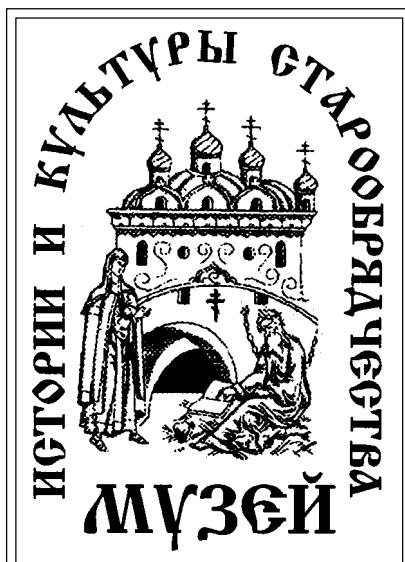




СТАРООБРЯДЧЕСТВО

ИСТОРИЯ
КУЛЬТУРА
СОВРЕМЕННОСТЬ

13



**Редакционная
коллегия:**

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

Контактные телефоны
(8-495) 457-32-26
(8-48438) 4-32-36
victory1@kaluga.ru

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

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

**Выпуск 13
МОСКВА
2009**

Старообрядчество:

ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА, СОВРЕМЕННОСТЬ

№ 13

СОДЕРЖАНИЕ

ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВЬ

- Кочергина М.В.**
Политика уничтожения старообрядческих духовных центров
Стародубья и Ветки в середине XIX в. 4
- Бендин А.Ю.**
Старообрядцы северо-западного края и власть: особенности
взаимоотношений (1905–1906) 16
- Старухин Н.А.**
Общественно-политическая жизнь старообрядцев
в начале XX в. (на примере сибирских белокриницких общин) 19
- Селезнёв Ф.А.**
Политическая борьба вокруг законопроекта о старообрядческих
общинах (1905–1914) 24

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ЦЕНТРЫ

- Полозова И.В.**
История иргизских старообрядческих монастырей 36
- Игнатова Т.В.**
К истории московского филипповского центра «Братский двор»
во второй половине XIX—начале XX вв. (новые документы
из фондов ЦИАМ) 44
- Михайлов С.С.**
К вопросу о конфессиональном составе гуслицкого
старообрядчества в XIX—XX вв. 63

ТРАДИЦИИ

- Трофимова Т.В.**
Кухня витебских старообрядцев в конце XIX—первой
половине XX вв. 70
- Трушкова И.Ю., Кривошеина Е.И.**
Роль книжности в контексте культуры старообрядцев
(на примере вятского края) 72

ЭПОХА В БИОГРАФИЯХ

- Горбацкий А.А.**
Духовный наставник — жизненный путь и духовное служение 74
- Шевнин И.Л.**
О временном управлении Иркутско-Амурской епархией
епископом Амфилохием (осень 1928—весна 1929 г.) 77
- Селезнёв Ф.А.**
Д.В. Сироткин и старообрядческая колонизация Дальнего Востока
в начале XX в. 90
- Перекрестов Р.И.**
Дмитрий Васильевич Рукавишников — основатель
старообрядческой книгопечатни в посаде Клинцы в 1785 г. 93
- Кабанов А.Е.**
Спасово соглашение и ковровские купцы Першины 96
- Осипов В.И.**
Епископ Феодосий (Баженов): штрихи к портрету 100

ЗАБЫТЫЕ СТРАНИЦЫ

- Колупаев В.Е.**
Вопросы истории старообрядчества в Китае по католическим
изданиям Русского Зарубежья XX в. в фонде РГБ 104

АРХИВ

- Боченков В.В.**
«Это был подвиг искренности» (памяти еп. Михаила Канадского) ... 108

ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВЬ

ПОЛИТИКА УНИЧТОЖЕНИЯ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ДУХОВНЫХ ЦЕНТРОВ СТАРОДУБЬЯ И ВЕТКИ В СЕРЕДИНЕ XIX В.

М.В. Кочергина

Вопросы ликвидации и насильственного обращения старообрядческих духовных центров юго-запада России в середине XIX в. практически не рассматривались дореволюционными исследователями. Они односторонне освещались представителями официальной церкви и правительственными чиновниками, так как с точки зрения государства раскол считался злом и подлежал полному искоренению (1).

В советской историографии эти вопросы также не подвергались тщательному изучению и рассмотрению; введение единоверия не вызвало интереса у большинства исследователей. Лишь в постсоветский период появляются работы, раскрывающие причины стойкого сопротивления старообрядческого населения ликвидации и насильственному обращению в единоверие их духовных центров (2).

По нашему мнению, выяснение причин и устранение белых пятен в этих вопросах является крайне важным, так как ликвидация и насильственное обращение старообрядческих духовных центров сопровождалась со стороны государства практически полной экспроприацией церковного (монастырского) имущества и приводили к разрушению памятников традиционной старообрядческой культуры. Кроме того, это привело к ломке человеческих судеб многих насельников монастырей, скитов, обителей и пустыней и потере духовно-нравственной опоры в среде местных жителей. Без рассмотрения этой темы не может быть воссоздана в полном виде политика правительства Николая I.

Изучение архивных и мемуарных источников, работ дореволюционных и современных исследователей, памятников духовной поэзии старообрядцев позволяет восстановить картину ликвидации и насильственного обращения в единоверческие старообрядческих духовных центров Стародубья и Ветки в середине XIX в. и показать, что этот процесс совпал с ликвидацией Вы-

горецкой киновии, керженских и иргизских монастырей. Таким образом, обращение в единоверие было частью государственной внутренней политики, направленной «на уничтожение раскола».

Старообрядческие монастыри возникли на территории Стародубья в период царствования Екатерины II, когда политика в отношении старообрядчества становится менее агрессивной. В отношении старообрядцев действовали принципы экономической целесообразности: колонизация малонаселённых и пустующих земель, пополнение казны за счёт разных повинностей и сбора двойного оклада (до 1782 г.), предоставление гражданских прав согласно сословному и имущественному положению, попытка привлечь старообрядцев в официальное православие (3). Однако уже в правление Александра I в отношении к старообрядцам было проявлено «колебание», и в официальных бумагах вновь появилось слово «раскольник», устранённое при Екатерине II. Министерство внутренних дел стало официально заниматься делами по расколу «после 1810 г., когда в его состав вошло Министерство полиции» (4). Колебания выражалось в том, что одновременно проводились меры запретительного и разрешительного характера. Так, в 1801 г. было разрешено отправление треб в часовне Климовского Казанского девичьего монастыря, а 7 мая 1812 г. было запрещено Комитетом министров разрешению строить часовни на старообрядческих кладбищах. 7 ноября 1817 г. было принято постановление, лишающее старообрядцев права строить для своих нужд церкви, молитвенные дома и часовни. Разрешалось без изменений оставлять здания, построенные до этого времени (5). В 1820 г. было разрешено допускать «раскольников» к общественным должностям только в том случае, если число единоверцев или православных было ограничено. В 1824 г. за вторичное уклонение в раскол мужчин отдавали в рекруты, а женщин ссылали в Сибирь. В 1825 г. был учреждён Секретный Совещательный комитет по делам о «раскольниках» (6).

Политика уничтожения в отношении ста-

рообрядчества резким образом изменилась в правление императора Николая I. Так, с 1826 г. работа Министерства внутренних дел велась в нескольких направлениях, одно из ведущих было связано с исследованием состояния старообрядчества. Министерство внутренних дел впервые потребовало статистические ведомости из губерний о числе староверов и моленных зданий... В губернии, где старообрядчество было наиболее развито, посылались чиновники МВД для описания положения дел на местах (7). Следовательно, с 1826 г. начинается политика ужесточения в делах по расколу, связанная с эпохой правления императора Николая I. В 1831 г. был создан Секретный Совещательный комитет, а по его образцу учреждены такие же комитеты в различных губерниях страны. В их состав входили епархиальный архиерей, губернатор, представитель палаты государственных имуществ, жандармский штаб-офицер (8). В Черниговской губернии Секретный Совещательный комитет был создан в 1837 г.

В 1835 г. старообрядцы были разделены на секты «вреднейшие» (к ним относились беспоповцы, отвергающие брак и молитву за царя), секты вредные (беспоповцы, признающие брак и молитву за царя) и менее вредные (поповцы, признающие брак и молитву за царя и ближе других стоящие к официальному православию) (9). На территории Стародубья и Ветки во второй половине XVIII—первой половине XIX вв. находились как старообрядцы-беспоповцы, так и поповцы различных толков и согласий. Секретный Совещательный комитет Черниговской губернии проектировал в 1840 г. следующие меры по ослаблению раскола в губернии, утверждённые императором Николаем I: «в некоторых слободах, наиболее наполненных раскольниками, расположить военный постой; воспретить живущим в монастырях раскольникам разезжать с книгами для испрошения подаяний; строго наблюдать в отношении беглых попов существующие положения; строго смотреть, чтобы в раскольнических монастырях ничего не происходило противного уставам благочиния; назначить в Черниговскую епархию несколько священников других епархий, получившим крещение не обливанием, а погружением; учредить в слободах полиции с обращением содержания за счёт обывателей этих слобод» (10).

По «Уложению о наказаниях уголовных и исправительных», введённому в действие в 1846 г., старообрядцы, уличённые в любом нарушении: устройстве старообрядческих скитов, ремонте обветшавших моленных, обращении крестьянских изб в публичные моленные — подвергались тюремному наказанию от 1 года до 2 лет (11).

При Министерстве внутренних дел созда-

вались комиссии, особые комитеты, цель которых состояла в том, чтобы разработать меры, способные пресечь существование «раскола» в стране. Министру внутренних дел предоставлялось право постепенно упразднить скиты, монастыри. Жители скитов старше 60 лет переводились в «богоугодные заведения» (12). Таким образом, в конце 1830-х годов политика правительства в отношении старообрядцев приняла ограничительно-запретительный характер. Данные постановления легли в основу последующих правительственных действий по отношению к старообрядцам Черниговской губернии. Так, в 1845 г. были запрещены отлучки казакам-старообрядцам Войска Донского в посад Лужки. В 1847 г. были учреждены в посадах Лужки, Воронок, Елионка, Чуровичи особые полиции. В Климовой, Митьковке, Злынке, Шеломах, Тимошкине Перевозе, Добрянке, Радули, Клинцах, Ардони, Свяцком и Мглине были усилены земские полиции, в связи с чем денежные издержки в сумме 10890 рублей серебром взимались с жителей старообрядческих поселений (13). Но более решительный удар по старообрядческим духовным центрам в Черниговской губернии был нанесён уничтожением монастырей, скитов, обителей и пустыней или обращением их в единоверие. В 1844 г. Василий Александрович Алябьев, чиновник особых поручений Министерства внутренних дел России, был послан в Черниговскую, Могилёвскую, Полтавскую губернии «по делам о расколе». Министр внутренних дел Лев Перовский приказывал Алябьеву: а) вместе с епископом Могилёвским и исправляющим должность начальника Могилёвской губернии попытаться обратить старообрядцев Лаврентьева и Макарьева монастырей в единоверие и попытаться понять причины неэффективности мер, принимаемых правительством для этого; б) осмотреть старообрядческие монастыри, скиты, пустыни и обители, предоставить министерству описи строений и другого имущества, а также списки насельников монастырей; в) собрать сведения о проживающих у старообрядцев беглых поках официальной православной церкви; г) стараться склонить старообрядцев к принятию священства, рекомендованного местной епархией (14).

В.А. Алябьеву были даны предписания начальникам Черниговской, Полтавской, Могилёвской губерний для оказания содействия. Предписанием от 9 ноября 1844 г. ему поручалось «собрать книги и манускрипты относительно раскольников, заслуживающих внимания в историческом и религиозном отношении» (15). Командировка Алябьева продолжалась около 2 лет: с августа 1844 по 16 марта 1846 г. (16). Действия чиновника по отношению к старообрядцам были крайне жестокими. Им было произведено 11 дел «относительно обращения в единоверие

раскольников Черниговской, Могилёвской, Полтавской губерний» (ликвидация старообрядческих монастырей, скитов, пустыней, обителей и их насильственное обращение в единоверие). В Департамент общих дел МВД были переданы «Описи движимого и недвижимого имущества старообрядческих монастырей», «Именные списки насельников», документы, подтверждающие права собственности монастырей, скитов, обителей и пустыней, а также 16 документов «о начальном населении раскольнических посадов». Позже, в 1848 г., Алябьев был послан с такой же миссией в Ярославскую губернию. И.С. Аксаков, также бывший чиновником особых поручений при МВД, писал: «Действия Алябьева я не разбираю, даже имени его не упоминаю в записке, отвергаю только не действия, но взгляд на раскол» (17). По нашему мнению, несмотря на суровые, жесткие меры, предпринятые Алябьевым против стародубских и ветковских старообрядцев, собранные им сведения являются полными и заслуживающими внимания.

В обращении старообрядцев в официальное православие большая роль отводилась господствующей церкви. При Николае I на местах усиливались позиции единоверческих священников. Им вменялась в обязанность тщательная слежка, наблюдение и своевременная подача сведений начальству. Сведения, которые они собирали, были гораздо более точными, чем официальные. Собранные за несколько лет, они могли дать полную картину истории старообрядчества на местах. На территории Климовского и Митьковского посадов эту деятельность осуществлял в 1818–1842 гг. священник Артемий Сорокин (18). Он сообщал сведения о старообрядцах не только этих посадов, но и Покровского Климовского и Казанского девичьего старообрядческих монастырей. Предписания, указы, распоряжения поступали к нему из Черниговской духовной консистории. От него требовали сообщений о наличии беглых попов, склоняющих к расколу новых лиц, о проведении «увещеваний среди раскольников», о присоединении из раскола в единоверие бывших старообрядцев, о ведении миссионерской деятельности, о совместных действиях с полицией в связи с распространением раскола в губернии и т.д. При этом по настоянию церковного епархиального начальства он должен был не только сообщать, но и принимать активное участие в запретительных действиях: запечатывании старообрядческих часовен и церквей, запрещении проведения крестных ходов старообрядцев с колокольным звоном, запрещении регистрировать церковные браки между православными и «раскольниками».

Правительство превратило священников в осведомителей о жизни и деятельности старообрядцев. Они же стали проводниками антистаро-

обрядческой правительственной политики. Координировал, направлял деятельность Сорокина Иоанн Верховский. Он был благочинным единоверческих церквей, иереем Максаковского Троицкого девичьего монастыря. До него эту должность занимал его отец Тимофей Верховский. Отец и сын Верховские были видными представителями единоверия и умело направляли деятельность местных священников против старообрядчества. В ранее неизвестном документе, письме И. Верховского к А. Сорокину от 7 ноября 1833 г., он обращался с просьбой прислать копию просьбы старообрядцев Московского Рогожского кладбища императору Николаю I, которая была передана ими через графа Бенкендорфа. Старообрядцы просили предоставить им возможность иметь беглых попов официальной православной церкви. По-видимому, этот документ находился у стародубских старообрядцев и был перехвачен Сорокиным. И. Верховский требовал проявлять к старообрядческим монастырям, скитам и обителям, особенно Покровскому Климовскому мужскому и Казанскому девичьему, пристальное внимание. Согласно его инструкции, А. Сорокин действовал совместно с местной полицией, особенно «в деле разыскания беглых попов и сообщения количественных данных по расколу». Так, он направлял рапорты о беглых попам, «тайно живущими в Покровском Климовском монастыре: иеромонахе Серафиме из Смоленской епархии, бежавшем в 1821 г. из г. Рославля, иеромонахе Елифании Московской епархии, бежавшем в 1819 г. из Сретенского монастыря, вдовом священнике Иоанне Калужской епархии из Боровского уезда, бежавшем в 1830 г., дьяконе Максиме Калужской епархии, появившемся в монастыре в 1833 г. Кроме них, под ведением и распоряжением этого монастыря находился донской казак именем Арсений» (19). Пойманные беглые священники официальной церкви ссылались в Кирилло-Белозерский монастырь Новгородской епархии и Спасо-Каменский монастырь Вологодской епархии (20).

В насильственном присоединении Покровского Климовского монастыря к единоверию большую роль сыграли единоверческий священник из г. Санкт-Петербурга, присланный по личному указу императора Николая I, Т. Верховский (21) и чиновник Министерства внутренних дел В. Алябьев. Миссия Верховского проходила с 6 апреля 1846 г. по 20 июля 1847 г. Его сопровождали четыре священника Калужской епархии (22). Плачевная участь закрытия постигла Покровский Климовский монастырь в 1848 г. Как отмечал в своих мемуарах старообрядческий епископ Сильвестр Балтский, 30 декабря 1847 г. из Чернигова прибыли представители губернских властей с жандармами и архимандритом. Они потребовали от настоятеля клю-

чи от церкви. Он вынужден был отдать. Монахам было предложено принять единоверие и быть в подчинении Черниговского архиерея. На отказ со стороны братии последовало требование выходить из монастыря, взяв только личное имущество. Однако по просьбе настоятеля монахам было дано 2 месяца для поиска места жительства. Самому же настоятелю было разрешено жить в монастыре. Тяжёлые переживания подорвали здоровье настоятеля. 18 августа 1848 г. он скончался и был похоронен при большом стечении жителей соседних старообрядческих посадок — Климова и Митьковки (23). Выдающийся старообрядческий писатель И.Г. Кабанов (Ксенос), находившийся в этом монастыре, перебрался в Клинецкий Предтечиев монастырь (24).

2 января 1848 г. Покровский Климовский монастырь обращён в единоверческий «по высочайшей воле и возведён в число штатных обителей I класса, с окладом западных монастырей» (25). После присоединения к единоверию настоятелем его стал инок Иоаким. От петербургских властей не ускользнуло, что он постепенно начал сближаться с новозыбковскими старообрядцами. 24 января 1849 г. иноку Иоакиму поступило гневное послание В. Алябьева, который требовал прекратить связь с ними. По его словам, он считал за долг предостеречь настоятеля, так как Иоаким перешёл в единоверие под воздействием Алябьева (26). Текст этого письма показывает, что старообрядцы под напором правительственных чиновников склонялись к единоверию, а затем вновь обращались к своей вере, придерживаясь традиционных устоев. (Для них был характерен консерватизм.)

Главная причина упорства в признании духовной власти заключалась в убеждении, что епархиальное начальство, имеющее влияние на единоверческих священников, будет постепенно изменять их обряды, притом всякое вмешательство духовного начальства они считали ересью (27). Об огромном духовном подвиге старообрядцев в отстаивании своих святынь свидетельствуют события, связанные с Клинецким Красноборским Предтечиевым монастырём.

В 1846—1848 гг. 7 раз престарелого настоятеля инока Иосифа возили в Чернигов для официального увещания. Комиссия, в состав которой входил земский исправник Озерский, осмотрела монастырь, составила описание движимого имущества, икон, утвари. С колокольной были сняты колокола. Почему же не удалось присоединить к единоверию клинецкие монастыри? Сильвестр Балтский в своих мемуарах писал, что это произошло благодаря огромному духовному подвигу Ксеноса и братии в отстаивании монастыря (28). Старообрядческое купечество Клинецов также оказало помощь монахам. Монастырь не подвергался уничтожению в 1848 г. и

просуществовал до конца 1920-х годов как старообрядческий (29). По словам жительницы г. Клинец А.М. Тарасенко (1911 г.р.), монастырь был закрыт только в 1933 г. Согласно документам, имущество и инвентарь были переданы верующим в бесплатное пользование в 1928 г. (30).

В августе 1852 г. министром внутренних дел стал Д.Г. Бибиков, сторонник жёсткой политики в отношении староверов. С 1853 по 1855 гг. осуществлялись не только исследования, но и мероприятия, направленные на устранение «раскола». В 1853 г. министр имел право упразднения скитов, монастырей, кладбищенских часовен; старообрядцы облагались особым рублёвым сбором в пользу православной церкви.

Во второй половине XVIII—первой половине XIX вв. в единоверие были обращены или уничтожены монастыри Стародубья, указанные в таблице 1.

Как видно из представленной таблицы, были уничтожены или обращены в единоверие наиболее значительные духовные центры старообрядчества. Из старообрядческих монастырей и скитов не удалось уничтожить клинецкие Красноборский Предтечиев и Преображенско-Никольский монастыри, а также Злынковский Каменский Успенский женский скит.

Большая часть старообрядческих пустыней и келий была уничтожена в конце 1840-х годов. До 1848 г. их насчитывалось около тысячи, в 1850 г. — всего 50 (31). Кроме уничтожения монастырей, скитов, обителей и пустыней, правительство и официальная церковь превращали слободские и посадские старообрядческие церкви в единоверческие. Во второй половине XVIII—первой половине XIX вв. насильно были обращены в единоверческие церкви, указанные в таблице 2.

Как видно из таблицы 2, наиболее решительный удар по старообрядческим посадским и слободским церквям был нанесён правительством и официальной церковью во второй половине 1840-х—начале 1850 гг. Следовательно, параллельно с уничтожением или насильственным обращением старообрядческих монастырей, скитов, пустыней и обителей в Стародубье, официальная церковь и правительство ликвидировали слободские и посадские храмы и молельни, при этом имущество старообрядческих духовных центров экспроприировали или передавали единоверческим общинам. Ликвидация старообрядческих духовных центров и их насильственное обращение в единоверие вызвало стойкое сопротивление местного старообрядческого населения (33). Карательные меры по отношению к этим духовным центрам хронологически совпадали с ликвидацией Выгорецкой кинонии (1854—1856 гг.), иргизских (1841—1842 гг.) и керженских (1854—

Таблица 1
Старообрядческие монастыри Стародубья, уничтоженные и обращённые в единоверие*

№ п/п	Название монастыря	Местонахождение	Дата упразднения	Дата обращения в единоверие	Куда передано имущество
1	Никодимов монастырь во имя Живоначальной Троицы и Успения Богородицы	близ посада Злынка	—	1786(?) 1791(?)	передано в собственность единоверческого монастыря
2	Покровский Климовский мужской	между посадов Климов и Митьковка	—	1848	передано в собственность единоверческого монастыря
3	Казанский Климовский девичий	посад Климов	1850 г.	—	обращён в богадельню, которой передано имущество
4	Новопокровский мужской	посад Свяцк	—	1850–1853	строения проданы в 1853 г. для устройства православных церквей в посадах Свяцк и Тимошкин Перевоз
5	Тульегорские Норские беспоповские обители (мужская и женская)	близ посада Злынка	1850 г.	—	утрачено

* Таблица составлена по: *Исторический очерк единоверия. СПб., 1867. С. 10–69.*

Таблица 2
Старообрядческие церкви Стародубья, обращённые в единоверческие во второй половине XVIII–первой половине XIX вв.*

№	Название церкви	Место нахождения (посады и слободы)	Дата обращения в единоверие
1	Успения Пресвятой Богородицы	посад Климов	1789
2	Вознесения Господня	посад Злынка	1789
3	Преображения Господня	слобода Зыбкая	1789
4	Во имя св. Иоанна Предтечи	посад Климов	1795
5	Во имя Покрова Пресвятой Богородицы	слобода Радуль	1796
6	Преображения Господня	посад Добрянка	1845
7	Троицкая	посад Клиницы	1846
8	Христорожественская	г. Новозыбков	1846
9	Троицкая	посад Климов	1846
10	Рождество-Богородицкая	г. Новозыбков	1846
11	Знаменская	посад Елионка	1846
12	Свято-Никольская	посад Елионка	1846
13	Богородично-Успенская	посад Чуровичи	1846
14	2 церкви Покровского Климовского монастыря	посад Митьковка	1847
15	Церковь	посад Шеломы	1847
16	Никольская	посад Добрянка	1850
17	Церковь	посад Воронок	1851
18	Церковь	посад Лужки	1851

* Таблица составлена по: *Исторический очерк единоверия. СПб., 1867; Раскол и единоверие в Черниговской губернии // Прибавление к Черниговским епархиальным известиям. Часть неофициальная. 1883. №23 (1 декабря); Столетие Климовской Успенской единоверческой церкви 1789–1889 гг. // Прибавление к Черниговским епархиальным известиям. 1889. №7–8.*

1857) старообрядческих монастырей. Вместе с тем, если последние были полностью или частично уничтожены в указанный период, то на территории Стародубья Преображенско-Никольский и Красноборский Предтечиев монастыри, а также Каменский Успенский женский скит продолжали сохраняться как старообрядческие до конца 20-х годов XX в. Преображенско-Никольский во второй половине XIX—начале XX вв. играл довольно заметную роль в духовной жизни старообрядцев австрийского согласия, став центром старообрядцев-окружников (33).

Жестокие репрессии правительства были направлены не только против старообрядческих духовных центров Стародубья, но и против старообрядцев из других районов России, поддерживающих с ними религиозные контакты. Так, в посаде Лужки 27 мая 1844 г. была задержана инокиня Елизавета, в миру московская мещанка. Вместе с ней находились: вдова Анна Калашникова, боровская мещанка, государственный крестьянин Томской губернии Михайло Москвин и его племянник Трофим Басов. Они обвинялись в сборе пожертвований на «раскольничьи монастыри» (34). В ходе следствия было выяснено, что Евдокия Васильева, 50 лет от роду, девица, из отпущенных на волю помещиком Савенковым, постриглась в 1828 г. в инокини в Москве на Рогожском кладбище, где и проживала. Следствие проходило около 2 лет и находилось под контролем министра внутренних дел Л. Перовского. По решению в Стародубском городском магистрате дело было представлено для ревизии в Черниговскую палату уголовного суда, которая определила Басова, Васильеву, Калашникову, как не совершивших никакого преступления, освободить от суда. Особое решение было вынесено в отношении Москвина, ранее уклонившегося из православия в раскол (35). Вместе с тем, министр счёл подобное решение суда нарушением его предписания и настаивал на необходимости его пересмотра, а также на том, чтобы у Васильевой была отнята иноческая одежда и вериги, за «противозаконное ношение коих означенная раскольница подлежит взысканию по закону» (36).

Репрессии против ветковских духовных центров со стороны официальной церкви и правительства проходили одновременно с событиями в Стародубье (37). Согласно официальным дореволюционным исследованиям, в конце XVIII—середине XIX вв. влияние раскола особенно сильно ощущалось в Могилёвской епархии, монастырях, находящихся в Белицком уезде. «Главное гнездо раскола, — по свидетельству „Исторического очерка единоверия“, — находилось в местечке Ветка, куда после 1668 г. бежали раскольники из великороссийских областей» (38). Несмотря на официальные запреты правитель-

ства, имея значительные средства, они строили новые храмы, украшали их богатой церковной утварью, «укрывали беглых попов и открыто попицали православие» (39).

Как уже говорилось, в 1844 г. в Могилёвскую губернию был направлен чиновник Министерства внутренних дел В. Алябьев, который проводил описи имущества старообрядческих монастырей и обращал старообрядцев в единоверие (40). Против действий Алябьева выступили монахи Макарьевского Ветковского монастыря во главе с настоятелем Феофилактом (в миру мещанином Черниговской губернии Новозыбковского повета посада Климов). По указу Алябьева Феофилакт был арестован и обвинён в краже монастырского имущества, так как до начала описи настоятель с монахами спрятал его часть. Феофилакт был передан в руки могилёвского полицмейстера, а монастырь объявлен единоверческим. Часть монахов из-за несогласия покинула монастырь (41).

Когда насельникам Лаврентьева монастыря было предложено перейти в единоверие, они заявили, что если правительству необходимо прекратить существование этих монастырей, то они покорятся этому распоряжению беспрекословно и разойдутся в те места, где числятся по ревизии, но никогда не согласятся на принятие православных священников, так как это противоречило их убеждению и привычкам (42). Настоятель монастыря и все 29 монахов отказались перейти в единоверие. Настоятель был арестован и отправлен под стражей в г. Белицу, а затем в Черниговскую губернию под надзор полиции. Монахи подлежали выселению на прежние места жительства.

В своих мемуарах епископ Сильвестр писал, что в 1847 г. «без всякого уважения против жестокой зимы решено было выслать всех жителей из монастыря, а монастырь уничтожить. Братия, видя постигшее их таковое плачевное событие, с великим плачем и сетованием оставляли свое вековое душеспасительное жилище, вынуждены были скитаться по разным местам... Настоятель монастыря — инок Аркадий — составил для памяти будущим... плачевный гимн в стихах „Песнь унывная смиренных иноков“» (43). (Этот духовный стих зафиксировал в своём этнографическом очерке Иван Абрамов) (44). Большая часть иноков разошлась по монастырям Стародубья (среди них Ксенос).

Как видно из вышесказанного, для старообрядцев изменение обряда, строя церковной жизни было изменением всего жизненного уклада и мироощущения. Единоверие было для них равносильно насильственному лишению свободы, поэтому «борьба за старую веру была борьбой за свободу человеческой совести» (45). Кроме этого, тесная связь духовных центров с приходом, поддерживающими монастыри, скиты,

пустыни и обители, была той опорой, которая позволяла им сохранять древнерусские традиции не только в церковном обиходе, но и в мирском укладе.

Церковь и ризница упразднённого Лаврентьева монастыря передавались в Белицу для устройства православной церкви. Имущество — в Макарьев и Чонский единоверческие монастыри. Среди него книги, иконы, серебряные с позолотой кресты, потиры, один из которых весом более 2,2 кг, дискосы, звезды, лжицы. Все хозяйственные постройки Лаврентьева монастыря были переданы экономии князя Паскевича в 1846 г., ставшего владельцем этих земель в 1834 г. (46).

После закрытия ветковского Лаврентьева монастыря правительство приступило к ликвидации Пахомьева и Никольского мужских старообрядческих монастырей. При этом действия правительства были крайне осторожны: сбор секретной информации об их деятельности, «запечатывание молитвенных зданий, в коих имелись починки и переделы», конфискация церковного имущества и, наконец, закрытие монастырей (47). Так были составлены описи в двух моленных указанных монастырей с трапезной, со всеми богослужебными принадлежностями; здания были опечатаны и ключи переданы в Белицкое уездное казначейство. Был учреждён также караул из «благонадёжных полицейских жителей». Становым же приставам предписывалось наблюдать и еженедельно доносить. Монахи были высланы на прежние места жительства под надзор полиции без права называться монахами.

В декабре 1851 г. Могилёвский Секретный Совещательный комитет рассматривал предложения относительно упразднённых Пахомьева и Никольского (ветковских) монастырей и «заключаящихся в них вещах». На заседании этого комитета отмечалось, что «на ветковских раскольников прочие раскольники смотрят как на образец, следовательно, падение Ветковского раскола или укрепление его может простирать своё влияние и на прочих раскольников, между тем приметно, что Ветковский раскол временем и обстоятельством несколько ослаблен и обессилен» (49).

Действительно, закрытие Лаврентьева, Пахомьева, Никольского монастырей сыграло большую роль в ослаблении влияния ветковских старообрядцев на местное население. (Ранее Макарьев монастырь был обращён в единоверческий) (50). Вместе с тем, по мнению правительства, данных мер было недостаточно. За счёт зданий старообрядческих монастырей и их утвари предполагалось устроить единоверческие приходские церкви в местечке Ветка, г. Белицы, с. Красном. Так, в 1851 г. Могилёвский Секретный Совещательный комитет постановил: «Пе-



Епископ Сильвестр Балтский

ревести в Ветку для устройства православной церкви на месте православного погоста, а другую церковь этого монастыря перевести в с. Старое. Из церквей Пахомьева монастыря одну предоставить белицким прихожанам для постройки церкви в г. Белицы, а другую для той же цели передать в с. Красное... Все богослужебные книги из Никольского монастыря передать в Макарьев монастырь, а иконостасы, ризницы и прочую церковную утварь в помянутые церкви» (51). До приведения данного решения в исполнение был учреждён караул при монастырях (52).

Закрытие старообрядческих духовных центров, экспроприация их утвари, вызвали «беспокойство и брожение» среди ветковских старообрядцев. 19 декабря 1858 г. Могилёвский Секретный Совещательный комитет вновь рассматривал дело «о вещах, хранящихся в бывшем Никольском и Пахомьевом монастырях», о чём докладывал в Министерство внутренних дел (53). 21 июня 1862 г. последовала записка министра внутренних дел о Пахомьеве и Никольском монастырях. Предлагалось передать церкви Пахомьева монастыря и трапезную в распоряжение епархиального начальства, монастырские кельи в распоряжение экономии графа Паскевича. Строительный материал церковей Никольского монастыря употребить на перестройку Старосельской церкви ветковского имения наследников генерал-майора Станевича. Монастырские кельи

Таблица 3
Старообрядцы местечка Ветка, отказавшиеся принять единоверие (1852 г.)

№	Купцы	Мещане	Крестьяне
1	Иван Иванов Пухтин	Павел Паршиков	Абрам Галактионов
2	2 гильдии купец Иван Тепляков	Еремия Пяткин	Иларион Епимахов
3	Никифор Иванов Тепляков	Яков Емельянов	Никифор Минин
4	2 гильдии купец Максим Иванов Рыкунов	Пётр Рубанов	Иродион Саламахин
5	3 гильдии купец Макарий Михайлов Вдовинов	Михаило Дрыбинцев	Логин Пахомов
6	Карп Михайлов Вдовинов	Иван Максимов Ковалёв	Яков Караедов
7	Семён Машковский	Афанасий Калабухин	Фёдор Соболев
8	Тимофей Дребенцов	Галактион Дунаев	Михаило Спасенников
9	Пётр Монастырский	Иван Шкляр	Иван Аникеев
10	Иван Калашников	Иван Молчанов	Стефан Караедов
11			Иван Быховцев
12			Фома Ковалёв
13			Иван Ковалёв

передать в распоряжение этой экономии. Иконы и церковную утварь из этих монастырей передать в полное распоряжение епархиального начальства (54).

Антистарообрядческая государственно-церковная политика императора Николая I характеризовала тридцатилетний период в истории России и охватывала 1826—1855 гг. (55). Смена монархов повлияла на политику по отношению к старообрядцам. Так, 17 апреля 1855 г. последовало постановление о закрытии Особого Секретного комитета 1853 г. При этом программа действий, принятая им, оставалась в силе, но она должна была проводиться с особой осторожностью (56). «Новая система действий», принятая 20 января 1858 г. Секретным комитетом, была утверждена императором Александром II. Правительство предприняло попытку подчинить своему контролю вопрос о старообрядчестве, что объективно вело к усилению процесса замкнутости и обособления староверов от общества (57). Это значительно усугубило обстановку в стране накануне самой важной реформы 1860-х годов — отмены крепостного права. Согласно журналам Комитета министров, Пахомьев и Никольский монастыри не были упразднены до 1863 г. Было предложено возобновить представление о ликвидации этих монастырей не ранее весны 1863 г. Это предложение было утверждено императором Александром II (58).

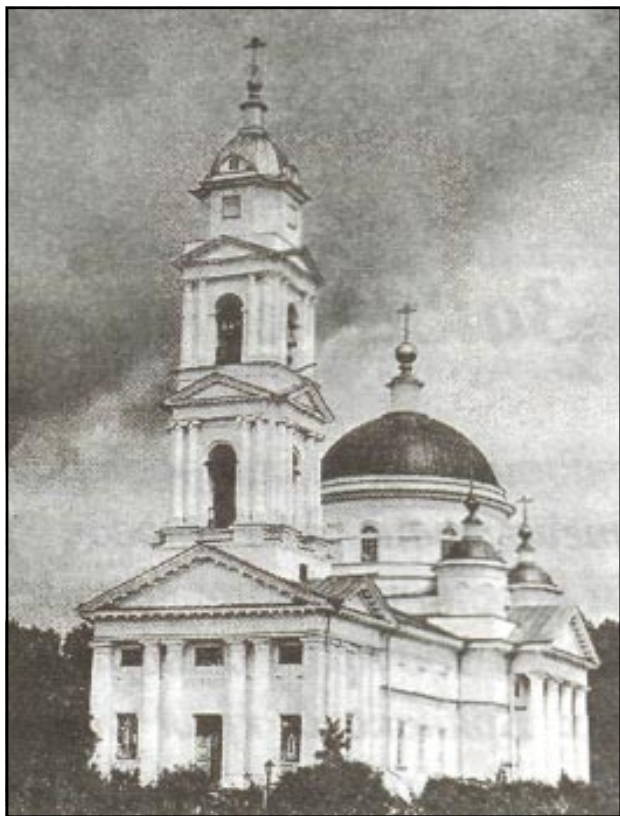
Одновременно с закрытием монастырей и обращением их в единоверческие были закрыты часовня в г. Белицы, моленные в слободах Спасовой, Косицкой, Романовой и Марьиной Белицкого повета (59).

После закрытия монастырей у старообрядцев ветковского толка в Ветке не осталось ни одного храма для проведения богослужений. Приходская церковь сгорела в 1843 г., и «единствен-

ным местом», по свидетельствам архивных документов, и была колокольня, под которой старообрядцы собирались для моления (60). В момент большого пожара ими был спасён иконостас. Сама же церковная утварь, колокола, часть икон, весьма обгоревших, находились частично в общественном доме при храме, частично под колокольней, частично в домах старообрядцев: купца 2-й гильдии Максима Рыкунова — колокол в 103 пуда, мещанина Семёна Губарева — колокол в 45 пудов (61). Колокольня была украшением местечка Ветка. Построенная в 1824 г. из двойных брусьев, она имела 5 ярусов (62).

26 апреля 1851 г. белицким земским исправником была составлена подробная «Опись иконам и прочим церковным принадлежностям, уцелевшей от сгоревшей в 1843 г. Ветковской раскольнической церкви». Вскоре в местечко Ветка прибыли чиновник особых поручений Шведов и архимандрит Гермоген для обращения их в единоверие (63). Получив категорический отказ, Шведов и Гермоген отправились вместе с понятыми для опечатывания колокольни. Но из-за «подлежащих к ней пристроек» не смогли это сделать и опечатали только 4 кладовые, в которых хранились иконы (64). Белицкий земский исправник распорядился все входы в колокольню забить наглухо досками. Также был составлен «Список уезда м. Ветки главных сектаторов, упорствующих в принятии единоверия» (таблица 3) (65).

Как свидетельствует таблица, 33 жителя местечка Ветка высказали открытое несогласие в принятии единоверия. Среди тех старообрядцев, которые отказались принять единоверие, были выходцы из различных слоёв общества: купцы 2 и 3-й гильдии, мещане, крестьяне. Рискуя своей жизнью, своим общественным положением, члены старообрядческих общин спасали свои святыни, хранили и берегли их. Репрессивные меры



Покровский Климовский монастырь 1910 г.

правительства и официального духовенства сплачивали старообрядческие общины и ещё более способствовали стойкому неприятию единоверия.

Как уже отмечалось ранее, в Ветке находилось своеобразное поселение, так называемая женская «раскольничья колония». Генерал-губернатор витебский, смоленский и могилёвский в «секретном отношении» к министру внутренних дел Л. Перовскому от 13 января 1850 г. просил дать ему «уведомления о действиях против этих лжемонахинь» (66). Последний вынес распоряжение, чтобы они были выдворены на места, где числятся по ревизии, со строжайшим воспрещением называть себя инокинями и носить монашеское платье и подчинены полицейскому надзору (67). Но так как часть домов этой «колонии» принадлежала частным лицам (старообрядцам купцам и мещанам), встал вопрос о судьбе зданий, принадлежавших им. «Высочайшим повелением было приказано уничтожить эти дома, а материал этих строений продать в пользу владельцев» (68).

Генерал-губернатор в письме на имя министра внутренних дел от 27 октября 1852 г. из Витебска сообщал, что «дома лжемонахинь уничтожены, материал продан и вырученные деньги будут розданы по принадлежности хозяевам этих изб, монахини будут высланы под надзор полиции в месте их приписки, за исключением Яковлевой, находящейся в м. Ветке из-за старости и болезни... она находится под надзором

полиции» (69). До 1865 г. дело о «раскольничьей колонии в местечке Ветка» находилось на рассмотрении в МВД, действия правительства были направлены на «ослабление влияния ветковского раскола вплоть до полного его уничтожения», что подтверждается материалами постановлений Могилёвского Секретного Совещательного комитета (70).

Итак, в 1840—1850-х годах наряду с уничтожением стародубских, иргизских, керженских, выгорецких монастырей, скитов, обителей и пустыней, шло «искоренение ветковского раскола». Крупные духовные центры старообрядцев-поповцев монастыри Лаврентьев, Пахомьев, Никольский были упразднены, иноки высланы, а имущество передано в единоверческие церкви. Макарьев монастырь был насильно обращён в единоверческий. «Раскольничья женская колония» в местечке Ветка также была уничтожена.

Старообрядческие монастыри Ветки были центрами иночества и старчества. Они хранили уникальные памятники древнерусского и греческого искусства. Иноки старообрядческих монастырей играли ключевую роль в восстановлении трёхчинной иерархии древлеправославной церкви, духовно наставляя приверженцев старой веры из разных губерний России. Старообрядческие монастыри были образовательными центрами.

Закрытие старообрядческих монастырей Ветки привело так же, как и в Стародубье, к почти полной ликвидации уникального культурного наследия Древней Руси. Если части старообрядческих монастырей и скитов Стародубья удалось выжить в эпоху 1840—1850 гг. и сохранить своё значение до 1930-х годов, то старообрядческие монастыри Ветки прекратили полностью своё существование в середине XIX в.

Сведения о сохранившихся духовных центрах Стародубья представлены в таблице 4.

Как свидетельствует таблица, сохранилось лишь незначительное количество монастырей (2) и скитов (3); пустыни и обители полностью уничтожены. Оценивая значение старообрядческих духовных центров региона, нельзя сказать, что они были колонизирующей силой, скорее, они получали от местного населения всё готовое (землю, средства к существованию), но то, что они были духовно-нравственными и культурными центрами, не подлежит сомнению. Эти духовные центры находились на территории слобод и посадов или в непосредственной близости от них. Следовательно, местное население не мыслило своего существования без них. Монастыри, скиты, обители влияли на планировочную структуру слобод и посадов, размещались на фоне красивого природного ландшафта, были значительными хозяйственно-экономическими комплексами, так как владели большим количеством земли, церковными зданиями и различными со-

Таблица 4
Старообрядческие духовные центры Стародубья, сохранившиеся после 1840–1850 гг.*

№	Старообрядческие духовные центры	Время существования (как старообрядческого)	Значение
1	мужской монастырь во имя Святого пророка Иоанна Предтечи (близ посада Клинцы), он же «Полоса»	1764–нач.1930-х годов	духовный центр старообрядцев местного значения
2	Преображенско-Никольский, он же Николо-Пустынский монастырь (посад Клинцы)	1765–нач. 1930-х годов	общероссийский центр старообрядцев австрийского согласия, старообрядцев-окружников в начале XX.
3	Каменско-Успенский женский скит близ посада Злынка	1780-е гг. (?)–1920-е гг. (?)	духовный центр местного значения старообрядцев разных согласий
4	Воронокские скиты (на островах, близ посада Воронок)	(?)–до конца XIX в. (по мемуарным источникам В. Родионцева, но по опросам местного населения – до 30-х годов XX в.)	духовный центр местного значения

*Таблица составлена по: ГАБО. Ф.549. Оп.2. Д.1.; Скворцов Д. Историко-статистическое обозрение современного раскола в Черниговской епархии. Чернигов, 1901; Данные экспедиции автора 1999 г. (февраль).

оружиями. Сохраняя значительное количество памятников рукописной и [старо]печатной книги, икон, медной художественной пластики, религиозного шитья и вышивки, эти духовные центры не могли не выполнять образовательную функцию: при монастырях находились иконописные и золотшвейные мастерские; скриптории; существовало духовное наставничество. Это приводило к повышению авторитета этих монастырей, скитов, обителей и пустыней среди местного населения. Многие старообрядческие монастыри Ветки (Лаврентьев мужской), Стародубья (Покровский Климовский мужской, Казанский Климовский девичий) являлись общероссийскими духовными центрами старообрядцев-поповцев. Старообрядческие беспоповские Покровские Тульегорские общины также имели насельников из различных губерний России. Монастыри были культурными центрами для населения, тем более что здесь не было значительных духовных центров официальной церкви. Положение монастырей было легальным, открытым. Это приводило к тому, что в конце своей жизни многие обыватели постригались в иноки монастырей и погребались на монастырских кладбищах. Духовные центры были для старообрядцев «святынями», которые с большим упорством они отстаивали в период насильственного обращения в единоверие и ликвидации со стороны официальной церкви и государства.

Действия правительства и официальной церкви по закрытию этих духовных центров сопровождались жестокими репрессиями, разруше-

нием монастырских, скитских, обительских зданий, экспроприацией их имущества, выселением монахов на прежние места жительства или заключением их под стражу. Хронологически данные меры правительства совпадали с ликвидацией других старообрядческих духовных центров: иргизских, керженских монастырей, Выгорецкой кинонии; репрессиями против Московского Рогожского кладбища. Закрытие старообрядческих духовных центров имело негативные последствия: привело к запустению разработанных ранее и возделанных земель (Новопокровского Свяцковского мужского монастыря, Покровских Тульегорских Норских обителей и др.), разрушению архитектурно-художественных комплексов старообрядческих поселений, отрицательно сказалось на образовательном уровне и духовно-нравственном состоянии населения, привело к утрате и рассеиванию уникального культурного наследия Древней Руси (71).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: Варадинов Н. История Министерства внутренних дел. Кн. 8: История распоряжений по расколу. СПб., 1863.

2. См.: Горбацкий А.А. Старообрядчество в Беларуси. Брест, 1999.

3. См.: Боченкова И.Д. Правительственная политика в отношении староверов в конце XVIII в.: проекты «просвещенного абсолютизма» // Старообрядчество: история, культура, со-

временность: Материалы IV научно-практической конференции. М., 1998. С.29.

4. Ершова О.П. Роль Министерства внутренних дел в формировании политики в отношении старообрядчества в середине XIX в. // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.4. М., 1995. С.9.

5. Она же. Развитие законодательной системы в области раскола в 50–60 гг. XIX в. // Старообрядчество: история, традиции, современность. Вып.2. М., 1995. С.26–28.

6. Там же.

7. См.: Ершова О.П. Роль министерства внутренних дел в формировании политики в отношении старообрядчества в середине XIX в. С.9

8. Там же.

9. См.: Собрание постановлений по части раскола. СПб., 1858. С.409.

10. Раскол и единоверие в Черниговской губернии // Прибавление к Черниговским епархиальным известиям. Часть неофициальная. 1883. №23. С.1235.

11. См.: Ершова О.П. Развитие законодательной системы в области раскола в 50–60 гг. XIX в. С.26–28.

12. См.: Раскол и единоверие в Черниговской губернии // Прибавление к Черниговским епархиальным известиям. Часть неофициальная. 1883. №23. С.1235.

13. Там же.

14. РГИА. Ф.1284. Оп.200. Д.104. Л.20–25об.

15. Там же. Л.68об.

16. Там же. Л.252.

17. Аксаков И.С. Письма к родным. М., 1994. – письмо №11 от 16 июня 1849 г., №24 от 17 сентября 1840 г. В 1849 г. И.С. Аксаков был послан с целью изучения раскола в Ярославскую губернию. В 1850 г. с такой же целью он посетил Черниговскую губернию. К сожалению, мы не располагаем сведениями о поездке Аксакова в Черниговскую губернию.

18. См.: Сборник документов, копий указов, рапортов, принадлежащих священнику Климовской Успенской единоверческой церкви Артемию Сорокину. ККМ ОСН-1284.

19. Там же. Л.180–180об.

20. См.: Раскол и единоверие в Черниговской губернии // Черниговские епархиальные известия. Часть неофициальная. 1883. №23. С.1236.

21. См.: Верховский Т.А. Стародубье. Записки. Ч. I–II. Казань, 1874.

22. Там же.

23. См.: Сильвестр Балтский. Краткий очерк или некоторые следы, известные из жизни покойного Иллариона Георгиевича, родившегося в 1819 года в октябре месяце, а скончавшегося 1882 года декабря в 4-й день // Братское слово. 1892. Т.1. С.78.

24. Там же. С.79.

25. Исторический очерк единоверия. СПб., 1867. С.65.

26. ЧЕВ. 1878. №11. С.181–183.

27. Исторический очерк единоверия. С.69.

28. См.: Сильвестр Балтский. Указ. соч. С.225–226.

29. Государственный архив Брянской области (ГАБО). Ф.80. Оп.1. Д.1195. Л.19.

30. Там же.

31. См. Раскол и единоверие в Черниговской губернии // Прибавление к Черниговским епархиальным известиям. Часть неофициальная. 1883. №23. С.1243.

32. ГАБО. Ф.424. Оп.4. Д.2, 21.

33. См.: Скворцов Д. Историко-статистическое обозрение современного старообрядческого раскола в Черниговской епархии. Чернигов, 1901. С.8.

34. РГИА. Ф.1284. Оп.200. Д.122.

35. Там же. Л.7об.

36. Там же. Л.10.

37. См.: Варадинов Н. Указ. соч. С.388–389.

38. Исторический очерк единоверия. С.140–141. И.Г. Кабанов (Ксенос) наименование «ветковская» объяснил следующим образом: «Церковь же ветковская того ради именуется, понеже первоначально на Ветке основана бысть... и в ней сохранила без ущерба в жизненном виде все догматы и предания, чины и уставы, обряды и обычаи древлеправославной кафолической всероссийской церкви». История и обычаи Ветковской церкви. Н.Новгород, 1906. С.31.

39. Варадинов Н. Указ. соч. С.388–389.

40. Горбацкий А.А. Указ. соч. С.136.

41. Там же.

42. См.: Исторический очерк единоверия. С.142.

43. Сильвестр Балтский. Указ. соч. С.69.

44. См.: Абрамов И. Старообрядцы на Ветке. СПб., 1908. С.5–7.

45. Рахманова М. Старообрядческие певческие книги // Духовная среда России: Певческие книги и иконы в XVII–начале XX вв. М., 1996. С.37.

46. См.: Жудро Ф. К истории единоверия в Могилёвской епархии. Могилёв, 1906. С.26.

47. Исторический очерк единоверия. СПб., 1867. С.143.

48. Там же. Л.73–74.

49. РГИА. Ф.1284. Оп.201. Д.97. Л.91–93.

50. Это произошло в 1844 г. См.: Исторический очерк единоверия. С.197–204.

51. РГИА. Ф.1284. Оп.201. Д.97. Л.98–98об.

52. Там же.

53. Там же. Л.172.

54. Там же. Л.249–250об.

55. См.: Водолазко В.Н. Старообрядчество в царствовании Николая I (по материалам «Собра-

ния постановлений по части раскола» 1858 г.) // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы IV научно-практической конференции. М., 1998. С.33.

56. См.: Ершова О.П. Роль Министерства внутренних дел в формировании политики в отношении старообрядчества в середине XIX в. С.14—15.

57. Там же. С.16.

58. РГИА. Ф.1284. Оп. 201. Д.97. Л.252—252об.

59. Горбачкий А.А. Указ. соч. С.104.

60. РГИА. Ф.1284. Оп. 206 Д.97. Л.8—8об.

61. Там же. Л.8—11.

62. Там же. Л.8об.

63. Там же. Л.18—18об.

64. Там же.

65. Там же. Л.37—37об.

66. РГИА. Ф.1284. Оп.200 Д.24. Л.1.

67. Там же. Л.4.

68. Там же. Л.15—15об.

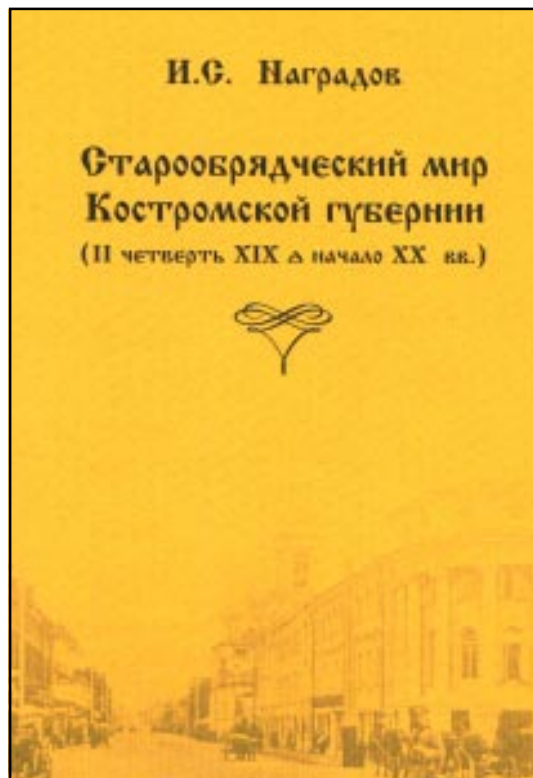
69. Там же. Оп.206. Д.24. Л.33.

70. Там же. Л.92об.

71. Подробнее глава III §1,2 диссертации на соискание учёной степени кандидата исторических наук Кочергиной М.В. Старообрядчество юго-запада России (1760—1860 гг.): хозяйство, расселение, культура. Брянск, 2003.



БИБЛИОГРАФИЯ



Наградов И.С. Старообрядческий мир Костромской губернии (II четверть XIX—начало XX вв.). Кострома, 2008

В работе рассматривается структура, численность, религиозные доктрины одного из наиболее значительных религиозных течений Костромской губернии второй четверти XIX—начала XX вв. Определена локализация старообрядческих толков и согласий на территории губернии, дана характеристика деятельности лидеров костромского старообрядчества.

СТАРООБРЯДЦЫ СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО КРАЯ И ВЛАСТЬ: ОСОБЕННОСТИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ (1905–1906)

А.Ю. Бендин

В Виленской и Ковенской губерниях, в которых преобладало польско-литовское население, к началу XX в. наблюдался рост национального самосознания этих народов, в формировании которого важную роль играла католическая церковь. Формировавшиеся польское и литовское национальные движения несли для империи угрозу сепаратизма. Поэтому правительство было заинтересовано в расширении своей социально-политической опоры в регионе, где русское население было в явном меньшинстве.

Издание указа от 12 декабря 1904 г. свидетельствовало о решимости правительства придать правовой характер сложившейся практике административного регулирования отношений со старообрядчеством. В последовавшем затем циркуляре МВД от 2 марта 1905 г. губернаторам предлагалось «распорядиться отменой всех стесняющих свободу исповедания веры раскольниками и сектантами и не основанных прямо на законе административных распоряжений» (1).

Ответы на циркулярное распоряжения МВД, подготовленные на имя генерал-губернатора А.А. Фрезе начальниками двух губерний северо-западного края – Виленской и Ковенской, – где проживали старообрядцы, стали свидетельством особого отношения администрации региона к проблемам старообрядчества, рассматриваемым в контексте религиозно-этнической политики правительства на окраинах империи.

Виленский губернатор граф Пален отмечал, что старообрядцы-беспоповцы (в 1904 г. насчитывалось более 25 тысяч человек, принадлежавших к федосеевскому согласию) «поселились в Виленской губернии в половине XVIII в. и, сохранив до сих пор присущие великороссам качества: предприимчивость, смыслённость и преданность традициям народности и самодержавия, – являются, как и живущие здесь великороссы православного исповедания, надёжным оплотом идеи единения губернии с коренной Россией». Отмечая законопослушность местных старообрядцев, губернатор делал вывод, что они по своим поли-

тическим и религиозным воззрениям не могут быть признаны вредными с государственной точки зрения а, значит, нет необходимости в сохранении административных распоряжений, стесняющих их религиозную свободу (2).

Если ответ графа Палена не выходил за рамки задач, очерченных в циркуляре МВД, то реакция администрации Ковенской губернии отличалась своим неформальным подходом к пониманию и решению проблем старообрядчества. В Ковенской губернии в 1904 г. насчитывалось свыше 28 тыс. старообрядцев, которые принадлежали к федосеевскому, филипповскому, поморскому и другим согласиям беспоповцев. Управляющий Ковенской губернией П.В. Верёвкин дал подробную характеристику состояния старообрядчества в регионе, указывая на определённую эволюцию, произошедшую во взглядах старообрядцев на отношение к браку и российской монархии. «Хотя сущность учения беспоповцев состоит в отрицании церковного обряда бракосочетания, таинств и молитв за Царя, но все эти основы их вероучения с течением времени здесь, в Ковенской губернии, утратили свою резкую форму. Из донесения местных уездных исправников видно, что местные беспоповцы во многих молитвенных домах в высокаторжественные дни читают молитвы за Царя и Царствующий дом, а также не чуждаются совершать браки с благословения своих наставников» (3).

П.В. Верёвкин утверждал, что меры, предпринятые правительством по упрочению экономического состояния старообрядцев, имели огромное значение для стабилизации их политической лояльности. Старообрядцы связывали укрепление своего экономического положения с именами Александра II и генерал-губернатора М.Н. Муравьёва. Этим обстоятельством руководитель губернии объяснял «глубокий патриотизм», проявленный старообрядцами в русско-японскую войну, на фоне того равнодушия, которое было характерно для литовского и польского населения. «Можно с уверенностью сказать, – писал он, – что ныне раскольники всех толков являются наравне с православными самым надёжным в политическом отношении элементом населения губернии». Предложения, выдвинутые П.В. Верёвкиным, шли гораздо дальше, нежели призна-

ние необходимости отмены всех административных распоряжений, ограничивавших религиозную жизнь старообрядцев.

Он ставил перед правительством вопрос о «коренном пересмотре» всех правовых ограничений относительно религиозно-правового статуса старообрядцев западных губерний. Эта мера, по его мнению, «явилась бы актом справедливости», позволяющим уравнивать старообрядцев с верующими терпимых законом «иностранных и иноверных исповеданий». Он указывал, что юридически старообрядцы поставлены в исключительно неблагоприятное положение по сравнению с приверженцами легальных христианских и нехристианских сообществ России. «В то время, как все иноверцы, не исключая магометан и евреев, имеют здесь в крае, в местах их оседлости, устроенные с большим или меньшим благолепием, согласно их культу, храмы и молитвенные дома с соответствующим духовенством, искони русские, родные нам по крови и духу люди, не раз доказавшие в трудные годы, какая неразрывная связь соединяет их с сердцем России, лишены права открыто славить Бога и призывать стройным благовестом своих к молитве, должны как бы стыдясь своей веры и своих непризнанных священнослужителей прятаться для молитвы по каким-то лачугам» (4).

Администратор подчёркивал, что законодательное разрешение так называемого «публичного оказательства раскола» в западных губерниях нисколько не опасно для интересов Православной Церкви, так как подавляющее большинство местного населения составляют литовцы-католики. Православные же белорусы настолько отличаются по духу и характеру от старообрядцев-великороссов, что опасения возможного их «сращения в раскол» являются излишними. Предоставление старообрядцам «права на свободное исповедание их веры» в западных губерниях является полезным с точки зрения государственных интересов. Если старообрядцы получают религиозную свободу и экономические льготы, то это, в свою очередь, поможет привлечь в этот политически нестабильный регион с помощью Крестьянского банка массу переселенцев из русских губерний. Рост русской колонизации позволит правительству ускорить процесс интеграции центра и западных окраин (5).

Региональный проект правовой эмансипации старообрядцев западных губерний, предлагаемый ковенским администратором генерал-губернатору А.А. Фрезе как ответ на циркуляр МВД, был дополнен «Запиской» предводителя дворянства Новоалександровского уезда Г.Б. Петкевича. Проект Г.Б. Петкевича предусматривал предоставление старообрядцам

России религиозной свободы на условиях, которые, с его точки зрения, не противоречили бы интересам Православной Церкви и государства. Речь шла о необходимости предоставления старообрядцам права иметь признанную законом Церковь, но только на окраинах империи, где православное население было незначительно. Легализация старообрядческих Церквей поповцев и беспоповцев на окраинах государства должна была, по его мнению, вызвать туда приток старообрядцев из внутренних губерний России. Эта мера позволила бы ослабить противоречия между официальной церковью и старообрядцами во внутренних губерниях и усилить позиции правительства на окраинах (6).

Однако последовавшие затем события показали явную ограниченность предлагаемых правительству региональных проектов легитимации старообрядческих сообществ. Указ о веротерпимости, изданный 17 апреля 1905 г., позволил старообрядцам всей России обрести необходимую для своей религиозной жизни правосубъектность. По этому поводу старообрядцы Ковенской губернии 10 мая 1905 г. обратились к Николаю II с приветственным адресом, в котором говорилось: «Со слезами радости прочли мы Высочайший Указ твой, самодержавный русский царь, известивший о дарованных нам равных прав в делах веры со всеми русскими людьми. Здесь, на Западной окраине, мы, носители русских начал, верные интересам нашей русской родины, готовы жертвовать всем на защиту интересов нашей отчизны. Денно и ночью молим Бога. Да поможет тебе Всевышний Создатель победить врага» (7). В связи с изданием указа 17 апреля «горячие чувства верноподданничества и беспредельной преданности» выразили Николаю II старообрядцы Виленской губернии (8).

Указ 17 апреля о веротерпимости вызвал подъём социально-политической активности местного старообрядчества. В связи с антиправительственными и антирусскими выступлениями местного польского и литовского населения старообрядцы северо-западного и прибалтийского края начали собирать съезды и создавать общественные советы. На Виленском съезде в январе 1906 г. было принято решение послать депутацию во главе с А.М. Пимановым к царю с «челобитной» о защите экономических, политических и культурных интересов старообрядчества (9). В феврале 1906 г. виленский генерал-губернатор К.Ф. Кршивицкий в письме к министру внутренних дел П.Н. Дурново просил поддержать «челобитную» депутатов северо-западного края. Он подчёркивал, что, «содей-

ствуя укреплению старообрядцев на окраинах, правительство в огромной массе старообрядцев, действующих вполне искренне, имеет людей вполне ему верных и преданных» (10). «Челобитная» была передана Николаю II на его встрече с делегацией старообрядцев северо-западного края, Нижнего Новгорода и Москвы, которая состоялась 21 февраля 1906 г. в Царском Селе.

Последовательная патриотически-монархическая позиция, занятая старообрядцами северо-западного края, позволила им в новых правовых условиях выстраивать конструктивные, основанные на взаимопомощи отношения с местной администрацией, преодолевая тем самым негативные последствия длительного религиозного и гражданского бесправия.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Государственный исторический архив Литвы (ГИАЛ). Ф.378. Оп.1905. Д.352. Л.2.
2. Там же. Л.11.
3. Там же. Л.17.
4. Там же. Л.18.
5. Там же. Л.19.
6. Там же. Л.32–35.
7. Там же. Л.55.
8. Там же. Л.43.
9. Труды съезда старообрядцев всего Северо-Западного, Привислянского и Прибалтийского краёв и других городов Российской Империи, состоявшемся в гор. Вильне 25–27 января 1906 года. Вильна, 1906. С.46–48.
10. ГИАЛ. Ф.378. Оп.1905. Д.352. Л.109–110.



Бендин Александр Юрьевич родился 26 февраля 1956 г. в г. Измаиле Одесской области. В 1982 г. окончил исторический факультет Белорусского государственного университета (Минск). В 1989 г. защитил кандидатскую диссертацию по теме: «Идеологическое воспитание студенчества Белоруссии в 1928–1937 гг.». Доцент кафедры богословия и истории Церкви Института теологии имени святых Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета. В настоящее время является докторантом Санкт-Петербургского института истории РАН и работает над темой диссертации «Проблемы веротерпимости в Северо-Западном крае (1861–1914 гг.)». Один из разделов диссертации посвящён истории взаимоотношений старообрядцев края с властями и Православной Церковью. Этот вопрос рассматривается с точки зрения правового положения старообрядцев в регионе, имевшем свои религиозно-этнические особенности.

По данной проблематике написан ряд статей:

1. Вероисповедная система Российской Империи (конец XIX–начало XX в.) // VII Международные Кирилло-Мефодиевские Чтения, посвящённые Дням славянской письменности и культуры. Минск, 22–24 мая 2001 г. Часть 1. Кн.1. Минск, 2002. С.153–171.
2. Религиозная толерантность в Российской империи как этнообразующий и консолидирующий фактор (вторая половина XIX–начало XX вв.) // Кафоликия: сборник научных статей / под ред. А.В. Данилова. Минск, 2003. С.96–108.
3. Православная Церковь и проблемы формирования русского национального самосознания // VIII Международные Кирилло-Мефодиевские Чтения, посвящённые Дням славянской письменности и культуры. Минск, 23–26 мая 2002 г. В 2 ч. Ч.1. Минск, 2003. С.163–186.
4. Веротерпимость и проблемы национальной политики Российской Империи (вторая половина XIX–начало XX вв.) // Церковно-исторический вестник. №11. Москва, 2004. С.113–137.
5. Владимир Соловьёв о проблемах веротерпимости в Российской Империи // Россия и вселенская Церковь: В.С. Соловьёв и проблемы религиозного и культурного единения человечества М., 2004. С.58–71.
6. С.Н. Булгаков о взаимоотношениях Церкви и государства в России (1902–1918 гг.) // Русское богословие в европейском контексте: Булга-



ков и западная религиозно-философская мысль. М., 2005. С.105–116.

7. Эволюция понятия веротерпимости и Указ 17 апреля 1905 г. // Международный альманах «Исторические записки» / Отделение ист.-филол. наук РАН. Вып.9 (127) / отв. ред. Б.В. Ананьич. М., 2006. С.113–136.
8. Эволюция проблем веротерпимости в Северо-Западном крае Российской Империи (конец XVIII–начало XX вв.) // XII Международные Кирилло-Мефодиевские чтения, посвящённые Дням славянской письменности и культуры (Минск, 24–26 мая 2006 г.): Материалы чтений «Церковь и социальные проблемы современного общества». Минск, 2007. С.128–142.

ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ СТАРООБРЯДЦЕВ В НАЧАЛЕ XX В. (НА ПРИМЕРЕ СИБИРСКИХ БЕЛОКРИНИЦКИХ ОБЩИН)

Н.А. Старухин

Участие старообрядцев в общественно-политической жизни России в начале XX в. всё больше привлекает внимание исследователей (1). Изменившийся в результате революционных событий 1905–1907 гг. курс законодательной политики государства по отношению к старообрядчеству не только существенным образом повлиял на общественную активность движения, но во многом подготовил процесс участия старообрядческих общин и в политических акциях последующего периода. Именно общественно-политическая жизнь становится одной из отличительных черт староверия начала века.

Проблема изучения старообрядческого движения в качестве общественно-политического уже имеет свою, достаточно устоявшуюся, традицию. По мнению Н.Н. Покровского, церковные споры XVII в. практически изначально имели острый политический характер (2). В дореволюционной историографии староверие получило разную оценку. Синодальными историками, как правило, подчёркивалась антигражданская, антигосударственная роль староверия. Если в XVIII в. с подачи идеологов официального православия старообрядцы считались «лютыми неприятелями» государственной власти, то позже старообрядчество оценивалось ими либо как «орудие враждебных России партий», либо как исключительно религиозное движение, не способное выдвигать из своей среды не только политических деятелей, но и адаптировать их идеи (3). Наиболее последовательно оценивается старообрядчество как движение социально-политическое историками демократического направления. А.П. Шапов, положив в основу изучения раскола дифференцированный подход, выделил в нём два начала — «церковное» и гражданское — «противогосударственное» (4). Старообрядчество историк оценивал как «многозначительный» народный протест, прикрываемый «мистико-апокалипсическим символизмом», направленный против петровских реформ, крепостничества, «иноземных» начал русской жизни, против «империи и правительства» (5). Концепция А.П. Шапова получила

дальнейшее развитие в трудах А.С. Пругавина, В.В. Андреева и др. В.В. Андреев, в свою очередь, считал старообрядчество протестом земств против поглощения их прав центральной властью, с активной политической доминантой на отдельных этапах истории староверия (6). В то же время попытки отдельных деятелей демократического направления — А.И. Герцена, Н.П. Огарёва, В.В. Кельсиева — использовать староверов в борьбе с самодержавием, как известно, не увенчались успехом (7). Это ещё раз подтверждает многоплановость церковного конфликта второй половины XVII в. Отметим, что в условиях жесточайших преследований в самом старообрядчестве с момента его идеологического становления получает развитие идея об антихристовой сущности государственной власти. По справедливому выводу Н.С. Гурьяновой, указанная идея послужила для создания ряда своеобразных «политических» концепций староверов, получивших разную степень реализации в их общественной жизни XVII–XVIII вв. (8).

Одна из первых попыток белокриницких старообрядцев заявить о себе на политическом поприще была предпринята на VI Всероссийском съезде в Нижнем Новгороде в августе 1905 г. На съезде планировалось обсудить положение старообрядцев после выхода известного императорского указа 17 апреля 1905 г. о началах веротерпимости. Вопрос был исключён из программы съезда по требованию нижегородского губернатора, но после съезда делегаты на «частном собрании» обсудили его и приняли развёрнутую политическую программу. В опубликованных только через год материалах собрания содержалась довольно жёсткая оценка правительственного курса реформ, их непоследовательность. Заканчивался опубликованный документ призывом к старообрядцам всех согласий к объединению на борьбу за «право» и свободу совести, требованиями проведения правительством широкого круга социально-экономических и политических реформ (9).

Политизация жизни, процесс массового образования партий в стране после 1905 г. так или иначе затронул староверие. Происходит координация идеологии, ведущие согласия в силу ряда причин вырабатывают свою полити-

ческую позицию, своё отношение к тому или иному партийному движению. В идеологии, как можно заметить в отдельных серьёзных работах и публикациях, прослеживается определённая связь с ранним славянофильством и почвенничеством (10). Отстаивая организационную и идейную самобытность, лидеры белокрыницких общин подчёркнуто пытаются дистанцироваться как от «левых», так и «правых» партий. В одном из нижегородских белокрыницких журналов за 1906 г., выразившем в тот период интересы столичных белокрыницких общин в целом, был сделан подробный разбор партийных программ правых, черносотенных партий. Автор статьи В.Е. Вольский, скорее всего, связанный с торгово-промышленным капиталом, определял старообрядчество как организацию «религиозно-церковную», члены которой не могли принимать участия ни в партийной деятельности, ни в политической борьбе, поскольку старообрядчество включало в себя различные элементы «умственного и социально-экономического положения». Тем не менее, автор не отрицал возможности отдельных старообрядцев как представителей определённых групп или классов отстаивать свои экономические интересы, если это не противоречило «сущности религии» (11). Старообрядческое духовенство — «клир», по мнению В.Е. Вольского, однозначно должен был быть беспартийным (12). На прошедшем с 30 января по 1 февраля 1912 г. Всероссийском съезде старообрядцев видный представитель московской буржуазии и общественный деятель белокрыницких П.П. Рябушинский справедливо указывал на разноплановый партийный состав в старообрядческой среде. Как известно, самому П.П. Рябушинскому принадлежала ведущая роль в организации одной из крупнейших партий делового мира — торгово-промышленной, созданной в 1905 г. Деятельное участие П.П. Рябушинский принимал и в умеренно-прогрессивной партии, созданной в то же время (13). Известно, что в III и IV Государственные Думы депутаты-старообрядцы входили от разных партий (14). Отмеченные положения подтверждают выводы историографии советского периода о социальной неоднородности староверия, борьбы в нём разных группировок. Указывают они и на противоречия между духовенством и мирянами на рубеже XIX–XX вв., связанные, прежде всего, с созданием массовых общественных организаций в белокрыницком согласии и ведущей роли в них мирян.

Новый этап в политической деятельности старообрядческих общин связан с революционными событиями 1917 г. 5 марта 1917 г. в Политехническом музее московские старооб-

рядцы проведут «политическое» собрание, в котором скоординируют свою позицию после совершившегося «государственного переворота». Ведущая роль на собрании принадлежала деятелям белокрыницкого согласия (15). Говорилось, что над монархическим режимом, «душившим всё живое», «свершился справедливый суд Божий». Легитимным признавалось новое правительство — созданное «народной волей». Собрание московских старообрядцев санкционировало создание политических организаций в старообрядчестве, хотя и оговорилось, что принять участие в них можно в частном порядке, как «живым членам государственного организма» (16). По мнению участников собрания, именно революционная смена власти подтолкнула староверов к политической деятельности и «строительству государственной жизни». Развитие государственной жизни не просто добровольное желание староверов, но, как отмечается в источнике, — их «священный долг». 14 марта на очередном организационном совещании московские староверы — поморцы, беглопоповцы и представители белокрыницкого согласия — обсудили вопрос о государственной форме правления. На этом же совещании для разработки политической программы старообрядцев был избран Исполнительный комитет представителями белокрыницкого, беглопоповского и поморского согласий. Вскоре Исполнительным комитетом была подготовлена «Политическая программа старообрядцев всех согласий», одобренная прошедшими в мае того же года поморскими и белокрыницкими всероссийскими съездами. Программа включала 9 вопросов: о форме государственного правления, территориальной целостности России, отношении к войне, подготовке к Учредительному собранию, уравнении в правах всех вероисповеданий, просвещении и образовании, земле, о конфискованном у старообрядцев в разное время имуществе (последний вопрос остаётся актуальным для белокрыницких общин и в последнее время). Показателен, с точки зрения внутренних, идейных установок староверов, вопрос о форме государственного правления, включённый первым пунктом в программу. В частности, в нём говорилось, что народ должен сам избирать своё правительство, верховный представитель власти обязательно должен быть «представителем христианского исповедания». Не менее интересна и показательна ссылка на подобный порядок управления «в старину» в Новгороде. Обязательным требованием для выбираемых в Учредительное собрание депутатов-старообрядцев являлось знакомство не только с нуждами самих старообрядцев, но и «общегосударственными вопросами». Для решения земельного

вопроса предлагалось создание государственного земельного фонда, образованного за счёт «отчуждения» государственных, удельных, бывших кабинетских и жалованных, церковных и монастырских земель (последним предлагалось оставить такое количество земли, какое монахи могли бы обработать своим личным трудом). Конфискации не должны были подлежать земли крестьян и крестьянских обществ, приобретённые через Крестьянский банк или другие «кредитные учреждения». Земли крупных землевладельцев должны были отчуждаться «по справедливой» (не рыночной) цене. Кроме того, в программе высказывалась поддержка Временному правительству, необходимость ведения войны «до победного конца» и т.д. (17). Статус «политических» получили 18-й и 19-й съезды – последние всероссийские съезды в белокриницком согласии, состоявшиеся в мае и августе 1917 г. В пространной речи на 19-м съезде – «совещании» П.П. Рябушинский призвал «общими усилиями положить предел блужданиям власти и всего народа» (18). Как говорилось выше, предполагалось создание центральных выборных органов, координирующих политическую деятельность старообрядцев. После октября 1917 г. их деятельность будет перенесена в региональные старообрядческие центры.

Своё влияние события в центре страны оказали и на сибирские старообрядческие общины. Уже 5 марта 1917 г. с амвона в поддержку Временного правительства выступит настоятель томской белокриницкой церкви о. Трифон Сухов, будущий епископ Томско-Алтайской епархии (18). 16 марта в Барнауле состоялся съезд благочинных (старших) священников Томско-Алтайской епархии, на котором решили обратиться ко всем священникам епархии с «разъяснением» о создавшемся положении. Епархиальное духовенство должно было разъяснять прихожанам, чтобы они «... соблюдали спокойствие, подчиняясь безпрекословно Временному Правительству, помогая ему во всем на благо Родины» (19). Рекомендовалось, чтобы на предполагаемых выборах прихожане отдавали свои голоса «народному правительству», «за образ правления демократической республики» (20). Для Сибири, со своей спецификой, характерна также полемика, борьба за умы между старообрядческими лидерами и представителями различных, прежде всего, радикальных партий. Известно, что членом «Союза русского народа» был первый председатель церковного совета Новониколаевской белокриницкой общины купец К.А. Поляков (21). Достаточным влиянием в Новониколаевске пользовался член местной белокриницкой общины Т.А. Чернышев, близ-

кий по взглядам к известному столичному апологетическому писателю и общественному деятелю Ф.Е. Мельникову (22). Но наибольшее влияние среди крестьянского, и, видимо, старообрядческого населения в Сибири в этот период имели эсеры (23). Частично перипетии этой борьбы нашли отражение и в столичной старообрядческой прессе (24). Один из активных общественных деятелей Томско-Алтайской белокриницкой епархии о. Даниил Суворов был вынужден публично возражать члену исполнительного комитета Барнаульского уездного совета крестьянских депутатов А. Шапошникову в связи с опубликованной последним в одной из местных газет информации о якобы имевших место фактах полного принятия эсеровской программы на сибирских крестьянских съездах. О. Даниил писал, что, например, на Алтае (Барнаульский и Бийский уезды) о партии эсеров в большинстве сёл «совершенно не знают». Принципиальные расхождения о. Даниилу виделись и в программах деятельности старообрядцев и эсеровской партии, дававшей крестьянству, по его мнению, лишь «обманные обещания». О. Даниил аргументировал свою точку зрения тем, что старообрядчество «не создает широковещательных программ», «идет тихо, но упорно, по пути мирного преуспения»; что «лучше не обещать, нежели обещавши не дать, а так и будет с социалистами-революционерами и их черновской программой» (25).

Одной из серьёзных политических акций этого периода стал прошедший в Барнауле 20–24 июля 1917 г. краевой съезд старообрядцев белокриницкого, часовенного, поморского согласий, беглопоповцев. Инициатором проведения съезда выступила Барнаульская белокриницкая община (26). Несмотря на противоречия, характерные для крестьянских съездов, проходивших в этот период, представители старообрядческих обществ приняли решения по вопросам о государственном строе, отношении к войне, земле, «займе свободы». Один из основных вопросов съезда – предстоящие выборы в Учредительное собрание (27).

Попытки занять своё место сибирскими старообрядцами в общественно-политической жизни страны наблюдаются в 1918–1919 гг. После прихода к власти большевиков одним из основных пунктов общественно-политической деятельности старообрядчества становится Барнаул – крупнейший центр сибирского старообрядчества. В решениях съездов, безусловно, прослеживается влияние разработанных политических программ московских старообрядцев. К примеру, прошедший в сентябре 1918 г. барнаульский белокриницкий епархиальный съезд, заслушав доклад перебрывшего-

ся к этому времени из Москвы в Барнаул и ставшего членом Сибирской Областной Думы Ф.Е. Мельникова, принял резолюцию с уже известными лозунгами: о «возрождении великой неделимой и независимой России»; содействию «доведения» войны с Германией «до победоносного конца» (28). Декларировалась полная поддержка Думы, но с условием — действия её не должны были противоречить двум первым пунктам резолюции. Объявлялось о начале работы к предстоящим выборам во все-русские и «всесибирские» учредительные собрания, для чего организаторы съезда сформировали и центральный исполнительный орган старообрядцев всех согласий. Для более успешной работы разработали и приняли положение о «Политическом объединении сибирских старообрядцев всех согласий» (29). Надо сказать, что инициативы барнаульской белокрыницкой общины распространяются и на соседние губернии. Прошедший в декабре 1918 г. в с. Окунево Тобольской губернии съезд «старообрядцев всех согласий» признал барнаульский исполнительный комитет центральным органом «всех сибирских староверов». Съезд избрал исполнительный комитет, разработал «Положение политического объединения старообрядчества всех согласий Тобольской губернии» (30).

В это же время в белокрыницком согласии делаются попытки законодательно пересмотреть и закрепить положение старообрядческой церкви — что не удалось сделать до революции. В июне 1919 г. на епархиальном съезде в Барнауле принимается «Временное положение о древлеправославной церкви». В документе делается попытка изменить наименование церкви с навязанного властями «Белокрыницкая иерархия», на «Древлеправославная» (последнее, как считали организаторы съезда, более отвечало «духу» старообрядчества). В законопроекте много внимания уделяется проблеме взаимоотношения между церковью и государственной властью — чётко прослеживается стремление сохранить независимость старообрядческой церковной организации от любого вмешательства властей. Особенностью этого периода является рассмотрение проблем, связанных с объединением старообрядчества, и «культурно-просветительских» вопросов, необходимых, как считали лидеры съезда, для национального возрождения России (31). В указанный период, как и во всякую переломную эпоху, старообрядческая идеология, в том числе в белокрыницком согласии, приобретает традиционную эсхатологическую окраску (32). Подобный процесс литературного творчества староверия продолжается на рубеже 1920–1930-х годов, в последующие эта-

пы российской истории, но это представляет собой отдельную тему исследования (33).

Общественно-политическая активность старообрядческих общин, санкционированная законодательными актами и революционными событиями в начале XX в., во многом явилась следствием внутреннего развития старообрядчества. Öffentlich-политическая деятельность в разной степени затронула отдельные старообрядческие согласия, отдельных её представителей. В общественно-политических акциях, идеологии согласий, прежде всего, белокрыницкого, достаточно последовательно прослеживается влияние торгово-промышленного капитала, прогрессивной старообрядческой интеллигенции, крестьянства; борьба традиционного мировоззрения и новых идейных установок староверия. Указанные процессы в очередной раз демонстрируют всю глубину и сложность церковного конфликта второй половины XVII столетия, в результате которого получило развитие старообрядчество.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Поздеева И.В. Русское старообрядчество и Москва в начале XX вв. // Мир старообрядчества. Вып.2. М., 1995. С.34–36; Кремлева И.А. Старообрядчество // Русские. М., 1997. С.721; Клюкина Ю.В. Старообрядцы и политические партии (1905–1917) // Проблемы истории России. Вып.5: На перекрёстках эпох и традиций: Сб. науч. тр. Екатеринбург, 2003. С.327–349; Селезнёв Ф. Старообрядческое купечество и политические партии // Старообрядец. 2007. №40. С.1, 15, 19.
2. Покровский Н.Н. Пути изучения старообрядчества российскими исследователями // Археографический ежегодник за 1998 год. М., 1999. С.4.
3. Смирнов П.С. История русского раскола старообрядства. СПб., 1895. С.6.
4. Шапов А.П. Русский раскол старообрядства, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII веке и в первой половине XVIII в. // Соч. в 3 т. СПб., 1906. Т.1. С.173.
5. Там же.
6. Андреев В.В. Раскол и его значение в русской народной русской истории: Исторический очерк. СПб., 1870. С.V–VIII.
7. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. М., 1995. С.17.
8. Гурьянова Н.С. Крестьянский антимоноархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск, 1988. С.60.

9. Старообрядец. 1906. №6. С.694–717; №7. С.814–834; Ключкина Ю.В. Указ. соч. С.327; Селезнёв Ф. Указ. соч. С.15.
10. Кириллов И.А. Правда старой веры. М., 1916; Церковь. 1914. №5. С.110–111.
11. Вольский В.Е. О поползновении некоторых партий на старообрядчество // Старообрядец. 1906. №10. С.1158–1163.
12. Там же. С.1163.
13. Партии российских промышленников и предпринимателей: Документы и материалы. 1905–1906 гг. М., 2004. С.14–17.
14. Церковь. 1908. №16. С.555; Ключкина Ю.В. Указ. соч. С.331–332.
15. Слово церкви. 1917. №10–11. С.197–198.
16. Там же. С.197.
17. Там же. 1917. №23. С.418–419; Ключкина Ю.В. Указ. соч. С.333–334.
18. Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул, 1999. С.425.
19. Слово церкви. 1917. №17. С.317.
20. Там же. С.317–318.
21. Ключкина Ю.В. Указ. соч. С.346. Сн. 41; Скубневский В.А., Старцев А.В., Гончаров Ю.М. Предприниматели Алтая (1861–1917): Энциклопедия предпринимательства. Барнаул, 1996. С.80. В указанных работах К.А. Поляков ошибочно назван «старостой». Ср.: ГАНУ. Ф.73. Оп.1. Д.17. Л.10.
22. Мельников Ф.Е. Указ. соч. С.477; Старообрядчество: Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С.167–168.
23. Шиловский М.В. Вопросы государственного переустройства в деятельности крестьянских съездов в Сибири (март–декабрь 1917г.) // Сибирь в XVII–XX веках: демографические процессы и общественно-политическая мысль. Новосибирск, 2006. С.115.
24. Слово церкви. 1917. №43. С.712–713.
25. Там же. С.713.
26. ЦХАФ АК. Ф.135. Оп.1. Д.28. Л.1–7.
27. Шиловский М.В. Указ. соч. С.113–116; Старухин Н.А. Белокриницкое согласие на Алтае: Барнаульская Крестовоздвиженская церковь // Старообрядчество: история и культура. Барнаул, 1999. С.97–98.
28. Сибирский старообрядец. 1918. №1. С.7.
29. Там же. С.8–9.
30. Там же. 1919. №8. С.14–15.
31. Там же. №13. С.1–6.
32. Там же. №14. С.1–5; 1918. №1. С.6–8.
33. Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. Новосибирск, 1999. С.12.

Старухин Николай Алексеевич родился 17 мая 1969 г. в п. Западный Усть-Калманского района Алтайского края. В 1994 г. окончил Барнаульский государственный педагогический университет. Работает на кафедре истории и политологии Новосибирского государственного технического университета (НГТУ). В круг научных интересов входит изучение истории старообрядчества и старообрядческих согласий Алтая на рубеже XIX–XX вв., их рукописная традиция; история и книжность белокриницких общин Западной Сибири. Принимал участие в работе конференций «Старообрядчество: история, культура, современность» (1998, 2005, 2007).



Основными работами по теме «старообрядчество»:

1. Старообрядчество // Энциклопедия Алтая. Т.2. Барнаул, 1996. С.343–344.
2. Организация и деятельность противораскольнического братства св. Димитрия митрополита Ростовского (1884–1885) // Алтайский сборник. Вып. XVIII. Барнаул, 1997. С.58–63.
3. Материалы по истории Крестовоздвиженской старообрядческой церкви (обзор фонда 135 ЦХАФ АК) // Гуляевские чтения: Материалы первой, второй и третьей историко-архивных конференций. Барнаул, 1998. С.292–298.
4. К вопросу об истории отношения старообрядчества к государственной власти на примере общин Алтая в 1917–1920 гг. // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1998. С.37–38 (совместно с Инговатовым В.Ю.).
5. Белокриницкое согласие на Алтае: Барнаульская Крестовоздвиженская церковь // Старообрядчество: история и культура. Барнаул, 1999. С.93–103.
6. Старообрядчество Алтая: исторический очерк // Старообрядчество: история, культура, современность. Т.1. М., 2005. С.328–332.
7. Белокриницкие общины Томской губернии: проблемы церковной организации и управления (вторая половина XIX в.) // Вестник НГУ. Т.5. Вып.1 (доп.). Новосибирск, 2006. С.113–118.
8. Новые источники по истории белокриницких общин Томско-Алтайской епархии // Общественное сознание населения России по отечественным нарративным источникам XVI–XX вв. Новосибирск, 2006. С.262–281.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ БОРЬБА ВОКРУГ ЗАКОНОПРОЕКТА О СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ОБЩИНАХ (1905–1914)

Ф.А. Селезнёв

19 апреля 1905 г. государь император Николай II изволил начертать в своём дневнике: «Христосовался со старообрядцами» (1). Эта краткая запись ознаменовала начало новой эпохи в истории Древлеправославного христианства. Накануне, 16 апреля 1905 г., в Страстную субботу, по распоряжению государя были распечатаны алтари в храмах Рогожского кладбища и разрешено там богослужение. А 17 апреля 1905 г., в Светлое Христово воскресенье Николай II подписал указ, который позволял существование старообрядческих общин как юридических лиц со своим движимым и недвижимым имуществом.

Для рассмотрения соответствующих указу 17 апреля законопроектов было создано Особое совещание во главе с графом А.П. Игнатьевым. В него вошли и представители старообрядцев. Более того, Игнатьев предложил старообрядцам самим разработать устав своих общин для последующего утверждения правительством.

Положение о церковноприходской старообрядческой общине было подробно обсуждено на VI всероссийском съезде старообрядцев (поповцев Белокриницкой иерархии, или, как их часто называли, «австрийского согласия») в Нижнем Новгороде в августе 1905 г. Вниманию съезда было предложено 7 проектов (в том числе епископа Иннокентия, а также начётчиков Ф.Е. Мельникова и В.Е. Макарова). Вокруг многих пунктов проектов разгорелись жаркие споры. Они явились следствием борьбы трёх основных сил внутри старообрядчества Белокриницкой иерархии: попечителей, духовенства и начётчиков. Попечители (богатые купцы во главе с нижегородским пароходчиком Д.В. Сироткиным) являлись организаторами всероссийских старообрядческих съездов. В эпоху, когда белокриницкое духовенство не признавалось и преследовалось властями, съезды играли главную роль в церковно-общественной жизни «австрийского согласия». Но и после снятия в 1905 г. религиозных ограничений руководство съездами не собиралось уступать своего лидерства Освященному собору во главе с архиепископом Иоанном. Что касается начётчиков (мирян, допущенных к чтению религиозных текстов в церкви или на дому у верующих), то в старообрядчестве им принадле-

жала особая роль. Начётчики вели диспуты с миссионерами «господствующей церкви», выступали как авторы религиозно-публицистических сочинений, просветители и пропагандисты. Они являлись интеллигенцией старообрядчества и, как правило, были негативно настроены по отношению к светским и духовным властям. Начётчики (за небольшими исключениями, например, в лице лояльного к самодержавию М.И. Бриллиантова, близкого друга Д.В. Сироткина) представляли левое крыло старообрядчества. Некоторые из них открыто сочувствовали общероссийским левым партиям. Попечители в целом придерживались октябристской ориентации. Духовенство, как правило, занимало умеренно-консервативные позиции (хотя отдельные его представители, вроде епископа Нижегородского и Костромского Иннокентия, явно симпатизировали кадетам и левым).

В 1905–1912 гг. между духовенством и попечителями шло упорное противоборство. Начётчики в нём также участвовали, примыкая то к той, то к другой стороне. Так, на VI съезде по самому острому на тот момент вопросу – по поводу характера допуска женщин на приходские собрания – попечители и начётчики (Д.В. Сироткин, М.И. Бриллиантов, В.Е. Макаров, И.К. Перетрухин) высказались за предоставление права голоса на собраниях всем совершеннолетним женщинам. Архиереи (архиепископ Иоанн, епископ Уральский Арсений, епископ Нижегородский и Костромской Иннокентий) и священники соглашались допускать на приходские собрания с правом голоса только вдов и известных благотворительниц (2).

После жарких дебатов VI съезд всё-таки пришёл к общему мнению, выработав в главных основаниях «Положение о церковноприходской общине». Для его доработки была создана комиссия во главе с автором одного из проектов, начётчиком Ф.Е. Мельниковым. Затем этот документ Советом съездов был передан, во-первых, в комиссию графа А.П. Игнатьева, а, во-вторых, премьеру С.Ю. Витте. На основе этого проекта Департамент общих дел МВД выработал правительственный законопроект, предназначенный для внесения в Государственную Думу. Однако в июле 1906 г. I Дума была распущена. Теперь дело откладывалось до новых выборов. Старообрядцы, однако, уже устали ждать. И вот Сироткин на

следующем (VII) Всероссийском съезде (август 1906 г., Нижний Новгород) предложил послать телеграмму вступившему в должность премьер-министра Столыпину, чтобы «Положение о старообрядческих общинах» было издано до созыва новой Думы, царским указом. Съезд поддержал Дмитрия Васильевича, и соответствующая телеграмма была послана. Столыпин быстро откликнулся на просьбу старообрядцев. 17 октября 1906 г. был издан Указ Николая II Сенату о введении в действие «Правил о порядке устройства последователями старообрядческих согласий общин, а также правах и обязанностях сих лиц». Правила были изданы на основании 87 статьи Основных законов Российской Империи. Это означало, что они будут действовать до одобрения (или отклонения) Государственной Думой и Государственным советом соответствующего указа законопроекта. Такой законопроект был внесён правительством П.А. Столыпина в Государственную Думу 20 февраля 1907 г.

Однако содержание Указа 17 октября 1906 г., вполне устроившее старообрядческую буржуазию, далеко не удовлетворило священнослужителей и начётчиков. По их инициативе 15–17 мая 1907 г. в Москве на Рогожском кладбище состоялся III чрезвычайный съезд старообрядцев (Белокриницкой иерархии). Он высказался за то, чтобы из правительственного законопроекта были убраны статьи о собраниях, советах, духовных лицах, настоятелях и наставниках общины, как относящиеся к её внутреннему распорядку. А правила последнего, по мнению Съезда, должны были устанавливаться не государством, а властью старообрядческих иерархов и съездами старообрядцев. Кроме того, в оставшиеся статьи правительственного законопроекта III чрезвычайный съезд предлагал внести следующие изменения:

- снизить минимально необходимое число учредителей общины с 50 до 10 человек;
- лишить администрацию права закрывать общину;
- не вменять ведение метрических книг в обязанность старообрядческим священникам.

Вопрос о метрических книгах оказался самым болезненным. Он обнажил все противоречия между духовенством и попечителями и привёл к острому конфликту между ними.

Сами метрические книги для регистрации рождений, смертей и браков старообрядцев появились по закону 1874 г. и заполнялись полицией, что само по себе претило религиозному чувству старообрядцев. Кроме того, вступающие в брак должны были доказать своё состояние в старообрядчестве от рождения, что было хлопотно и унижительно. В силу этого старообрядцы, как правило, избегали офици-

альной регистрации своих браков. Между тем только занесённый в метрическую книгу акт мог повлечь за собой гражданские последствия, в том числе имущественные. Это создавало большие неудобства для предпринимателей-старообрядцев. Поэтому они через Совет съездов неоднократно обращались к правительству с просьбой передать ведение метрических книг старообрядческим священникам. Но, как оказалось, теперь старообрядческое духовенство не желало брать на себя ведение метрических книг, поскольку это налагало на него ответственность перед государством и ставило под контроль администрации. Это и было заявлено на III чрезвычайном съезде.

Как только этот съезд (собравшийся вопреки воле председателя Совета съездов Д.В. Сироткина) принял своё постановление о метриках, Дмитрий Васильевич покинул заседание и вообще уехал из Москвы. А уполномоченные съезда передали исправленный проект закона с объяснительной запиской в вероисповедную комиссию II Государственной Думы.

Однако Сироткин не собирался так просто уступать. Тем более что II Государственная Дума была вскоре распущена, и её труды остались без последствий. На VIII съезде старообрядцев (состоявшемся в Нижнем Новгороде 2–5 августа 1907 г.) Дмитрий Васильевич (как утверждали его противники) «несмотря на то, что в порядке дня совсем отсутствовал вопрос о законопроекте об общинах, насильственно поставил его на очередь и при помощи недопустимых ни в каком порядочном собрании приёмов, большинством 54 против 37, перерешил постановления» московского съезда (3). Это не значит, что все предложения III чрезвычайного съезда были отвергнуты. Наоборот, VIII съезд после повторного постатейного обсуждения правительственного законопроекта в основном согласился с поправками московского съезда. Но в вопросе о метриках «нижегородский» вариант принципиально отличался от «московского» и сильно походил на правительственный. Если московский съезд внёс поправку, дающую старообрядческой общине право отказаться от ведения метрических книг, передав их заполнение волостному правлению или городской управе, то «нижегородский» вариант, наоборот, делал ведение метрик обязательным для общины. Правда, по предложению нижегородского съезда, вести их могли бы не только «духовные лица, настоятели и наставники старообрядческих общин», как это предусматривал проект МВД, но и «особые лица», специально выбранные для этого общиной. А духовным лицам и наставникам поручалось лишь скреплять их записи своей подписью. Но при этом старообрядческие духовные

лица, как и хотело правительство, отвечали перед законом за неправильное ведение книг и могли подвергаться соответствующим взысканиям (4). Далее проект закона о старообрядческих общинах, одобренный VIII съездом, с подачи Д.В. Сироткина был внесён в соответствующую комиссию III Государственной Думы как выражающий пожелания всех старообрядцев. (Думская комиссия по старообрядческим вопросам во главе с кадетом В.А. Карауловым была избрана 4 декабря 1907 г.) (5). Оппоненты Сироткина запротестовали. Московское Братство Честного и Животворящего Креста Господня (где главную роль играли начётчики) поспешило ознакомить Караулова и других членов старообрядческой комиссии с постановлениями чрезвычайного московского съезда.

Между тем беспоповцы Преображенского кладбища также решили примкнуть к постановлениям III чрезвычайного съезда (6). Это полностью меняло расклад сил. Обеспокоенный Сироткин 5 января 1908 г. вместе со своим ближайшим соратником М.И. Бриллиантовым явился на Преображенское кладбище, где как раз шло совещание беспоповцев при участии членов парламентской старообрядческой комиссии В.А. Караулова и А.И. Гучкова. Сироткин и Бриллиантов начали уговаривать беспоповцев не входить в думскую комиссию с заявлением о присоединении к решениям III чрезвычайного съезда, а поддержать нижегородский проект. Причём и в него Сироткин был готов внести изменения, лишь бы беспоповцы не входили с отдельным представлением в Государственную Думу. В результате совещание на Преображенском кладбище постановило, что для беспоповцев метрические книги ведутся в общественных и государственных учреждениях, а для поповцев — самими старообрядческими общинами, как и хотел Сироткин. Кроме того, по желанию Сироткина совещание внесло в проект закона пункт об учреждении постоянного «Совета съезда общин», который бы представлял все направления старообрядчества перед правительством.

Появление этого нового пункта можно объяснить тем, что Совет съездов старообрядцев, возглавлявшийся Сироткиным, в это время находился в состоянии конфликта с верхами духовенства Белокриницкой иерархии. Авторитет Совета съездов поэтому упал. Но преобразование Совета съездов, фактически собиравшего только поповцев «австрийского согласия», в Совет съездов общин всех толков сделало бы Дмитрия Васильевича общероссийским вождём старообрядчества и поставило бы его над архиереями. Поэтому противники честолюбивого нижегородского купца сразу за-

били тревогу. Они увидели в «этой затее» давнишнее желание Сироткина «создать в старообрядчестве нечто вроде Синода», захватить «под шумок» власть «обер-прокурора» и дать «тёпленькое местечко своему протезе» Бриллиантову (7). Тут же собрались на совещание архиереи Белокриницкой иерархии во главе с архиепископом Московским Иоанном, которые единогласно осудили «единоличные действия» Сироткина и Бриллиантова, «выдающих свои желания за мнение старообрядчества». Одновременно участники совещания присоединились к решениям III чрезвычайного съезда по проекту закона о старообрядческих общинах. Совещание избрало епископа Рязанского и Юрьевского Александра для передачи в думскую комиссию соответствующей докладной записки (8).

С Сироткиным же архиереи теперь не желали иметь никаких дел. 27 июня 1908 г. на Освященном Соборе в Москве архиепископ Иоанн, в ответ на прошение М.И. Бриллиантова прислать депутатов Собора на IX старообрядческий съезд, ответил: «Собор не посылает к вам депутатов и вас не приглашает». Обосновал своё решение владыка так: «ваши председатели и деятели — бритые и не соблюдают постов» (9).

Конечно, причина конфликта заключалась не только в том, что, скажем, товарищ председателя Совета съездов П.П. Рябушинский, известный предприниматель и европейски образованный человек, брил бороду, оставляя от неё только небольшой клинышек. Вопрос о бритые играл роль предлога. Газета «Нижегородский листок» по этому поводу писала: «съездам противопоставляются соборы. По-видимому, этой борьбой объясняется и поход против „брадобрицев“, какими именно и являются те сильные люди в старообрядчестве, которые имели голос при прежних порядках» (когда они опекали гонимое властями духовенство) (10). Но теперь духовенство хотело освободиться от этой опеки. Его настроение на Освященном Соборе в июне 1908 г. священник Алексей Калягин выразил так: «Съезды — случайное явление в жизни. Их задачи теперь выполняет Освященный Собор» (11). Противники съездов утверждали, что «теперешние съезды — это группа купцов и богатеев, приехавших на ярмарку; группа капиталистов, которые ради честолюбия хотят играть роль руководителей старообрядчества» (12). «К чему решать или лучше перерешать вопросы съехавшимся на Нижегородскую ярмарку торговцам, когда они уже получили известную форму постановлениями всей Церкви в лице Собора?» — вопрошал журнал «Старообрядцы» (13).

И всё-таки епископ Иннокентий и не-

сколько священников, участвовавших в Освященном Соборе, удостоили своим присутствием следующий, IX, съезд старообрядцев (Нижний Новгород, 2–5 августа 1908 г.). Однако оппоненты Сироткина прибыли на съезд не просто так. Они желали добиться своего в вопросе о метрических книгах. Они предложили своего рода «нулевой» вариант: вновь постатейно обсудить правительственный законопроект о старообрядческих общинах без учёта решений как III чрезвычайного, так и VIII съездов. Конечно, это не устраивало Сироткина, — велика была опасность, что пройдут поправки, его не удовлетворявшие, в частности, в вопросе о метриках. Но и прямо отвергнуть эту идею он не мог, опасаясь обвинений в диктаторстве и непочтении к духовенству. Тогда «хитрый Митрий», как его называли на Волге, для видимости пошёл на компромисс. Он согласился с новым пересмотром законопроекта, но убедил делегатов не вносить изменения прямо на съезде, а выбрать для этого особую комиссию. В комиссию же вошли в полном составе и члены Совета съезда во главе с самим Д.В. Сироткиным. Таким образом, он мог заблокировать все нежелательные изменения. В итоге всех согласований в вопросе о метриках Сироткин добился, чего хотел. Данный раздел законопроекта был отредактирован Старообрядческой комиссией Государственной Думы в соответствии с пожеланиями нижегородского купца и других попечителей: у поповцев запись актов гражданского состояния велась общиной, беспоповцы имели право передать ведение метрик городским управам и волостным правлениям. Старообрядческая комиссия удовлетворила и главное требование древлеправославного духовенства. Её представителей она предложила именовать «священнослужителями по старообрядчеству, именующимися иерархическими по старообрядчеству наименованиями». До этого старообрядческих духовных лиц государство не признавало священнослужителями, а архиереям Белокрыницкой иерархии не разрешалось называть себя «епископами» и «архиепископами» (14).

Старообрядческая комиссия пошла на встречу и пожеланиям начётчиков. Их позиция нашла отражение в докладной записке Братства Честного и Животворящего Креста Господня. Ключевым пунктом в ней было предоставление древлеправославным христианам свободы проповеди своего учения в старообрядческой среде (свобода религиозной пропаганды) (15). Для этого требовалось отменить ст.4 ч.1 тома II Свода законов, дававшего право миссионерской деятельности только Православной Церкви. Естественно, это должно было встретить сопротивление православного

духовенства и правительства. Тем не менее Старообрядческая комиссия внесла в законопроект поправку, в целом соответствующую (хотя и не в такой резкой форме) указанному пожеланию Братства Честного и Животворящего Креста. Это было вполне естественно, учитывая состав комиссии. Её членами являлись конституционные демократы В.А. Караулов (председатель) и В.А. Маклаков, октябристы А.И. Звегинцев (товарищ председателя), А.И. Гучков, П.В. Каменский, И.Л. Спирин, Ф.Н. Плевако, Е.И. Тихонов, умеренно правые Д.П. Гулькин, Н.С. Балалаев, М.К. Ермолаев, епископ Евлогий, правые С.Н. Клочков, Г.А. Шечков, А.А. Златомрежев, трудовик И.Л. Мерзляков. Как видим, большинство в комиссии составляли октябристы, а их партия имела со старообрядцами давние связи (16). Кроме того, сам лидер октябристов, А.И. Гучков, происходил из влиятельного купеческого рода беспоповцев-федосеевцев. Правда, в 1850-е годы Гучковы перешли сначала в единоверие, а потом и в православие (17). Но симпатии к старообрядцам и стремление им помочь октябристский вождь сохранил. По его инициативе во время Русско-японской войны разрешено было допускать старообрядческих священников в госпитали для духовной поддержки умирающих солдат-старообрядцев (18). Чтобы старообрядцы непосредственно могли участвовать в работе над законом, фракция Гучкова ввела в состав комиссии двух своих членов, исповедовавших древлеправославную веру: крестьянина-торговца И.Л. Спирина и тёрского казака Е.И. Тихонова. Единственный в комиссии трудовик, вятский крестьянин И.Л. Мерзляков, также был старообрядцем. Умеренно-правые, для которых равно важны были как поддержка православного духовенства, так и симпатии крестьян-староверов, направили в думскую комиссию двух священнослужителей — епископа Евлогия и Н.С. Балалаева — и двух приверженцев древлеправославного христианства — крестьян-черносотенцев Д.П. Гулькина и М.К. Ермолаева. Во фракции народной свободы старообрядцев не было. Однако кадеты были принципиальными сторонниками религиозной свободы и противниками правительства. Поэтому они одобрительно отнеслись к либеральной правке старообрядческого законопроекта в пику властям и господствующей Церкви. И лишь фракция правых, направив в комиссию православного миссионера (С.Н. Клочков) и священника (А.А. Златомрежев), показала, что не желает либерализации правительственного законопроекта. Однако правые в комиссии погоду не делали. Поэтому вопреки их сопротивлению в законопроект были внесены крупные и принципиальные поправки. Две из них

(о свободном проповедовании своей веры и признании старообрядческих духовных лиц священниками) мы уже назвали. Кроме того, важная поправка вносилась в ст.4. Она снижала минимально необходимое число учредителей общины с 50 до 12 человек. Комиссия также высказалась за явочный порядок регистрации общин. Причём они должны были регистрироваться не в губернском правлении, а в особом присутствии по обществам и союзам. Духовные лица и старосты старообрядческих общин согласно поправке комиссии должны были не «утверждаться», а лишь регистрироваться губернским правлением. Сокращено было число поводов отказа от регистрации. Так, комиссия вычеркнула из отрицательных условий, препятствующих регистрации старообрядческих духовных лиц, исключение из состава своего сословия.

Доклад председателя Старообрядческой комиссии В.А. Караулова об этих изменениях был заслушан Государственной Думой 12 мая 1909 г. Поскольку рассматриваемый законопроект напрямую касался и интересов господствующей Церкви, то следом слово предоставили председателю думской Комиссии по делам Православной Церкви В.Н. Львову. Львов одобрил правительственный законопроект, но высказался против поправок, внесённых в него Старообрядческой комиссией. Он заявил, что право проповедования, внесённое Старообрядческой комиссией в закон, — это, по сути, право религиозной пропаганды, которое может быть только у господствующей Церкви. Он также высказался против узаконения старообрядческих иерархических наименований, поскольку они совпадают с таковыми в господствующей Церкви, а «с точки зрения государственности, находящейся в союзе с Православной Церковью, говорить об узаконении той иерархии, которая оспаривает права иерархии Православной Церкви, нет возможности». Наконец, председатель Комиссии по делам Православной Церкви высказался и против явочного порядка регистрации старообрядческих общин, так как «многие согласия настолько уклонились от основного понятия старообрядчества, что уже совершенно приблизились к сектанству», а «где так обстоит дело, явочный порядок невозможен, а возможен только разрешительный» (19).

Схожую позицию занял говоривший от имени правительства заместитель Столыпина по МВД С.Е. Крыжановский. Он заявил, что старообрядцы «всегда были верными сынами России» и поэтому правительство относится с величайшим вниманием к их нуждам. Здесь Крыжановский напомнил о правительственных мерах помощи возвращающимся на родину за-

рубежным старообрядцам и о наделении их землёй. Соответственно «при рассмотрении настоящего законопроекта в комиссии правительство шло навстречу всем пожеланиям, имеющим целью расширить и упрочить права и положение как старообрядцев, так и старообрядческих общин». В этом направлении правительство «шло до предела, преступить который не может по соображениям, вытекающим из отношения российского государства к Православной Церкви и высших интересов государственного и общественного порядка». В связи с этим Крыжановский обозначил два основных «разномыслия» между правительством и думской комиссией. Одно касалось вопроса о наличии в старообрядчестве священства, другое — предоставления старообрядцам права пропаганды. Крыжановский утверждал, что термин «священство» есть вполне определённое каноническое понятие, которое господствующая Православная Церковь признаёт только в тех исповеданиях, «в которых сохранилась иерархия преемственная по рукоположению от святых апостолов». Поэтому «все духовные лица, которые именуется в старообрядчестве епископами, священниками, диаконами, суть в глазах нашей церкви, равно как и в глазах церкви восточных, простые миряне». Так же на них смотрит и государство. Завершая свою речь, Крыжановский предупредил, что правительство не согласится с поправками о пропаганде и священстве «ни в коем случае, ни при каких обстоятельствах» (20).

Это означало, что законопроект вообще мог не вступить в силу из-за трёх конфронтационных поправок Старообрядческой комиссии. Но октябристы, которые, по словам их лидера Гучкова, в комиссии «единогласно и настойчиво» поддержали эти поправки, не захотели идти на попятную. По мнению Гучкова, «эти три пункта» носили принципиальный характер, поскольку являлись «единогласно подсказанными всеми старообрядческими голосами России» (21).

В ходе дебатов, состоявшихся в Государственной Думе 12, 13, 15 мая 1909 г., октябристы с жаром отстаивали эту точку зрения. По мнению их ораторов (А.А. Уваров, В.А. Карякин и И.Л. Спирин), свобода проповедования являла собой «только простое естественное дополнение к понятию о свободе слова и свободе совести» и лишь предохраняла бы старообрядцев от произвола администрации. «Вопрос идёт о том, чтобы нельзя было преследовать старообрядцев за то, что они в какой-нибудь комнате или зале стали бы защищать свою веру», — убеждал А.А. Уваров. В явочном порядке регистрации общин октябристы также видели защиту от возможных козней местного

начальства (22). Среди эмоциональных выступлений октябристских ораторов особняком стояла речь А.И. Звездинцева, целиком построенная на анализе действующего законодательства. Депутат привёл конкретные статьи Свода законов, предоставлявшие право проповедования своей веры католикам, лютеранам и мусульманам, из чего следовало, что такое право может быть дано и старообрядцам. Затем он назвал законодательные акты, в которых термин «священнослужители» употреблялся по отношению к духовным лицам всех христианских исповеданий, даже к лютеранам, явно не имевшим «иерархии преемственной по рукоположению от святых апостолов» (23).

Из октябристов лишь полтавский депутат, помещик Е.Н. Шейдеман, поплыл против течения и высказался против свободы пропаганды. Предоставив старообрядцам свободу пропаганды, мы «возбудим неизгладимую ненависть между православным и старообрядческим духовенством», — предупреждал он (24). Однако товарищи по фракции его не поддержали. От имени фракции Союза 17 октября П.В. Каменский заявил, что она «всецело присоединяется к поправкам Старообрядческой комиссии», включая право «свободного проповедования веры» (25).

Такую же позицию заняли и конституционные демократы, отрядившие для участия в дебатах свою тяжёлую артиллерию: лидера фракции П.Н. Милюкова и признанного златоуста В.А. Маклакова, а также забайкальского депутата Н.К. Волкова. Однако если октябристы делали упор на том, что старообрядцы как «верные сыны России» достойны особого положения среди тех, кто не принадлежит к лону господствующей Православной Церкви, то для кадетов обсуждаемый законопроект был важен как первый решительный шаг «на пути осуществления свободы совести» вообще. Так, П.Н. Милюков связал проблему регистрации старообрядческих общин «с правильным решением вопроса об отношении государства к религиозным общинам» в целом, ибо «то, что мы сейчас дадим одним, мы должны быть готовы распространить на всех». Точно так же Н.К. Волков утверждал, что «право проповедования должно быть предоставлено всем вероисповеданиям и вероучениям, терпимым в государстве» (26). Такой же подход был присущ и мусульманской фракции, поддержавшей законопроект в редакции комиссии именно как «шаг к реализации принципа свободы совести» (27).

По схожим соображениям поправки Старообрядческой комиссии поддержали и социал-демократы. Их представитель Н.С. Чхеидзе с трибуны заявил старообрядцам: «Симпа-

тии всех национальностей в данном вопросе на вашей стороне. Имейте это в виду и боритесь до конца. Всё русское прогрессивное общество и все национальности в этом вопросе за вами» (28). Одновременно социал-демократы и трудовики (Н.С. Чхеидзе, Т.О. Белоусов, А.Г. Мягкий) обрушились с резкими нападками на Православную Церковь (29).

Против государственной поддержки Православной Церкви выступили также прогрессисты. «Наша фракция единогласно вотирует за право свободного проповедования учения, явочного порядка и должного наименования духовных лиц», — заявил от их имени костромской адвокат В.С. Соколов, ибо «нельзя основывать права и преимущества нашей Церкви на том, что она в состоянии держаться властью урядников, станowych, всех полицейских властей». Наоборот, «борьба для Православной Церкви не только не вредна, она будет в высшей степени для неё плодотворной» (30).

Таким образом, вокруг поправок Старообрядческой комиссии сплотилось лево-октябристское большинство, включавшее в себя Союз 17 октября, кадетов, прогрессистов, трудовиков и социал-демократов. Правое меньшинство (правые, умеренно-правые, национальная фракция правых), наоборот, отвергло поправки, но приветствовало сам законопроект. Правда, и здесь имелись исключения. Два оратора, представлявшие умеренно-правых, старообрядцы Д.П. Гулькин и М.К. Ермолаев, заявили, что именно «старообрядческая комиссия выработала закон, соответствующий вероучению и желаниям старообрядцев». Её вариант «спасает старообрядцев от прежнего вмешательства администрации», и только он приемлем (31). Интересно, что и Гулькин и Ермолаев принадлежали к Союзу русского народа, то есть к крайне правой организации. Это не помешало им проявить солидарность со своими единоверцами, сидящими на левых скамьях парламента, в вопросе, касающемся старообрядчества в целом. Отметим, что фракция умеренно-правых не только не воспрепятствовала этому, но и дала возможность Гулькину и Ермолаеву огласить своё мнение (противоречащее фракционному!) с трибуны Государственной Думы. Умеренно-правые, тем самым, видимо, хотели показать, что они против поправок Старообрядческой комиссии, но не против старообрядцев. Об этом свидетельствуют и дифирамбы в адрес приверженцев древлеправославного христианства, которые включили в свои речи некоторые правые ораторы. Так, В.М. Пуришкевич (фракция правых) отметил «исконную преданность» старообрядцев «престолу и отечеству» (32). Крупенский (умеренно-правые) назвал их «самыми

верными сынами государства и русского самодержавия» (33). И.Я. Павлович (национальная фракция правых) сказал о преданности староверов «русским государственным началам» и, в качестве доказательства, обратился к временам Северной войны, когда ветковские старообрядцы «предложили русской армии все свои силы, все свои средства», оказались «лучшими разведчиками», «доносили о всех шагах шведов» и способствовали победе при Лесной (34). Для епископа Евлогия старообрядцы были «родными сынами нашего единого, великого русского народа». Разделение с ними он назвал «братоубийственным». Выразив сожаление о расколе, владыка указал, что поводом к нему послужило «печальное историческое недоразумение» (35). В то же время правые обязаны были объяснить, почему они, симпатизируя старообрядцам, выступают против поправок, самим старообрядцам желательных. Для этого ораторы правых сделали акцент на сугубо политическом характере поправок и их неактуальности для большинства рядовых староверов. Епископ Евлогий по этому поводу говорил: «свобода пропаганды нужна не верующим миллионам старообрядцев, а разве немногим новым вождям старообрядчества, вроде тех, которые сотрудничают в газете старообрядческой „Церковь“, которые культивируют, к сожалению, вовсе не братские и вовсе не мирные чувства к своим православным братьям» (36). «Идёт партийная и политическая борьба», — разъяснял П.Н. Крупенский, — при этом «вопрос старообрядческий отходит на второй план». Если бы законопроект был принят в виде, предложенном правительством, то он легко «прошёл бы через все инстанции», — уверял оратор. Но оппозиции этого не нужно. Левые хотят поссорить старообрядцев с правительством, поэтому вносят политизированные поправки, которые по большому счёту не нужны верующим и могут привести к провалу законопроекта (37). Об этом же говорил и В.М. Пуришкевич. Если бы правительственный законопроект прошёл гладко, у левых исчезло бы сильное оружие — утверждал он, — поэтому оппозиция желает в тот момент, когда государь даровал старообрядцам свободу их верований, «обставить получение этой свободы такими формами, чтобы создать рознь» между православными и старообрядцами. «В этом лежит подкладка тех поправок, которые сами по себе не имели бы большого значения, если бы не преследовали глубоко ненавистной нам политической цели — создать раздор и разлад» (38).

Правые коснулись и существа поправок Старообрядческой комиссии, в том числе их юридического обоснования октябристским депутатом Звегинцевым. Епископ Евлогий зая-

вил, что в названных Звегинцевым статьях Свода законов о свободе проповедования веры для мусульман, католиков, лютеран речь идёт о проповеди как принадлежности богослужения, о проповеди среди единоверцев, а не о миссионерской деятельности. В то время как из доклада комиссии и выступлений многих ораторов Евлогию стало ясно, что в поправке комиссии имеется в виду именно свобода религиозной пропаганды среди иноверцев, в том числе православных. Причём «это начало является прецедентом и предрешением общего вопроса о свободе пропаганды» для всех конфессий. Против этого владыка от имени думского духовенства высказал решительные возражения, предложив либо отвергнуть эту поправку, либо пояснить в законе, что речь идёт о проповедовании веры «в своей среде», а не среди инославных (39).

Предоставление старообрядцам свободы религиозной пропаганды вызвало наибольшие возражения со стороны депутатов-священников. Что будет «со всеми этим простецами», «когда на них нахлынет иноверческая пропаганда со всей неразборчивостью в средствах?» — вопрошал батюшка из Витебской губернии Ф.И. Никонович (фракция правых) (40). Его товарищ по фракции отец А.А. Попов в простоте душевной объяснял: «у меня в распоряжении 3000 душ моей православной паствы, и они раскинуты на 20–30 верстах по разным деревням и местечкам, а у моего противника не 300 и не 100, а 25 или 12 душ». По мнению Попова, налицо было неравенство условий для идеологической борьбы: «Тогда как я едва успеваю исполнять свои обязанности, ему положительно делать нечего, ему только и делать, что заниматься пропагандой» (41).

Между тем, идейно-религиозная борьба представителей господствующей и старообрядческой церковью могла принять очень острые формы. Минский священник А.Д. Юрашкевич (фракция правых) предупреждал: «старообрядцы, близкие к нам по обряду, нас считают еретиками и притом злейшими еретиками», как же можно давать им свободу пропаганды? (42). Ещё более резко выразился член фракции правых В.К. Тычинин, заявивший: «среди старообрядцев есть толки и согласия, которые держатся не только учений и верований, противоречащих здравому смыслу, но даже и изуверных». «Например, разве учение о воцарении в нашей Православной Церкви антихриста не изуверное учение?» — апеллировал он к депутатам и задавал риторический вопрос: «разве можно таким толкам и согласиям давать свободу пропаганды?» (43). Такого же рода вопросы с думской трибуны задавал и отец Н.С. Балалаев («Имеют ли право на про-

паганду аароновцы, которые не признают православного правительства, не признают и вас, гг., как законодателей, отвергают регистрацию, грехом почитают записывать себя в паспорта», или «бегуны, признающие в лице православного царя антихриста, уклоняющиеся от отбывания воинской повинности, от присяги?») (44)

Наличие в старообрядчестве ответвлений вроде бегунов, аароновцев, спасовцев, далеко отошедших от православия к сектантству, стало главным аргументом правых и против поправки о явочном порядке регистрации старообрядческих общин. Они полагали, что разрешительный порядок позволит предотвратить легализацию деструктивных сект, прикрывающихся старообрядческим именем.

Не менее принципиальный характер носила поправка о признании законом священства у старообрядцев, ибо она ставила иерархов православной церкви в совершенно невозможное положение. Ведь законность старообрядческой иерархии, её епископов и архиепископов в каноническом смысле неизбежно означала неистинность иерархии господствующей церкви. Поэтому член фракции правых, епископ Митрофан, должен был заявить: «при всём сознании близости и родства членов Православной Церкви со старообрядцами, наша Православная Церковь всё-таки не может принять того, что будет для неё полным самоотрицанием» (45).

Правые находили, что вопрос о священстве сугубо церковный и не может быть предметом государственного законодательства. Они надеялись, что его решит ожидавшийся поместный собор Русской Православной Церкви, который преодолет и церковный раскол. Поэтому правые заявили, что будут голосовать «против искажения правительственного законопроекта» и внесут поправки в «соответствующих местах» (46). Поправки были внесены епископом Евлогием после перехода ко второму (постатейному) чтению. В первой статье епископ предложил ограничить старообрядцам возможность проповедования своей веры пределами их «религиозных и образовательных учреждений», а также «погостов и кладбищ». Однако эта поправка была отклонена (47). Следующая поправка была предложена к статье 4. Эта статья не принадлежала к числу наиболее спорных, но и вокруг неё развернулась дискуссия. Речь шла о минимально возможном числе учредителей старообрядческой общины. Правительство называло цифру 50 человек, комиссия уменьшила необходимое число учредителей до 12. Октябрист П.А. Неклюдов (пошедший, как и Шейдеман, против воли фракции) предложил вернуться к цифре, имевшейся в правительственном законопроекте, но

его поправка не была поддержана (48). К статье 5 вновь сделал поправку епископ Евлогий. Он рекомендовал заменить в ней (и во всём тексте законопроекта) термин «священнослужители» понятием «духовные лица». Поправка также провалилась (49). Следующая статья оговаривала порядок регистрации старообрядческих общин. Священник Н.Ф. Лебедев (фракция умеренно-правых) внёс поправку о возвращении к правительственному варианту (о разрешительном порядке регистрации), но Дума её отклонила (50). Такая же судьба ждала поправку его товарища по фракции Крупенского к статье 47 о том, что духовными лицами не могут быть те, кто находился под судом или исключался за проступки из своего сословия (51). Таким образом, все поправки правых были отвергнуты, и во втором чтении законопроект был принят в редакции Старообрядческой комиссии.

Третье чтение состоялось 21 мая 1909 г. Накануне его свои поправки внёс представитель национальной фракции правых И.М. Коваленко. Самая существенная из них касалась статьи 1. Вслед за Евлогием, Коваленко предлагал ограничить проповедование старообрядцами своей веры храмами, молитвенными домами «и при отправлении духовных треб». Как и ожидалось, лево-октябристское большинство провалило эту поправку. И в третьем, окончательном чтении, Государственная Дума вновь одобрила вариант Старообрядческой комиссии (52).

Правительство, таким образом, потерпело поражение. Оно не смогло опереться на право-октябристское большинство, для сплочения которого Столыпин в своё время приложил столько трудов (53). Октябристы, вместо того, чтобы одобрить очередной столыпинский законопроект, в комиссии, вкупе с левыми, внесли в него неприемлемые для Совета министров поправки и провели их через Государственную Думу. Это было проявлением левення октябристов и кризиса в их отношениях с премьером, начавшегося в 1909 г.

Между тем проект закона о старообрядческих общинах перекочевал в Государственный совет, где для его рассмотрения была создана особая комиссия. Её первое деловое заседание состоялось 11 ноября 1909 г. Председательствовал П.Н. Дурново – лидер правого крыла Государственного совета и давнишний противник Столыпина. Дурново и его сторонники, преобладавшие в комиссии, не только встретили в штыки поправки Старообрядческой комиссии Государственной Думы, но и сам правительственный проект сочли недостаточно обеспечивающим интересы государства и Православной Церкви. Однако отвергнуть законопроект целиком они не решились. Но

«зубры» из верхней палаты внесли в него существенные изменения. Разумеется, в первую очередь члены комиссии Государственного совета удалили либеральные поправки, внесённые Государственной Думой (право проповедования веры, право образовывать общину 12 лицами, явочный порядок регистрации общин, наименование старообрядческих духовных лиц священнослужителями). Затем настал черёд льгот, имевшихся в Указе 17 октября 1906 г. и соответствовавшем ему столыпинском законопроекте. Поправки Государственного совета затруднили их осуществление рядом препон. Теперь для общей молитвы старообрядцы могли собираться только в храме или ином «помещении» (а не «месте», как значилось в столыпинском законопроекте). Женщины теряли право быть учредительницами общины. Община не должна была распространять свою деятельность на несколько губерний и могла образовываться только при уже существующем храме или молельном доме (54).

Для согласования этих поправок с Государственной Думой была образована комиссия из депутатов обеих палат. Но к общему мнению, естественно, прийти не удалось. Для лево-октябристского большинства новшества Государственного совета заведомо были неприемлемы.

Дальше законопроект в версии Государственного совета должен был поступить на новое рассмотрение Думы, депутаты которой, конечно, его бы провалили. Однако тогда, согласно Основным законам Российской Империи, автоматически прекратил бы действие и соответствовавший ему царский указ 17 октября 1906 г. и старообрядцы в правовом отношении были бы отброшены далеко назад. Правда, Государственная Дума не спешила обсуждать старообрядческий законопроект в новой версии. Но дамоклов меч его провала постоянно висел над старообрядцами.

В этой связи в апреле 1912 г., когда срок деятельности III Думы близился к концу, руководители Совета съездов старообрядцев Д.В. Сироткин, П.П. Рябушинский и М.И. Бриллиантов добились встречи с председателем Совета министров В.Н. Коковцовым (во время его пребывания в Москве), чтобы выяснить судьбу законопроекта. Премьер их успокоил. Он заверил собеседников, что «какая бы судьба ни постигла старообрядческий законопроект, старообрядцы, во всяком случае, без закона не останутся, так как правительство издаст закон об общинах в порядке ст.87 основных законов» (55). (Как мы помним, как раз согласно 87-й статье был издан Указ 17 октября 1906 г.)

Граф Коковцов своё слово сдержал. Ког-

да осенью 1912 г. начала работу IV Дума, её вниманию был предложен очередной вариант законопроекта о старообрядческих общинах. Он, однако, был передан в Комиссию по вероисповедным вопросам, где сильное влияние имели депутаты-священники господствующей православной церкви. Надеяться, что эта комиссия даст старообрядцам свободу проповедования или явочный порядок регистрации общин, не приходилось. Лидеры старообрядчества забили тревогу.

В феврале 1913 г. многие из них прибыли в Петербург для принесения поздравлений государю по случаю 300-летия царствования Дома Романовых. Воспользовавшись случаем, они провели собрание по поводу судьбы законопроекта. Соответствующий доклад сделал депутат IV Думы С.Р. Кириллов (старообрядец поморского согласия из Витебской губернии, член фракции русских националистов и умеренно-правых). Было решено выбрать депутацию для посещения «влиятельных и сочувствующих старообрядчеству членов Государственной Думы» с тем, чтобы просить их «содействия образованию в Государственной Думе комиссии по старообрядческим вопросам и проведению в состав её лиц, сочувствующих старообрядчеству и хорошо знающих его нужды» (56).

В депутацию вошли Д.В. Сироткин и М.И. Бриллиантов (от поповцев), С.Р. Кириллов, Г.П. Романов (от поморцев), А.В. Пылин, И.Л. Куканов, Н.А. Александров, А.К. Иванов (от федосеевцев). 23, 25, 26 и 27 февраля они встречались с представителями фракций РСДРП (М.И. Скобелев), трудовиков (А.Ф. Керенский), прогрессистов (И.Н. Ефремов, А.С. Посников, М.А. Караулов), конституционных демократов (М.С. Аджемов, В.А. Маклаков, Ф.И. Родичев, А.И. Шингарёв), октябристов (Н.И. Антонов, А.И. Звегинцев, В.С. Дрибинцев), центра (П.Н. Крупенский), русских националистов и умеренно-правых (П.Н. Балашов).

В итоге 6 марта 1913 г. 31 член Государственной Думы внёс заявление о создании особой Старообрядческой комиссии. Против этого выступил лишь один депутат – священник Митроцкий (фракция русских националистов и умеренно-правых). Своё мнение он обосновал тем, что Комиссия по вероисповедным вопросам уже избрала особое совещание для рассмотрения законопроекта о старообрядческих общинах и назначила докладчика. Но Дума не прислушалась к его аргументам и 142 головами против 78 одобрила создание отдельной Старообрядческой комиссии (57). 15 марта 1913 г. она была избрана в составе 22 человек: А.И. Рыслев (трудовик), М.И. Скобелев

(РСДРП), Н.Ф. Каптерев, М.А. Караулов (прогрессисты), В.А. Харламов, В.А. Маклаков, С.П. Мансырев, Ф.А. Ерёмин (кадеты), А.И. Звегинцев, В.С. Дрибинцев, И.А. Бажанов, Г.М. Миляков, Г.Г. Мазуренко (Союз 17 октября), И.С. Васильчиков (фракция центра), И.Д. Дроздовский, М.В. Митроцкий, В.Р. Кириллов, В.П. Шеин, А.Г. Альбицкий (фракция русских националистов и умеренно-правых), В.И. Лентовский, И.И. Богомолов, Г.А. Щечков (правые). Возглавил комиссию специалист по истории раскола Н.Ф. Каптерев, сочувствовавший старообрядцам.

Расклад сил внутри комиссии был примерно таким же, как и в III Думе. Преобладало лево-октябристское большинство. Однако на этот раз оно было гораздо менее активно — комиссия заседала всего 4 раза за первые две сессии (в III Думе — до 10 раз в сессию). Камнем преткновения по-прежнему являлся вопрос о свободе религиозной пропаганды. Чтобы его решить, Старообрядческая комиссия создала редакционную подкомиссию для выработки постановления о праве проповедования. Но никаких видимых результатов достигнуто не было (58). По сути, дело зашло в тупик. Правительство не хотело отступать в двух принципиальных вопросах (о свободе пропаганды и признании священства у старообрядцев). Но и приверженцы старой веры проявляли упорство. На XIII съезд старообрядцев (1913, 7–9 ноября) было заявлено о невозможности для старообрядцев отказаться от спорных пунктов законопроекта (59). В итоге он так и не был принят. Старообрядческая комиссия даже не успела подготовить его к обсуждению. Начавшаяся мировая война остановила её работу.

Следует сказать, что три главных поправки, вокруг которых ломались копыя (о религиозной пропаганде, священстве и явочном порядке регистрации общин) всё-таки не были для старообрядцев жизненно важными. Здесь историк должен согласиться с ораторами правых фракций Государственной Думы. В самом деле, ведь в 1906–1917 гг. эти поправки не действовали. В это время применялся Указ 17 октября 1906 г., который не давал старообрядцам свободы проповедования, не называл старообрядческих духовных лиц священниками, устанавливал разрешительный порядок регистрации общин. И, тем не менее, современные историки справедливо называют этот период «золотым десятилетием» в истории старообрядчества.

Только к началу 1910 г. в России было зарегистрировано 1300 (!) старообрядческих общин. До 1914 г. построили более 1000 старообрядческих храмов. Приверженцы Древлеправославного христианства издавали массу ли-

тературы, создавали общественные организации, осуществляя тем самым проповедование своей веры (60). Старообрядческие духовные лица спокойно титуловали себя согласно принятой у себя иерархии, в том числе епископами.

Таким образом, нормы Указа 17 октября 1906 г. (основанного, как мы помним, на пожеланиях самих старообрядцев) предоставляли старообрядчеству достаточные условия для благополучного существования. Что касается поправок, сделанных Старообрядческой комиссией в правительственном законопроекте, то они носили заведомо конфронтационный характер и были направлены на возбуждение нового конфликта староверов с властями. Эту цель оппозиция могла считать достигнутой. 27 марта 1914 г. начётчик В. Макаров с плохо скрываемым удовлетворением писал в либеральной газете «Русские ведомости»: «Прежняя вера значительной части старообрядцев в добрую волю власти, в её искреннее благожелательное отношение к новым правам пала, как она пала по всей стране, особенно после того „предметного урока“, который старообрядческая масса получила при обсуждении в законодательных палатах законопроекта о старообрядческих общинах».

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Дневники императора Николая II. М., 1991. С.258.
2. Труды Шестого Всероссийского съезда старообрядцев в Нижнем Новгороде 2–5 августа 1905 г. Н.Новгород, 1905. С.11.
3. Доброжелатель. Среди старообрядцев // Старообрядцы. 1908. №2–3. С.253.
4. Проект закона о старообрядческих общинах, одобренный VIII Всероссийским Съездом Старообрядцев в Нижнем Новгороде 2–5 августа 1907 г. М., 1908. С.13–16.
5. О деятельности комиссии см.: Государственная Дума: Созывы третий — четвёртый. Обзоры деятельности комиссий и отделов. СПб. (Пг.), 1908–1916; Обзор деятельности Государственной Думы третьего созыва. СПб., 1912. Ч.1; Рожков В. Церковные вопросы в Государственной Думе. М., 2004.
6. Старообрядцы. 1908. №2–3. С.255.
7. Там же. С.256.
8. Там же.
9. Там же. 1908. №8–9. С.751.
10. Нижегородский листок. 1908. 5 августа.
11. Старообрядцы. 1908. №8–9. С.751.
12. Нижегородский листок. 1908. 5 августа.
13. Старообрядцы. 1908. №8–9. С.721.
14. Материалы комиссии см.: РГИА. Ф.1278. Оп.2. Д.3596–3600.

15. Старообрядцы. 1908. №2–3. С.262.
16. См.: Селезнёв Ф.А. Старообрядческая буржуазия и политические партии в революции 1905–1907 годов // Политические партии в российских революциях в начале XX века. М., 2005.
17. Воробьёва Ю.С. Родословная Гучковых // Из глубины времён. Вып.12. СПб., 2000. С.220.
18. Государственная Дума. Третий созыв. Стенографические отчёты. 1909 г. Сессия вторая. Часть IV. Заседания 101–126 (с 27 апреля по 2 июня 1909 г.). СПб., 1909. Стб.1384–1385.
19. Там же. Стб.1010–1022.
20. Там же. Стб.1024–1027.
21. Там же. Стб.1380.
22. Там же. Стб.1060–1063, 1237, 1368, 1371.
23. Там же. Стб.1243, 1247.
24. Там же. Стб.1287.
25. Там же. Стб.1041.
26. Там же. Стб.1216, 1224, 1293.
27. Там же. Стб.1276.
28. Там же. Стб.1390.
29. Там же. Стб.1072, 1197, 1380.
30. Там же. Стб.1058.
31. Там же. Стб.1040, 1315.
32. Там же. Стб.1100.
33. Там же. Стб.1352.
34. Там же. Стб.1079.
35. Там же. Стб.1262.
36. Там же. Стб.1268.
37. Там же. Стб.1352–1359.
38. Там же. Стб.1099, 1100.
39. Там же. Стб.1269–1270.
40. Там же. Стб.1298.
41. Там же. Стб.1291.
42. Там же. Стб.1035.
43. Там же. Стб.1364.
44. Там же. Стб.1054.
45. Там же. Стб.1072.
46. Там же. Стб.1379.
47. Там же. Стб.1404.
48. Там же. Стб.1405–1406.
49. Там же. Стб.1407.
50. Там же. Стб.1412.
51. Там же. Стб.1419.
52. Там же. Стб.1626–1628.
53. Дякин В.С. Самодержавие, буржуазия и дворянство в 1907–1911 гг. Л., 1978. С.125.
54. Церковь. 1913. №46. С.1102.
55. Там же.
56. Там же. №22. С.527.
57. Государственная Дума. Четвёртый созыв. Сессия I. Заседания 1–33 (с 15 ноября 1912 по 29 марта 1913). СПб., 1913. Стб.1939–1940.
58. Демин В.А. Комиссия по старообрядческим вопросам // Государственная Дума России: Энциклопедия в 2-х томах. Т.1: Государственная дума Российской Империи. М., 2006. С.292. Материалы комиссии см.: РГИА. Ф.1278. Оп.5. Д.607–611.
59. Церковь. 1913. №46. С.1172.
60. Козлов В.Ф. Московское старообрядчество в первой трети XX в. (храмы, молельни, общественные организации и учреждения) // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М., 1999. С.193.



Селезнёв Фёдор Александрович родился 18 декабря 1968 в г. Горький. В 1994 г. окончил исторический факультет Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского. В 2007 г. защитил докторскую диссертацию по теме: «Конституционно-демократическая партия в 1905–1917 гг.: экономическая программа и отношения с буржуазией».

Основные работы по старообрядческой тематике:

1. О нижегородских старообрядцах конца XVII в. «князьях Кобяковых» // Мининские чтения: Материалы научной конференции. Нижегородский государственный университет (10 декабря 2002 г.). Н.Новгород, 2003. С.35–38.
2. Предпринимательская деятельность Д.В. Сироткина: старообрядческая буржуазия и нефтяное дело в конце XIX–начала XX вв. // Проблемы политической и социально-экономической истории России: Сборник научных работ, посвящённых 80-летию профессора А.В. Седова. Арзамас, 2004. С.164–176.
3. «Был полезен своей родине» (Начало предприни-

мательской деятельности Д.В. Сироткина) // Нижегородская старина: краеведческо-историческое издание. Н.Новгород, 2004. Вып. 9. С.12–18.

4. Дмитрий Сироткин и епископ Иннокентий: из истории нижегородского старообрядчества // Старообрядец: Историко-краеведческое издание. 2004. №31. С.22–23.

5. Старообрядческая буржуазия и русское заселение Дальнего Востока в начале XX века // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия Международные отношения. Политология. Регионоведение. Выпуск 1 (2). Н.Новгород, 2004. С.302–307.

6. Буржуазия и всероссийские съезды старообрядцев в Нижнем Новгороде // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы VII Международной научной конференции 22–24 февраля 2005 г. М., 2005. С.258–270.

7. Старообрядческая буржуазия и аграрный вопрос // Клио: Журнал для учёных. 2005. №1(28). С.89–92.

8. Роль буржуазии в организации всероссийских старообрядческих съездов в Нижнем Новгороде // Старообрядец. №33. 2005. С.8, 19.

9. Д.В. Сироткин и всероссийские съезды старообрядцев в начале XX века // Отечественная история. 2005. №5. С.78–90.

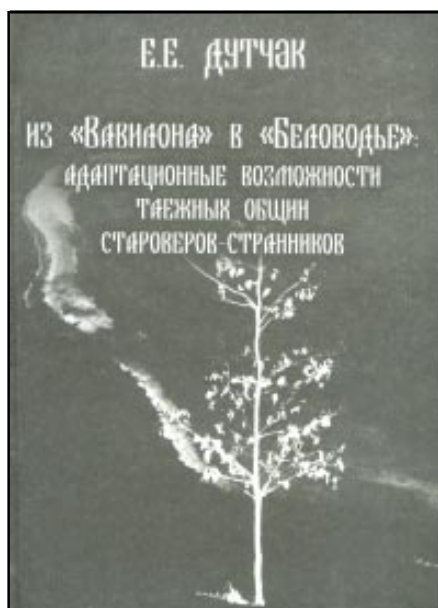
10. Старообрядческая буржуазия и политические партии в революции 1905–1907 гг. // Политические партии в российских революциях в начале XX века / под ред. Г.Н. Севостьянова. М., 2005. С.179–187.

11. Становление Д.В. Сироткина как предпринимателя // Педагогическое обозрение. 2006. №1. С.181–190.

12. Д.В. Сироткин в церковно-общественной жизни старообрядцев Белокриницкой иерархии (конец XIX – начало XX вв.) // Записки краеведов / сост. О.А. Рябов. Н.Новгород, 2006. С.3–16.

13. Старообрядческое купечество и политические партии в годы революции (1905–1907) // Старообрядец: современность, история и культура древлеправославия: Информационно-научное издание. 2007. Август. №40. С.1, 15, 19.

БИБЛИОГРАФИЯ



Дутчак Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таёжных общин староверов-странников (вторая половина XIX – начало XXI в.) / под ред. В.В. Керова. Томск, 2007

В монографии рассматриваются история возникновения и социокультурные особенности томско-чулымских таёжных монастырей староверов страннического согласия. В работе основное внимание уделено проблеме самосохранения замкнутых скитских сообществ в условиях макросоциальных модернизационных процессов. Монография вводит в научный оборот комплекс текстов, созданных сибирскими староверами.

Книга адресована специалистам в области истории старообрядчества, истории старообрядческой книжности, а также всем, интересующимся российской историей и культурой.

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ЦЕНТРЫ

ИСТОРИЯ ИРГИЗСКИХ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ МОНАСТЫРЕЙ

И.В. Полозова

Иргиз — крупнейший старообрядческий центр конца XVIII—первой половины XIX столетия. Известно, что интенсивное заселение этого края начинается в XVIII в., вследствие издания правительственных указов 1716, 1718 и 1727 гг. о колонизации заволжских земель. Именно в это время появляются первые старообрядческие поселения на берегах р. Большой Иргиз. Важное значение для освоения этих земель старообрядцами имел манифест Екатерины II от 4 декабря 1762 г. В нём была обещана свобода богослужения и некоторые другие льготы старообрядцам, мигрировавшим из России от политики жестокого преследования «инакомыслящих»: «Бежавшим из своего отечества подданным возвращаться позволяем и обнадеживаем, что хотя б по законам и следовало учинить наказание, но, однако ж, все их до сего преступления прощаем, надеясь, что они, восчувствовав к ним сии наши оказываемые матерний щедроты, потщатся, поселясь в России, пожить спокойно и в благоденствии в пользу свою и всего общества». В результате этих многообещающих перспектив во второй половине XVIII в. происходит активное переселение старообрядцев на территорию Заволжья. Значительная часть прибывших староверов осваивает земли вдоль р. Большой Иргиз, в результате чего здесь образуются старообрядческие поселения, в том числе слободы Балаково, Мечетная (ныне г. Пугачёв), Каменка, Криволучье, Преображенка и др. (1).

Большая часть переселенцев прибыла на Иргиз с Ветки (2), где в 1764 г. по распоряжению Екатерины II началась кампания, названная «вторая выгонка Ветки» (3). Именно выходцами из Польши были основаны старообрядческие монастыри на Иргизе. Уже в 1762 г. здесь поселяются первые старообрядцы с Ветки, основавшие свои обители. Так, в 1763 г. образуется Авраамиев скит (с 1786 г. — Нижне-Воскресенский монастырь), в 1764 г. — Пахомиев (с 1788 г. — Средне-Никольский монастырь) и Исаакиев (с 1783 г. — Верхне-

Успенский, в 1804 г. преобразован в Спасо-Преображенский монастырь), в 1765 г. — Маргаритин скит (с 1782 г. — Верхне-Покровский женский монастырь), в 1783 г. — Анфисин скит (впоследствии Средне-Успенский женский монастырь).

Иргизский край как нельзя более подходил для замкнутой и обособленной жизни последователей старой веры: глухие непроходимые леса, извилистое течение Иргиза, непроходимые тропы, а также большая отдалённость от крупных населённых пунктов позволяли старообрядцам максимально отстраниться от мирской суеты и надзора со стороны правительства и господствующей церкви.

Нижне-Воскресенский монастырь (1763—1829). Авраамиев скит основан уроженцем с. Садовка Вольского уезда Саратовской губернии. Инок Авраамий, поселившийся в старообрядческой слободе на Ветке, после манифеста 1762 г. возвратился на родину вместе с 12 товарищами (4), где организовал общежительство и построил часовню. В 1786 г. здесь на месте часовни создан храм Вознесения Христова и скит был преобразован в монастырь. В 1795 г. старообрядцы построили ещё один зимний храм во имя Рождества Богородицы с приделом апостола Иоанна Богослова. 27 июля 1829 г. указом Синода монастырь обращён в единоверческий и получил статус общежительного монастыря третьего класса.

Средне-Никольский монастырь (1764—1837). Пахомиев скит располагался несколько выше по Иргизу, напротив слободы Мечетной. Его обосновал также выходец с Ветки, иеромонах Пахомий. В 1790 г. здесь был построен Никольский храм, и скит преобразовали в монастырь. В 1798 г. построена Покровская церковь. В 1837 г. монастырь преобразован в мужской единоверческий.

Верхне-Успенский, или Спасо-Преображенский, монастырь (1764—1841). Исаакиев скит основал переселенец с Ветки, священноинок Исаакий. В 1764 г. здесь возводится Покровская часовня, к которой позже пристраивается алтарь. В 1783 г. освящается второй, Успенский храм. В 1798 г. в монастыре произошёл пожар, в результате которого сгорели все мо-

настырские постройки. Однако сразу после пожара старообрядцами возведён новый Преображенский собор, и в июне 1804 г. произошло освящение вновь выстроенной деревянной церкви во имя Преображения Господня. В 1841 г. монастырь обращён в единоверие и получил статус общежительного монастыря третьего класса.

Верхне-Покровский женский монастырь (1765–1836). Основательницей скита являлась инокиня Маргарита (Матрона Матвеевна Ильина, дочь симбирского купца), долгое время проживавшая на территории Ветки (5). Ею был организован один из самых больших старообрядческих монастырей. Женские монастыри на Иргизе не имели церквей, и силами старообрядцев в 1782 г. здесь была выстроена одна просторная деревянная часовня. В 1836 г. монастырь, отказавшийся принять единоверие, императорским указом был закрыт.

Средне-Успенский монастырь (1783–1837). Его основательница, инокиня Анфиса, вместе с сестрами также переселилась из Польши. Монахини основали скит, а в 1796 г. здесь была построена часовня во имя Успения Пресвятой Богородицы. В 1815 г. монастырь полностью сгорел. После пожара инокини перебрались на новое место, недалеко от Средне-Никольского мужского монастыря, и вновь выстроили часовню (6). В 1837 г., после отказа монастырских насельниц принять единоверие, монастырь был закрыт.

В период зарождения и развития иргизских монастырей население скитов возрастало с потрясающей интенсивностью. Так, по переписи 1762–1765 гг. в Авраамиевом скиту проживало 17 человек, в Пахомиевом – 29, Исаакиевом – 37. К 1797 г. по официальным сведениям в монастырях проживало уже 165 человек, а по седьмой ревизии 1827 г. – 209 мужчин и 154 женщины. В реальности проживающих в скитах было значительно больше, так как не все жители монастырей обладали документами, которые следовало представить официальным переписчикам: «слепых», то есть беспаспортных, на Иргизе всегда было гораздо больше, чем «лицевых» (7).

Статистические сведения, предоставляемые правительством, были явно занижены. Так, по другим данным, в 1827 г. в Средне-Успенском монастыре проживало 128 инокинь и 174 послушницы, а всего 302 человека; в Верхне-Покровском монастыре – 20 схимниц, 300 инокинь и 200 белиц, всего 502 человека (8). По данным Н. Попова, только в Нижне-Воскресенском монастыре число всех жителей с временно проживающими приезжими старообрядцами доходило до 300 человек, Верхне-Покровском от 50 до 400, в Средне-Никольском

от 500 до 700 монахов и послушников, в Средне-Успенском – до 600 человек монахинь и послушниц (9). В 1828 г. в Спасо-Преображенском монастыре было 87 келий, в Верхне-Покровском – 100 дворов и 200 келий, в Средне-Успенском – 145 келий, в Средне-Никольском – 61 келья. Кроме того, в каждом монастыре имелись отдельные строения для библиотеки, общей трапезы, настоятелей и др. Увеличилось и число монашествующих, которое по отдельным монастырям колебалось от 100 до 700, и в общем количестве достигло 3000 человек (10).

При этом следует учитывать, что также в геометрической прогрессии увеличивалось и число старообрядцев в окрестных селениях. Практически всё население округа обращалось за исправлением треб в иргизские монастыри. Как значится в записках современника, в уезде проживало до 25000 старообрядцев одного только беглопоповского согласия (11). Эти сведения представляются тем более правдивыми, что официальная церковь вплоть до 1830-х годов не уделяла краю необходимого внимания. Часто новообрядческие церкви находились друг от друга на расстоянии 70 км. Поэтому во многих прииргизских сёлах верующие жили в браке без венчания, умирали без покаяния, хоронились без отпевания. В результате со времени заселения этих мест старообрядцами большая часть православных приняла старую веру. О переходе в старообрядчество обитателей окрестных сёл мы находим многочисленные свидетельства в архивных документах. В конце XVIII в. «жители различных губерний, начавшие переселяться в сей необжитый край, не имели у себя ни церквей, ни священников для исправления христианских треб, посему по необходимости должны были обращаться с требованиями в иргизские монастыри» (12). Практически все сёла Николаевского уезда, где располагались Иргизские монастыри, были «совращены к расколу»: Большой Красный Яр, Давыдовка, Каменка, Натальино, Порубежка и многие другие (13). Приведём только некоторые имеющиеся факты проживания монахов и монахинь с Иргиза в городах и сёлах губернии: с. Давыдовка, Пузановка (14), д. Большой Кушум (15), г. Вольск (16) и др. Таким образом, старообрядчество являлось наиболее близкой, а часто и единственной религиозной конфессией на изучаемой территории и, следовательно, оказывало значительное идеологическое влияние на местное население.

В 1780 г. настоятель Верхне-Успенского (впоследствии Спасо-Преображенского) монастыря Сергей Юршев получил официальное разрешение отправлять здесь богослужение по старым обрядам. С этого времени начина-



1



2



3

Все фотографии сделаны автором в экспедиции в 2002 г.:

1. Средне-Никольский монастырь. Бывший гостевой дом. Ныне монашеские кельи женского монастыря.

2. Останки Нижне-Воскресенского монастыря.

3. Средне-Никольский монастырь. Ныне действующий Никольский храм женского новообрядческого монастыря.

ется активная публичная деятельность монастырей по окормлению старообрядческой паствы, причём не только беглопоповцев Саратовской губернии, но и многих других территорий, населённых старообрядцами.

В октябре 1782 и мае 1783 гг. в Успенском монастыре проходил Первый, а в декабре 1783 г. – Второй Собор. На этих «всеобщих собраниях» решался один из самых важных для старообрядцев вопросов: о законности принятия беглых священников из господствующей церкви через миропомазание с оставлением их в прежнем сане. В результате активных и грамотных действий иргизских монахов соборными постановлениями 1783 и 1792 г. Иргиз добивается монополии на приём и «исправу» беглых священников. С этого периода беглопоповские старообрядческие общины России для исполнения церковных треб принимают только тех священников, которые получили «исправу» на Иргизе. Так Иргиз завоевал единоличное право на поставление священников для старообрядцев по всей территории страны, тем самым значительно укрепив свой авторитет в глазах приверженцев старой веры.

В начале 1790-х годов из иргизских монастырей стали рассылать исправленных попов, уставщиков, которые могли совершать повседневные службы, крестить, исповедовать и даже приобщать. Одновременно в мужских монастырях проживало до 40 священников, из которых одни находились на постоянной службе в монастырях, другие выполняли требы, посещая старообрядцев соседних уездов и губерний, а третьи проходили исправу и обучались традициям старообрядческого богослужения (17). По сведениям единоверческого архимандрита Платона, только в Нижне-Воскресенском монастыре при настоятеле Прохоре беглых попов было около 50 человек, «из коих все, по справе, были разосланы по разным местам России к раскольникам» (18).

На Иргизе проживали и «исправлялись» священники со всех регионов Поволжья, основную группу которых составляли священники, прибывшие из Саратовской, Симбирской и Казанской губерний. Кроме того, значительное количество беглого священства приезжало и из других районов России: Астрахани, Вятки, Калуги, Костромы, Пензы, Сингиля, Сызрани, Тамбова, Чистополя, Ярославля и др. (19).

Историки приводят многочисленные примеры прошений старообрядцев Саратовской губернии о дозволении им принимать с Иргиза «исправленных» священников. Так, в Вольске старообрядцы пригласили с Иргиза «двух священников и диакона, которые в 1817–1818 гг. открыто служили и даже совершали

торжественные крестные ходы с колокольным звоном» (20); в 1828 г. прихожане с. Сухого Отрога, Кормежки, слободы Криволицкой и д. Большой Кушум обратились с прошением к князю Волконскому о дозволении им исправлять требы у священников иргизских монастырей (21); в 1851 г. священник господствующей церкви г. Вольска сообщает: «есть слухи, что требы у беглопоповцев исправляет вышедший из бывших раскольников иргизских монастырей, вольский мещанин, называет себя о. Исакием» (22). Кроме того, учение иргизских старообрядцев достигло и отдалённых сёл губернии: Салтыково Аткарского уезда, Алексеевка, Болтуновка Хвалынского уезда и др. (23).

Старообрядцы разных регионов на Иргиз посылали многочисленные запросы с просьбой прислать им исправленных попов. В 1803 г. такое прошение поступило от жителей г. Городца Нижегородской губернии (24), в 1811 г. от старообрядцев Ярославской губернии, в 1812 и 1816 гг. – Владимирской губернии, в 1818 г. – Екатеринбургской, Оренбургской, Тобольской и Томской губерний. Иргизские миссионеры часто путешествовали с Иргиза на Дон и обратно (25). В Пермскую губернию «толпами посылались беглые попы с Иргиза, а постриженники иргизские заводили скиты и часовни» (26).

Довольно быстро роль иргизских монастырей становится в мире старообрядчества очень значительной, что дало повод исследователям истории саратовского края сравнивать эти монастыри со знаменитыми православными центрами, такими, как Киев и Афон. «Весть о формальном разрешении для Иргиза богослужения по старому обряду быстро разнеслась по России. С Урала, Дона, Волги, из отдалённой Сибири, с гордой Невы – отовсюду потянулись сюда вереницы богомольцев. Одни шли на поклонение святыням, веря легенде, будто места для построения иргизских скитов указаны были основателям самим Богом и будто на Иргизе, как и на Керженце, почивают нетленные мощи подвижников; другие шли сюда для получения запасных даров» (27). Герои романа П.И. Мельникова говорят об иргизских монастырях как о столице православия: «Как по падении благочестия в старом Риме Царьград вторым Римом стал, так и по падении благочестия во святой Афонской горе второй Афон на Иргизе явился... Поистине царство иноков было... Жили они беспечно и во всем изобильно...» (28).

Монастыри поддерживали тесные контакты со всем старообрядческим миром России. Так, на освящение вновь выстроенной деревянной церкви во имя Преображения Господня в Спасо-Преображенском монастыре 9 июня

1804 г. прибыли гости из разных губерний страны: «иеромонахи 2 и 2 иеродьякона, 10 попов, 6 дьяконов и старообрядцы различного звания, а именно: Уральского войска старшин, имеющих штаб- и обер-офицерские чины 27; рядовых казаков 500, Донского войска старшин 10, рядовых 35; сибирских купцов: екатерининских — 27, пермских — 30, иркутских — 20, казанских — 35, самарских — 45, саратовских — 260, вольских — 120, хвалынских — 80, астраханских — 30, из различных губерний земледельческих крестьян и прочего звания мужеска пола до 4000, а всего 5537 человек» (29). Если доверять указанным в документе цифрам, то значительное количество монастырских гостей свидетельствует не только об обширных контактах старообрядцев, но и о внушительном авторитете монастырей. Влиятельные и могущественные покровители старообрядческих обителей прилагали много усилий для того, чтобы слава иргизских монастырей не только не меркла, но, напротив, преумножалась.

Расцвет иргизских старообрядческих монастырей, их значительно усилившееся влияние на жителей губернии и всей России не могли не волновать официальную власть. В связи с этим предпринимались неоднократно попытки ограничить рост их авторитета. 2 августа 1828 г. последовал высочайший указ о подчинении этих монастырей губернскому начальству и их подготовке к переходу в единоверие. После передачи иргизских обителей в ведение губернского начальства был запрещён приём в них новых насельников, а жившим там до ревизии 1827 г. — свободное передвижение монахов по территории России.

Реорганизация монастырей привела к тому, что большая часть старообрядцев, не пожелав принять единоверие, вынужденно покинула свои обители. Основная масса иргизских насельников была направлена в места их прописки, а остальные старообрядцы насильственно высланы в отдалённые регионы страны. Так, после перехода в 1829 г. Нижне-Воскресенского монастыря в единоверие из числа почти 60 насельников, воспротивившихся его принятию, одни были отданы в солдаты, другие сосланы в Сибирь (30). Некоторые из монахов реорганизованных монастырей отправились на поиски лучших мест для проживания, где можно было бы без пристального надзора властей следовать своим обычаям и обрядам. «Большая часть населения иргизских монастырей после их обращения немедленно разбрелась не только по Среднему Поволжью, но по губерниям всей России, преимущественно по Московской, Тамбовской, Тверской, Вятской, Владимирской, Нижегородской, Смоленской, Оренбургской и др. Так велико было нрав-

ственное притяжение иргизских общин, что к ним притекали разнородные и едва ли не самые крепкие силы раскола из всех концов России» (31).

Странствующие иргизские монахи вызвали со стороны населения к себе большое сочувствие, «их считали мучениками за веру, имели с ними сношение и благоговели перед ними» (32). Тем самым правительство не только не способствовало борьбе со старообрядчеством, но и, наоборот, неосознанно помогало ему распространять старую веру и «сеять плеву раскола» по всей территории страны.

После реорганизации иргизских старообрядческих монастырей в 1829–1841 гг. из пяти обителей осталось существовать всего три: Нижне-Воскресенский, Спасо-Преображенский и Средне-Никольский монастыри. Первоначально все они были мужскими, но в 1839 г. губернатор И.М. Бибииков представил проект «О преобразовании Средне-Никольского мужского монастыря в таковой же единоверческий женский», так как женские монастыри отказывались идти на любые переговоры или компромиссы с властями по поводу принятия единоверия. В результате в 1843 г. монахи, населявшие Средне-Никольский монастырь, были переведены в соседние мужские единоверческие монастыри, а на их место заселили монахинь из Максаковского единоверческого монастыря Черниговской губернии.

Нижне-Воскресенский единоверческий мужской монастырь просуществовал до 1928 г. В нём было 2 храма, в 1863 г. на месте старообрядческой церкви здесь возведена церковь во имя Рождества Богородицы. Спасо-Преображенский единоверческий мужской монастырь функционировал до 1918 г. На территории монастыря находилось четыре церкви, три из которых были построены за время существования монастыря в качестве единоверческого. Средне-Никольский единоверческий монастырь с 1837 по 1843 гг. существовал как мужской, с 1843 по 1918 гг. — как женский. В монастыре было две церкви и одна часовня. Все постройки совершены во время существования единоверческого монастыря на месте упразднённых старообрядческих церквей (33).

Основная часть насельников реорганизованных иргизских монастырей была переселена из других единоверческих скитов центральной части России. В Нижне-Воскресенский монастырь перемещено много монахов из Высокоского единоверческого монастыря Костромской епархии с настоятелем Платоном (34), штат монастыря в первые годы его существования насчитывал всего 24 человека. В Спасо-Преображенском единоверческом монастыре также первоначально население было немно-

гочисленным – 36 человек, а к 1915 г. уже 130 монахов и послушников (35). Средне-Никольский монастырь был заселён монахами из Высоковского монастыря с настоятелем архимандритом Зосимой (36), а после его преобразования в женский, как уже упоминалось выше, населён монахинями из единоверческого монастыря Черниговской губернии.

Новообразованные единоверческие монастыри явились полноценным продолжением истории бытования иргизских старообрядческих монастырей. Подтверждением этому могут служить три важных фактора. Во-первых, все лица, принявшие единоверие, имели старообрядческое прошлое и были «обращены из раскола». Следовательно, для новых единоверцев наиболее органичным являлся уклад старообрядческого монастыря общежительного типа (каковой был и на Иргизе). Кроме того, часто единоверие признавалось только на словах, тогда как в реальной жизни верующие во всём следовали старообрядческим традициям. Во-вторых, уклад старообрядческих монастырей разных регионов обладает значительной общностью. На близость монастырских традиций старообрядцев указывают как исследователи разных регионов и конфессией (37), так и сами старообрядцы: «а пение и обряд неизменно во всех показанных церквях производится» (приводятся примеры старообрядческих монастырей и приходов Москвы, Санкт-Петербурга, Нижнего Новгорода, Казани и др.) (38). В-третьих, о продолжении и развитии практики бытования старообрядческих обителей на Иргизе свидетельствуют и многочисленные факты развития тех видов монастырской деятельности, которые были основаны первыми поколениями насельников: обучение детей в школах чтению и знаменному пению, интенсивная работа по переписке и переплёту рукописей, миссионерская деятельность и т.п. Насельники-единоверцы последовательно придерживались обрядовых правил староверия. Охранительная тенденция в следовании старообрядческим традициям распространялась на все богослужебные аспекты, в том числе на знаменное пение, создание рукописных книг (что подтверждает анализ певческих рукописей монастырей середины–второй половины XIX в.) и церковной утвари.

Вероятно, различия в богослужебной практике и монастырском укладе иргизских старообрядческих и единоверческих монастырей были весьма незначительными. В единоверческих монастырях Иргиза развивались традиции старообрядцев. Этому мы находим подтверждение и в рассуждениях насельника Спасо-Преображенского единоверческого монастыря Фёдора Парфеньева (39). Он во время

существования иргизских старообрядческих монастырей подолгу в них находился, хорошо знал обычаи и традиции как богослужебные, так и общежительные. В указанной рукописи Ф. Парфеньев подчёркивает мысль о том, что «богослужение в (единоверческих. – И.П.) монастырях отправляется, все по старому чину и Уставу...» (40), далее он приводит примеры, подтверждающие соблюдение монахами-единоверцами традиций старообрядческих обителей. Принципиальным моментом в бытовании иргизских единоверческих монастырей является то, что изменение их статуса не привнесло радикальных перемен в монастырский уклад. Таким образом, здесь на протяжении всего XIX в. сохранялась преемственность традиций монастырского уклада и богослужебного обряда иргизских старообрядческих монастырей.

Итак, история бытования старообрядческих монастырей разделяется на два периода: собственно старообрядческий и единоверческий. Безусловно, что свой высочайший авторитет в старообрядческом мире, который опирался на ревностное соблюдение дореформенных обрядов и правил богослужения, сохранение красоты знаменного пения, искусство создания рукописей (прежде всего певческих) и т.п. Иргиз получает в конце XVIII–первой трети XIX вв. В это время обители функционируют в качестве старообрядческих, а деятельность их насельников как внутри монастырей, так и на территории региона благодаря лояльности губернской власти практически ничем не ограничивается. В последующий единоверческий период монастыри утрачивают своё господствующее положение в старообрядчестве, слава Иргиза быстро меркнет, а на территории Саратовской губернии формируется новый старообрядческий монастырский центр вблизи г. Хвалынска – Черемшан, где жизнь монастырских традиций старообрядцев продолжилась.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Соколов Н.С. Раскол в Саратовском крае. Т.1. Поповщина до 50-х гг. настоящего столетия. Саратов, 1888. С.39.

2. Ветка – остров на р. Сож, а также слобода, основанная старообрядцами в 1685 г. неподалёку от г. Гомеля и получившая своё прозвание по имени острова. В дальнейшем Веткой стала называться вся эта обширная местность, населённая старообрядцами. В XVIII в. данная территория находилась в юрисдикции Польши (Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы: Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С.62).

3. Первая «выгонка» Ветки состоялась в 1735 г. по повелению Анны Иоанновны.
4. Соколов Н.С. Указ. соч. С.38.
5. Дубакин Д. Иргизские раскольниковы монастыри // Самарские епархиальные ведомости. 1882. №5–14. С.90.
6. Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Указ. соч. С.126.
7. Соколов Н.С. Указ. соч. С.41.
8. Иргизские монастыри // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т.25. С.310.
9. Попов Н. Исторические очерки беглопоповщины на Иргизе с 1762–1866 года // Сборник для истории старообрядчества. Т.II. Вып.IV. Старообрядческие монастыри. М., 1866. С.46, 97, 144, 158.
10. Варадинов Н. История Министерства внутренних дел. Кн.8. Дополнительная. История распоряжений по расколу. СПб, 1863. С.213; Иргизские монастыри. С.310; Попов Н. Указ. соч. С.152.
11. Попов Н. Указ. соч. С.49.
12. Государственный архив Саратовской области (ГАСО). Ф.407. Оп.2. Д.1895. Л.2об.
13. Государственный архив Самарской области (ГАСамО). Ф.32. Оп.1. Д.2037. Л.38.
14. Там же. Ф.3. Оп.138. Д.79.
15. Там же. Д.14.
16. Труды Саратовской учёной архивной комиссии. 1888. Т.I. Вып.V. С.556, 557.
17. Дубакин Д. Указ. соч. С.242.
18. ГАСО. Ф.407. Оп.2. Д.1774. Л.8об.
19. Мордовцев Д.Л. Последние годы Иргизских раскольников общин: Исторический очерк // Мордовцев Д.Л. Собрание сочинений. Т.XXI. СПб., 1901. С.11.
20. Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Указ. соч. С.126.
21. Труды Саратовской учёной архивной комиссии. С.550.
22. ГАСО. Ф.135. Оп.1. Д.2259. Л.1–3.
23. Попов К. Раскол и его путеводители. М., 1901. С.39.
24. Попов Н. Указ. соч. С.33.
25. Соколов Н.С. Указ. соч. С.104, 112.
26. Попов Н. Указ. соч. С.142.
27. Соколов Н.С. Указ. соч. С.66.
28. Мельников П.И. В лесах. М., 1976. Т.3. С.192. Эта цитата свидетельствует о переосмыслении концепции «Москва – III Рим», которая интерпретируется старообрядцами в свете преемственности традиций древнего благочестия именно их конфессией. Тем самым старообрядчество отводит себе роль лидера в наследовании истинно православного вероучения.
29. ГАСО. Ф.407. Оп.1. Д.956. Л.1.
30. Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Указ. соч. С.125.
31. Мордовцев Д.Л. Борьба с расколом в Поволжье // Мордовцев Д.Л. Собрание сочинений. Т.XXI. СПб., 1901. С.32.
32. Варадинов Н. Указ. соч. С.462.
33. Монастыри Самарского края (XVI–XX вв.): Справочник. Самара, 2002. С.101, 106, 110.
34. ГАСО. Ф.135. Оп.1. Д.8513. Л.1.
35. Монастыри Самарского края (XVI–XX вв.). С.104, 106.
36. ГАСО. Ф.135. Оп.1. Д.8529. Л.1–2.
37. Попов Н. Указ. соч. и др.
38. Цит. по: Последние годы Иргизских мнимо-старообрядческих (раскольников) монастырей // Самарские епархиальные ведомости. 1872. №16. С.296.
39. Рукописный сборник «О правой вере, и церкви православной...» // Отдел редкой книги и рукописей Зональной научной библиотеки им. В.А. Артисевич Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского. №1590.
40. Там же. Л.111.





Полозова Ирина Викторовна родилась 10 июня 1968 г. в г. Тольятти. В 1993 г. поступила в аспирантуру Новосибирской консерватории. В 2000 г. защитила диссертацию на соискание учёной степени кандидата искусствоведения по теме: «Традиции литургического пения старообрядцев поморского согласия Западной Сибири».

Основные работы по старообрядчеству:

1. К вопросу о бытовании старообрядцев поморского согласия в городах Западной Сибири // Духовная и светская культура как фактор социального развития региона: Тезисы докладов и сообщений межрегиональной научно-практической конференции. Кемерово, 1996. С.140–144.
2. О старообрядческих общинах поморского согласия в городах Западной Сибири // Музыкальное искусство и культура: наблюдения, анализ, рекомендации. Новосибирск, 1996. С.55–70.
3. К проблеме интонационного архетипа в певческой практике старообрядцев поморского согласия Западной Сибири // Культурное наследие средневековой Руси в традициях урало-сибирского старообрядчества. Новосибирск, 1999. С.232–242.
4. Стилистические особенности знаменного пения старообрядцев поморского согласия // Музыкальная культура христианского мира. Ростов-на-Дону, 2001. С.385–391.
5. К вопросу о певческих традициях старообрядцев поморского согласия Западной Сибири // Из истории музыкальной культуры. Новокузнецк, 2001. С.28–45.
6. Традиции и специфика чинопоследования суточных служб старообрядцев поморского согласия Западной Сибири // Из истории музыкальной культуры. Новокузнецк, 2001. С.12–28.
7. Проблемы контаминации богослужебного пения и народно-песенной культуры в литургической практике старообрядцев поморского согласия (на примере саратовской и западно-сибирской региональной традиции) // Народно-певческая культура: региональные традиции, проблемы изучения, пути развития: Мат-лы междунар. науч.-практ. конф., посвящённой 125-летию со дня рождения П.Н. Бигдаш-Богдашева (12–14 марта 2002 года). Тамбов, 2002. С.147–152.
8. Современная певческая практика старообрядцев Хвалынского района Саратовской области // Управление социальными процессами в регионах: Вторая Российская научно-практическая конференция. Екатеринбург, 2002. Ч.1. С.143–146.
9. Современная певческая культура старообрядцев г. Вольска // 125 лет Обществу археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Проблема историко-культурного развития Волго-Уральского региона. Ч.III. Казань, 2004. С.64–68.
10. Современная старообрядческая культура: возрождение традиции // Проблемы художественного творчества: Сб. статей по материалам Научных чтений, посвящённых Б.Л. Яворскому 25–26 ноября 2003 г. Саратов, 2005. С.42–47.
11. Певческая культура старообрядцев Иргиза // Вопросы музыкознания и музыкального образования. Новокузнецк, 2004. С.39–59.
12. Система образования в старообрядческих монастырях Саратовской губернии // Искусство и образование. 2006. №3 (41). С.80–92.
13. Певческие традиции Черемшанских старообрядческих монастырей // Проблемы художественного творчества: Сб. статей по материалам Всероссийских Научных Чтений, посвящённых Б.Л. Яворскому (1–2 декабря 2005 г.). Саратов, 2006. С.83–106.
14. Семиотический подход в изучении певческой культуры старообрядцев // Музыкальная семиотика: перспективы и пути развития. Ч.1. Астрахань, 2006. С.154–164.
15. Современная певческая культура старообрядцев Иргиза // Традиционная культура. М., 2006. №4. С.102–109.

К ИСТОРИИ МОСКОВСКОГО ФИЛИППОВСКОГО ЦЕНТРА БРАТСКИЙ ДВОР ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX–НАЧАЛЕ XX ВВ. (НОВЫЕ ДОКУМЕНТЫ ИЗ ФОНДОВ ЦИАМ)

Т.В. Игнатова

Среди московских старообрядческих центров одним из наименее изученных является Братский двор. Его история и искусство представляют значительный интерес, но практически не исследованы. Образ утраченного старообрядческого наследия позволяют проследить новые материалы из фондов Центрального исторического архива Москвы, которые содержат уникальные описания интерьеров молельных, особенностей их архитектуры и убранства, подробности специфики организации мастерских. Исследование этих документов позволило выявить имена наставников, иконописцев и мастеров медного литья, сделать выводы о некоторых иконографических особенностях произведений, создававшихся на Братском дворе, уточнить уже известные факты и обнаружить новые.

Из истории филипповского согласия известно, что оно появилось в начале 1740-х годов, а к началу 1760-х в столице уже сложились две филипповские общины. Одной руководили братья Григорий и Алексей Яковлевы (1), другой управлял купец переславского происхождения Иван Алексеев, сначала безусловно признававший их авторитет (2).

В середине 1770-х годов на Балчуге, местности в Замоскворечье между р. Москвой и Водоотводным каналом, была устроена часовня (3), ставшая для последователей филипповского учения центром духовной жизни. Здесь переписывались книги, создавались полемические сочинения, автором большей части которых был Алексей Яковлев. Он видел своей целью объединение разрозненных общин своего согласия (4). «Балчужные» оказывали значительное влияние на филипповцев Ярославской и Тверской губерний, контактировали с Поморьем (5). Так, в 1779 г. А. Яковлев ездил в знаменитую Выговскую обитель для ознакомления с поморским уставом (6).

Документы свидетельствуют, что идея А. Яковлева о создании московского центра воплотилась около 1790 г., когда выходцы из с. Кимры Кашинского уезда Тверской губернии основали в Москве, в Дурном переулке

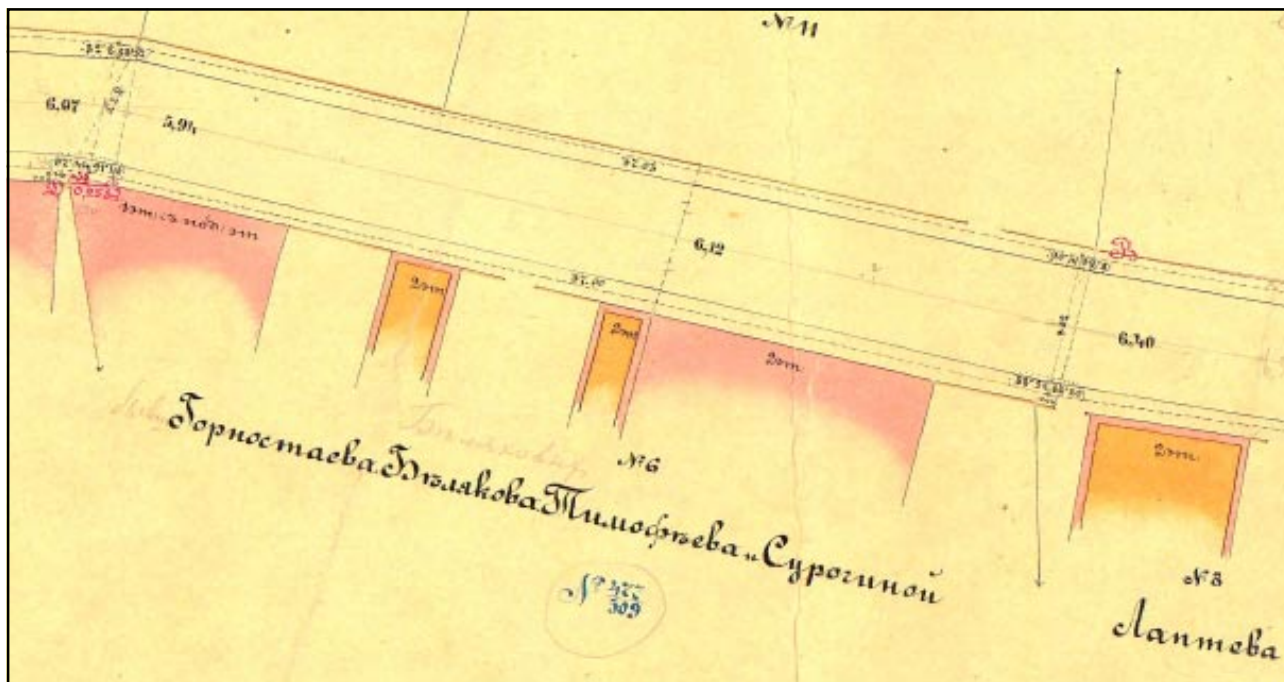
(ныне Товарищеский), в глубине домовладения №6 Братский двор (7). Интересно, что по данным московской полиции и по словам самих насельников Братского двора, он был основан в 1807 г. (8).

Сюда приезжали филипповцы из многих весьма отдалённых мест России (9). На средства тверского купца Т.И. Долина с разрешения московских властей здесь была выстроена молельная во имя Успения Пресвятой Богородицы, Преображения Господня, святителя Николы и преподобных Зосимы и Савватия Соловецких (10). В переулок выходили 2 каменных жилых флигеля с богадельней, которые сохранились в перестроенном виде до наших дней. Братский двор считался частной собственностью, переходившей от одного лица к другому.

Настоятелем Братского двора стал Алексей Яковлев, организовавший при новом центре меднолитейную, книжную, переплётную и иконописную мастерские (11). Необходимость в них была связана со строгостью филипповского учения: они принимали богослужебные принадлежности, созданные мастерами только своего согласия.

Архивные материалы подтверждают, что и в середине XIX в. здесь работали изографы и мастера медного литья (12). Показания о первых давал их одноверец-филипповец — московский мещанин Василий Петров Чернятин (13): «В доме етава Белекова по доверенности управляет прикащескую должность Григорий Ларионов Владимирской, работает писмины иконы» (14). О вторых полиция узнала из анонимной записки: «Рагожской части в 3-м квартале в доме первостатейного купца Белякова на дворе стоит кузница противу квартиры Григорья Несторова каменная, в кузницу первую дверь отворить, потом налево, тут комнатка маленькая и очень весьма низаметная. В ней работают опиливают медные образа. А лежать ане зделаны скровныя палаты доска выдвигается выстроганы в виде потолка. Атадвинуть доску и ане тут лежат» (15).

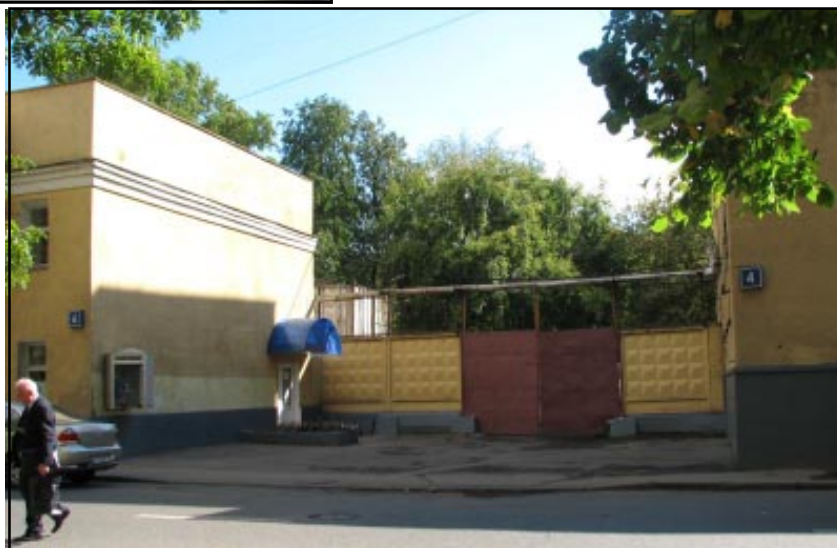
В связи с этим 22 апреля 1849 г. на Братском дворе был произведён внезапный обыск. У крестьянина с. Богословского Владимирской губернии Григория Ларионова Пустынникова, исполняющего обязанности «за-



Фрагмент плана Дурного переулочка, составленного в 1891 г. План домовладения №6.
(ЦИАМ. Ф.179. Оп.27 Д.84)



Современный вид каменного двух-этажного флигеля, ранее располагавшегося слева от входа на Братский двор. Фото автора. Июль 2007 г.



Современный вид бывшего входа на Братский двор. Фото автора. Июль 2007 г.

ведывающего домом», «по učinённому обыску нашли три новые иконы во имя Креста, которые только начаты писаться, но ещё не окончены, и одну старую икону, данную ему для исправления и поновления. Шесть маленьких деревянных чашечек, в которых на тёрты разные краски, и четыре рисовальных кисточки, о которых Ларионов объявил, что он оные пишет по заказу для разных лиц» (16).

Полицейскими была обнаружена и медная мастерская. «Литейная печь» находилась во дворе дома, в каменном подвале со сводом. В сенях перед подвалом была устроена особая каморка с двойным потолком («между первым и вторым разстояния на одну четверть аршина»). В этом тайнике были найдены 5 медных форм и отлитые по ним образа и кресты, некоторые из которых были вызолочены. находка весила 2 пуда 30 фунтов. Как уточнил проводивший обыск и изъятие гвардии капитан Аверкиев, «серебра же и отлитых серебряных вещей я совершенно не нашёл, за исключением нескольких образов в старинных серебряных окладах, в молильне находящихся, и крестьянин Андрей Михайлов, литием и отделкою образов занимающийся, от[оз]вался, что он серебра в работе не имеет по недостатку на то спосо[бностей]» (17).

Все обнаруженные в ходе обыска вещи были изъяты, взвешены, опечатаны и до особого распоряжения сданы на поручительство управляющему домом иконописцу Пустынникову. Из них Аверкиев изъял обнаруженные у изографа иконы, краски и кисточки, 18 медных образов «разных образцов» и медные формы для представления вышестоящему начальству (18).

Неделей позже, 29 апреля 1849 г., вышло указание московского военного генерал-губернатора: «Крестьян Ларионова и Михайлова обязать подписками, чтобы они в противность существующих указаний не осмеливались на будущее время первый писать и поновлять иконы, последний отливать образа и кресты, за точным исполнением чего и иметь строгое секретное наблюдение. В наказание же за их противозаконные поступки взыскать с них на первый раз по 10 рублей серебром с каждого в пользу Приказа общественного призрения и кроме того выдержать их при частном доме по 7 суток с употреблением в работы» (19).

25 мая изъятые произведения медного литья общим числом 441 штука поступили в Московскую духовную консисторию для освидетельствования, о результатах которого Филарет, митрополит Московский и Коломенский, известил московского военного генерал-губернатора графа Арсения Андреевича Зак-

ревского. Из всех представленных предметов только 10 (заготовки для книжных застёжек) были признаны «не противоречащими православию», и поэтому могли быть возвращены староверам. Прочие же 431 произведение (см. приложение 1) «как противные Православной Церкви и Законоположению» надлежало «отослать в Чудов монастырь при описи для хранения в ризнице» (20). Причиной такого решения консистории стали особенности иконографии рассмотренных произведений, а именно написание инициалов Спасителя, изображение перстосложения и Пилатова титла и «нелепое изображение Бога Духа Святого».

Как известно, для старообрядческой иконографии характерно написание теонимограммы Христа только как «IC XC», тогда как на никонианских иконах встречаются различные её варианты. Наиболее распространены «ИС XC» и «ИIC XC», есть примеры написания «ИС XC», а также «IC XC», особенно на иконах рубежа XIX–XX вв. Тем не менее, в середине XIX в. представителей официального духовенства возмущало не столько написание теонимограммы «IC XC» само по себе, а именно её начертание на Пилатовом титле, что не соответствовало никонианской иконографии. Так, в описи неоднократно подчёркивается: «32 креста разной величины и разного формата имеют неправильную надпись на верхней поперечной части креста, и именно IC XC», «3 отпиленные верхние части от крестов имеют также неправильную надпись IC XC», «257 образов Праздников Господских и Богородичных, из коих **иные имеют неправильную на кресте надпись IC XC вместо I.H.C.I.**». Как свидетельствуют материалы дел, обнаруженные произведения иконописи с «неправильным» Пилатовым титлом обычно возвращались владельцу, но с указанием «исправить оказавшиеся неправильности» (21).

Более категоричным было отношение официальной церкви к изображению двуперстия. Именно оно считалось одним из главных отличий иконы старообрядческой от никонианской. В архивных документах подчёркивается: «В указе Святейшего Правительствующего Синода от 30 апреля 1858 г. №550 между прочим изображено: поелику чтимые раскольниками иконы по большей части отличаются от икон греческого письма, чтимых православными, одним только двуперстным сложением, которым, однако же, сии последние нимало не соблазняются, то при обысках домов частных лиц, подозреваемых в расколе, отбирать лишь те иконы и картины, на которых изображены лики ересиархов или которые почему-либо явно противны были бы уче-

нию Православной Церкви» (22). Так и в данном случае, «двоперстное сложение» подчёркнуто названо «раскольническим» и считалось одним из оснований, почему изъятые предметы нельзя возвращать владельцам.

Изображение Духа Святого названо служащими консистории «нелепым», вероятнее всего, из-за того, что Он был представлен в верхней части Распятия в виде голубя, как, например, на произведениях гуслицкого литья. Как известно, Стоглавый Собор признал каноническим изображение всех лиц Троицы в образе Ангелов, «как греческие живописцы писали и как писал Андрей Рублев и прочий пресловущий живописцы, и подписывати святая Троица, а от своего замышления ничтоже претворяти» (23). Изображение же Духа Святого в виде голубя считается каноническим только в иконографии Богоявления (24).

На протяжении второй половины XIX—начала XX в. вплоть до оглашения именного высочайшего указа Правительствующему Синоду «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка» от 12 декабря 1904 г. полиция старалась получить любую «компрометирующую» информацию о насельниках Братского двора с целью его закрытия. Так, в начале 1850-х годов было заведено как минимум 2 подобных дела. Правда, начатое в 1851 г. расследование (25) «останавливается в окончании за недоставлением изыскания о моленной купца Белякова» (26), так и не дав особых результатов. Тем не менее, полицейские всё же узнали, что сам владелец Братского двора — купец Алексей Яковлев Беляков — «жительство имеет постоянно Калужской губернии Медынского уезда в имении князя Кочубея» (27), а службы в моленной до указанного времени отправлял московский мещанин Пётр Захаров Епанешников, проживавший здесь с 1810 г., скончавшийся 26 января 1851 г. и погребённый на Рогожском кладбище (28).

Тремя годами позже, в 1854 г., Канцелярия московского военного генерал-губернатора потребовала ведомость «о современном состоянии раскола», особое внимание в которой было уделено беспоповским соглашениям (29). Братский двор в этом документе стоит под №1 (30). «Первым ревнителем» и наставником общины, вероятнее всего, пришедшим на смену почившему Петру Захарову Епанешникову, назван московский мещанин Григорий Нестеров Молодкин, который «отправляет богослужение с другими живущими тут старцами». Кроме самых общих сведений об этом филипповском центре, авторы документа объясняли его название: «Братским домом называется потому, что приходящие в их сек-

ту перекрещиваются мужиками их все без изъятия, а все перекрещенные ими и новорождённые от них называются духовными братьями». В ведомости приведён список проживавших при моленной лиц (31), а также указано, что «по слухам, моленная эта существует с давнего времени, и двое из неё за зловерные сочинения и действия по расколам сосланы в 1849 и 1850 году на поселение» (32).

Очередной серьёзный конфликт с полицией возник в начале 1880-х годов. Его причиной стала попытка создания новой моленной на Братском дворе. В этот период его официальными владельцами были московская мещанка Ирина Евстигнеева Суругина и купцы Константин Тимофеев Тимофеев, Фёдор Андреев Горностаев и Косма Алексеев Беляков, очевидно, сын упомянутого выше Алексея Яковлева Белякова. Внутренней жизнью с 1874 г., по доверенности Космы Белякова, руководила мещанка Пелагея Потапова Кокушкина (33).

В период их управления, в 1870–1890-е годы, на Братском дворе велась бурная полемика относительно «старожёнов» (лиц, заключивших брак до присоединения к филипповцам) и обрядов, связанных с переходом федосеевцев в филипповское согласие (34). Споры привели к тому, что Братский двор, на котором в это время могло проживать около 100 человек, разделился на две группировки (35). Результатом и одновременно свидетельством этой полемики стали два сборника, составленные в 1890-х годах представителями разных точек зрения (36). Вероятно, ещё одним следствием конфликта стала попытка создания новой моленной.

В середине сентября 1880 г. из-за «недоразумения относительно религиозных обрядов» часть насельников Братского двора перестала молиться в разрешённой моленной и устроила на его территории ещё одну. Новое помещение для молитвенных собраний было открыто с разрешения домовладельцев Тимофеева и Суругиной. Разместилось оно на втором этаже каменного двухэтажного дома, расположенного слева при входе во двор, в комнате, смежной с квартирой иконописца Григория Ларионова Пустынникова (37). Надо заметить, ни в одном из документов этого периода его не называют ни иконописцем, ни заведующим домом. Вероятно, в это время он уже оставил должность и занятие иконописью, скорее всего, по причине преклонного возраста (38).

Как следует из документов, 11 марта 1881 г. моленная, расположенная рядом с покоями бывшего изографа, была закрыта, богослужебные предметы изъятые и отосланы в консисто-

рию, а затем переданы судебному следователю 15-го участка г. Москвы (39).

Однако уже 29 июня того же года помощник надзирателя III квартала Рогожской части Шрейдер и местный частный пристав прибыли на Братский двор по доносу дежурного дворника. Предлогом была проверка «живущих в том доме лиц по паспортной формовой книге». Прибывшие обнаружили моленную на прежнем месте (40).

Несомненный интерес представляет описание интерьерера новой филипповской моленной: «При входе в оный (флигель. — *Т.И.*), в первой половине комнаты, выходящей восьмью окнами на улицу, под малым окном и по всей стене, выходящим во двор рядом с забором, прилегающим к улице, устроены в два и более ряда полки, на которых поставлены разные иконы с затепленными свечами и лампадами, а перед ними молящихся лиц, как живущих в том доме, так и прибывших для моления из разных концов Москвы... Самое освещение молельни настолько ясно, что тротуар на улице и часть оной пред флигелем вполне освещён, и пение настолько громко, что на улице свободно можно разобрать почти каждое слово пения» (41). В этот момент в моленной находилось более 30 человек (42).

Сурогиной было запрещено впредь устраивать молитвенные собрания, а состоящих при доме дворников обязали «не допускать производство в устроенной вновь молельне разных для сего сходбищ» (43). Однако Сурогина приказу не подчинилась и моленную не закрыла. Дворники сделали донос приставу. Последний вместе со старшим помощником прибыл на Братский двор 15 августа в 10 часов утра. Они обнаружили, что «в одном из жилых флигелей производится крестьянином Космой Васильевым Лакомкиным богослужение по обряду старопоморской секты, в присутствии многих посторонних лиц, не имеющих жительства на Братском дворе» (44). При допросе Сурогина объяснила, что молитвенная комната открыта ею из-за того, что «разрешённую моленную заведывает медынская мещанка Пелагея Потапова Кокушкина, с которою как она, Сурогина, так и многие другие последователи их согласия по некоторым обстоятельствам и вследствие несоответственного поведения Кокушкиной ничего общего иметь не желают» (45).

На основании показаний Сурогиной можно предположить, что истинной причиной создания новой моленной стала развернувшаяся в это время на Братском дворе полемика, а Кокушкина и Сурогина оказались в разных группировках.

Как следует далее из материалов дела, 18 августа 1881 г. вышло постановление полиции: находящиеся в моленной богослуженные предметы описать и представить начальству; из числа описанных икон те, которые принадлежат призываемым при Братском дворе, возвратить владельцам (46). Опись составили в тот же день (см. приложение 2).

Данный документ, несмотря на скудость описаний, содержит важную информацию об иконном убранстве молитвенной комнаты и позволяет сделать некоторые выводы относительно находившихся в ней предметов. Согласно описи, здесь было обнаружено 16 икон, написанных на дереве, из них 3 образа Иисуса Христа; 4 — Пресвятой Богородицы самых почитаемых изводов (две — Владимирской, одна — Казанской, одна — Смоленской); 4 праздничные иконы (одна — Дванадцатых праздников, одна — Воскресения Христова и две иконы богородичных праздников: Рождества Богоматери и Успения); 1 образ архистратига Михаила; 3 иконы святых, на одной из которых изображены преподобные Зосима и Савватий Соловецкие, на второй — преподобный Зосима, посвящение третьей иконы в деле указано неразборчиво. Также была изъята 1 многочастная икона с изображёнными на ней Божией Матерью Владимирской, святителем Николой Чудотворцем и шестью избранными святыми.

Обстоятельства данного дела позволяют предположить, что по времени создания иконы могли быть либо дониконовскими, то есть созданными до 1660-х годов, либо написанными после раскола, но во втором случае их автором мог быть только изограф-филипповец. Как было отмечено ранее, при Братском дворе существовала иконописная мастерская, поэтому не исключено, что среди изъятого могли быть и произведения московских иконописцев-филипповцев. На данный момент известны имена 3 мастеров-иконников, работавших в разное время на Братском дворе — это инок Евфимий, Пётр Иванов Бушуев и Григорий Ларионов Пустынников.

Инок Евфимий — знаменитая личность в истории старообрядчества (47). Именно он по традиции считается основателем согласия странников — самого радикального беспоповского толка, выделившегося из филипповского согласия в конце 1765 или в 1766 г. (48-49). В начале своего духовного пути, после 1764 г., Евфимий прибыл в Москву, примкнул к филипповцам и затем остался на только что основанном Братском дворе. Источники сообщают, что «здесь же он писал сочинения о старцах раскольнических, защищал поморское согласие и сильно нападал на федосеев-

цев, а также с особым успехом разрисовывал апокалипсисы и иконы» (50).

С Братским двором был связан изограф Пётр Иванов Бушуев (род. ранее 1797—ум. в июне 1847), работавший в первой половине XIX в., прихожанин моленной в Дурном переулке. В конце жизни, в возрасте более пятидесяти лет П.И. Бушуев перешёл к федосеевцам, принял иночество с именем Паисий и был похоронен на Преображенском кладбище (51).

Третий — уже известный нам мастер Григорий Ларионов Пустынников, крестьянин с Богословского Владимирского уезда — попал в поле зрения полиции ещё в апреле 1849 г. (52).

Произведения этих иконописцев нам пока не известны. Но не вызывает сомнения, что и для их произведений, и для работ, указанных в описи, характерны общие иконографические особенности. Как было отмечено выше, это написание инициалов Христа только как «IC XC»; изображение благословляющей десницы Спасителя и святых с дуперстием и никогда — с именованным сложением перстов; отсутствие надписи «I.H.C.I.» на Кресте. Относительно изображения самого Креста староверы имели единое мнение: допустимо поклоняться только восьмиконечному кресту, о котором в «Поморских ответах» — главном полемическом и догматическом труде беспоповцев — однозначно сказано: «И святые апостолы, и святые отцы, и вся древле-православная церковь на иконном изображении распятия Христова на трех древесех изображаючи, в четвертых дску над главою Христа пишут» (53).

Также допускалось изображение только канонизированных до раскола святых и не принимались поздние варианты иконографии Богородицы (более того, филипповцы — единственное согласие, не признающее икону «Богоматерь Неопалимая Купина» и образ «Богоматерь Всем скорбящим Радость» как явленный после Никона) (54). Общей была также символика евангелистов, восходящая к толкованию Ириней еп. Лионского (в данном толковании евангелиста Марка символизирует орёл, а Иоанна — лев) (55).

У икон, перечисленных в «Описи иконам, книгам, утвари», данные особенности иконографии могли проявиться в образе Двенадцатых праздников (№2), если в них был включён Страстной цикл, а также на иконе Воскресения Христова (Сошествие во ад), если был использован развёрнутый вариант композиции, включающий сцену Распятия Христова (№22).

Кроме произведений темперной живописи в моленной находились 9 предметов меднолитой пластики. Комплекс включал 2 че-

тырёхстворчатых складня (№11 и 18); 1 складень Деисус (№12); 3 иконы святых (святителя Николы (№4), преподобного Сергия Радонежского (№12), мучеников Кирика и Улиты (№7), 3 образа Богородицы (Казанской (№3), Тихвинской (№9) и Смоленской (№13)). Среди предметов выделяется образ Богородицы Казанской. Эта медная икона была украшена медным окладом.

Кроме этого, была обнаружена отдельная группа меднолитых произведений, врезанных в дерево. Это 2 иконки Богородицы (Страстная (№12) и Казанская (№12)), 2 доски с врезанными маленькими образками (в одну доску вставлено 14 иконок (№16), во вторую — 6 (№6)). А также 6 медных крестов (№5, 8, 10, 12, 19), «врезанных в дску с изображениями святых по сторонам». Один из образов Животворящего Креста был в медной ризе (№8).

В описи также значатся 6 книг и некоторые богослужебные принадлежности. Все указанные предметы действительно были опечатаны, представлены начальству и затем «возвращены по принадлежности» владельцам, о чём, однако, особого документа в деле нет.

Но уже 15 сентября 1881 г. Московская духовная консистория направила приставу II участка Рогожской части распоряжение изъять все перечисленные в описи предметы, что означало ликвидацию моленной. Следуя указу Синода №550 от 30 апреля 1858 г., при обысках старообрядческих часовен и моленных, существовавших без разрешения правительства, изымалось всё имущество, «так как вещи эти не составляют ничьей частной собственности». По этой же причине изъятые не возвращались владельцам.

Однако, как показывают материалы дела, выполнить изъятие богослужебных предметов приставу удалось далеко не сразу. Исполняя требование консистории, 22 ноября старший помощник пристава г-н Гернет, в сопровождении «посторонних свидетелей» прибыл на Братский Двор с целью «как проверки слухов об открытии моленной без разрешения, так ровно и отображения икон, описанных в той же моленной 18 августа сего года» (56). Гернет со свидетелями застали в моленной значительное собрание прихожан, из которых только лиц, не живущих на Братском Дворе, было не менее 20 человек. Как указано в протоколе, один из молившихся, крестьянин Никита Васильев Макаркин, увидев полицию, «схватил лежавшее на столе Евангелие и намеревался с таковым уйти из моленной, но был остановлен посторонним свидетелем Феофановым, который и отобрал от Макаркина Евангелие, спрятанное им под полу поддёмки» (57).

Дождавшись окончания богослужения, Гернет потребовал выдать книги и иконы, помещённые в иконостасе. Однако находившиеся в числе молившихся купцы из Сергиева Посада Ефрем Иванов Чернышев и Иван Архипов ни книги, ни иконы не возвратили, а «понесли оскорбления на словах, как помощнику пристава Гарнету (орфография источника. — *И.Т.*), так равно бывшим с ним: околоточному надзирателю Цвебу и посторонним свидетелям, а Чернышев, кроме того, подстрекал бывших в числе молельщиков женщин завтра в числе 20 человек отправиться к Его Сиятельству Господину Московскому Генерал Губернатору с жалобой, что полиция препятствует совершать им богослужения» (58). Попытка властей изъять иконы и ликвидировать моленную закончилась неудачей.

Новую попытку предпринял пристав Федорович двумя днями позже — 24 ноября. Женщины, призреваемые на Братском дворе, отказались возвратить богослужебные принадлежности и при этом заявили, что «иконы эти составляют их собственность и ввиду их совместного жительства в богадельне поставлены также вместе, где они и молятся» (59). Как описано в протоколе, «заявление это, а равно и просьба не отбирать от них их святыню, благословение их родителей, сопровождались плачем призреваемых». В этот раз изъятие икон закончилось лишь решением пристава «составить об изложенном протокол и представить в духовную консисторию» (60).

Окончательное изъятие всех богослужебных предметов и закрытие «новоустроенной» моленной произошло в конце 1881 г. Об этом становится известным из прошения Суругиной и Цветковой, поданного на рассмотрение в консисторию 31 декабря 1883 г. В нём московская купеческая дочь девица Ирина Евстигнеева Суругина и краснохолмская мещанка Матрёна Григорьева Цветкова просят вернуть им изъятые в 1881 г. книги, а именно «Евангелие, часовник, Златоуст, Псалтирь, все эти книги печатанные, и Синодик писанный» как вечно чтимую святыню, передающуюся из поколения в поколение (61).

30 апреля 1884 г. данное прошение было рассмотрено, указанные книги и некоторые другие изъятые предметы освидетельствованы. Обычно решения по подобным делам принимались не в пользу староверов. И в этом случае консистория постановила: «прошение Суругиной и Цветковой о выдаче им отобранных из раскольнической моленной книг оставить без всяких последствий, о чём и объявить им; означенные книги препроводить в Правление Вифанской духовной семинарии для надлежащего употребления; восковые свечи

около трёх фунтов и менее четверти фунта ладана препроводить в Московскую Иоанно-Предтечевскую, что на Лубянке, церковь для надлежащего же употребления. Прочие же предметы, как-то: плат цветной материи и ветхие разножки, употребляемые в церкви для положения книг, в трёх экземплярах, предать уничтожению чрез сожжение» (62).

8 июня того же года книги из ликвидированной моленной были отправлены в Вифанскую духовную семинарию. При этом, как свидетельствует пришедшее оттуда девятью днями позже уведомление, «Евангелия, поименованного в вышезначенном отношении в числе книг, отосланных в семинарское правление, не оказалось» (63).

Дальнейшая судьба изъятых в 1881 г. икон не ясна. Обычно они уничтожались, если были «ветхи», «письма грубого» или содержали что-либо «противное православию»; если «к употреблению оказывались годны», то отправлялись в единоверческие храмы и монастыри. Медные иконы, кресты и складни «как литые и запрещённые в употреблении» отправлялись в кафедральную ризницу Чудова монастыря.

Таким образом, просуществовав чуть более года (с сентября 1880 г. до конца 1881 г.), «новоустроенная» на Братском дворе моленная закончила своё существование.

С одной из ярких личностей старообрядческой Москвы того времени, фигурировавшей в вышеизложенной истории, — Пелагеей Потаповой Кокушкиной, «женщиной изрядного ума, настолько знающей законы и опытной в судебных делах, что может быть советницей для известных адвокатур» (64), знакомят нас уголовные дела, возбуждённые против насельников Братского двора на рубеже XIX–XX вв. На одном из судебных процессов о. Николай Красновский из церкви Воскресения на Таганке, в чьём приходе находился Братский двор, рассказал о Кокушкиной, что «она отличается деловитостью, способна вести такие дела, с которыми далеко не всякий мужчина способен управиться, что она хорошо знает законы, особенно касающиеся старообрядчества» (65). Безусловно, благодаря этим качествам «Пелагея Потаповна» являлась авторитетом среди староверов и пользовалась значительным влиянием в их среде.

П.П. Кокушкина родилась в 1843 г. в г. Медыни Калужской губернии, откуда происходил также один из владельцев Братского двора — купец Алексей Яковлев Беляков. Пока точно не известно, когда именно она поселилась в доме №6 по Дурному переулку. По её собственным словам, она заведует «как молен-

ной, так и домом, и призреваемыми во всех отношениях с 1874 г.» (66). С 1874 по 1893 г. Кокушкина руководит жизнью Братского двора по доверенности купца Косьмы Алексеевича Белякова. С 1893 г., после кончины Косьмы Алексеевича, Пелагея Потапова «заведывала как хранительница его имущества» (67), а 11 января 1894 г., после того, «как наследники его стали оспаривать судебным порядком правильность сделанного им духовного завещания, и на время этого спора» (68) указом Московского сиротского суда Кокушкину назначили опекушкой над имуществом.

Близко общавшиеся с Пелагеей Потаповой люди, такие как Пётр Михайлович Лапин, потомственный почётный гражданин, снимающий у Кокушкиной кладовые, смежные с Братским двором, описывали её как «женщину добрую, которая готова помогать нуждающимся» (69). Он же отметил, что «с охотой, между прочим, принимает она подкидышей на воспитание» (70).

Заведующую Братским двором староверы часто называли «матерью Парасковиею» (71). Видимо, Пелагея Кокушкина приняла монашество, как и некоторые другие филипповцы, о которых она сама на допросе сообщила: «Среди живущих на Братском дворе старообрядцев есть принявшие по старообрядчеству пострижение малого чина или образа, называемые у нас иноками и инокинями. Пострижение совершается, между прочим, в нашей моленной» (72). Но при этом ответчица уточнила: «Ни старообрядческого монастыря, ни скита на Братском дворе нет. Постриженные у нас живут вместе с непостриженными призреваемыми» (73).

В документах её имя впервые упоминается в 1880-х годах. Во время одного из допросов, происходивших в 1901 г., Кокушкина на вопрос о судимости ответила: «Под судом не была. Лет около 20 тому назад (около 1881 г. — *И.Т.*), при господине московском обер-полицмейстере Александре Александровиче Козлове возбуждено было против меня следствие по доносу крестьянина Кадниковского уезда Вологодской губернии (какой волости и села — не помню), по имени Алексея, Андреева по отчеству (фамилии не помню), в том, будто бы я уморила 50 младенцев. Следствие производилось следователем Московского окружного суда по особо важным делам Николаем Васильевичем Сахаровым. На каковом следствии я допрошена была в качестве свидетельницы, но не обвиняемой, и дело было прекращено» (74). К сожалению, подобные чудовищные и одновременно абсурдные обвинения в адрес староверов были довольно обычным делом, о чём свидетельствуют так-

же «Дневные дозорные записи о московских раскольниках».

В начале XX в., с 1901 по 1904 г., против Пелагеи Кокушкиной возбуждается сразу 2 дела: Московская духовная консистория обвиняет её в совершении «поступков против веры» и «сворачивании православных в раскол» (75), а Канцелярия московского генерал-губернатора расследует незаконно проведённый ремонт моленной (76). Тем не менее, богатый жизненный опыт, знание законов, умение вести дела и везение помогали заведующей Братским двором избежать несправедливого наказания.

По поводу первого обвинения Кокушкина ответила следующее: «Бывают случаи, что иногда являются на Братский двор лица, называющие себя православными, с просьбою о том, чтобы их приняли в старообрядчество по нашему согласию, но я им всегда отказываю. И вообще на Братском дворе принятия православных в старообрядчество не совершается. Я лично никого не склоняла из православных в старообрядчество» (77).

Не поддержал обвинение и священник Николай Красновский из Воскресенской церкви на Таганке: «Во все время, как нам известно Братский двор, не было слышно, чтобы живущими там были предпринимаемы какие-либо меры к сворачиванию православных в раскол. Вообще Братский двор доселе существовал тихо, живя преимущественно внутренней жизнью» (78).

П.М. Лапин, вызванный в качестве свидетеля на это судебное заседание, также явно выступил как свидетель защиты: «Вражды по отношению к Православной церкви, мне думается, она не испытывает, по крайней мере, часто встречаясь с ней, я никогда этого не замечал. ...Она мне представляется колеблющейся в своем вероисповедании, так как неоднократно высказывала мне желание побеседовать о предметах веры, например, с о. Иоанном Григорьевичем Виноградовым, протоиереем Сергиевской, в Рогожской, церкви» (79).

Предположение Лапина относительно «колебаний в вероисповедании» кажется сомнительным. Возможно, оно было высказано с желанием отвести от Кокушкиной излишние подозрения. Тем не менее, факты говорят об обратном. Так, например, в феврале 1906 г. Кокушкина участвовала в полемике с федосеевцами в Преображенском богаделенном доме и повела себя, если верить документам, достаточно резко (80). Желание же «побеседовать о предметах веры» с протоиереем Иоанном Григорьевичем Виноградовым (умер в 1901 г.), первым священнослужителем, начавшим проводить внебогослужебные беседы

№ 106 / 1884. Янв. 2. 1884. Копия рукописи с автографом.

4 Янв. 1884 г.

Его Высокопреосвященству,
 Московскому Митрополиту и Члену
 Святейшего Синода.
 Московский Купеческий ерарх
 иеродиакон Андрей Евстигнеев
 Суриковской и Краснохолмской
 Монашеской Конгрегии Григорье-
 вой Цвѣтковой.

Примите.

Въ 1881 году у насъ въ мѣстномъ по-
 мѣщеніи, состоящемъ въ Москвѣ, Дегерской
 части Зучастка, въ Суриковской па-
 рохіи, въ домѣ бѣлыхъ ковчей и Торнестановъ,
 съ кѣмъ поименованы были отпечатаны наши
 старославянскія святыя книги, свято-
 мѣра: Евангеліе, часослѣвие, Златоустъ,
 Псалтырь, все эти книги печатались
 и синодиальныя писанныя, которая еста
 Пріотѣва Дегерской части г. Москвы
 съ произведеніемъ издѣлія свѣдѣніи
 на распоряженіи Московскаго Духов-
 ной Консистеріи при офисномъ вѣдомствѣ

Декабря, 21. дня 1883 года
 Московская Купеческая ерарх
 иеродиакон Андрей Евстигнеев Суриков
 Краснохолмская Монашеская
 Матрѣна Григорьевна Цвѣткова

Автограф прошения Суругиной и Цветковой (ЦИАМ. Ф.203. Оп.364. Д.68. Л.56, 68)

со староверами и даже выстроившим для этого специальное здание при храме преп. Сергия Радонежского в Рогожской слободе (81), скорее, выдаёт в ней внутреннюю готовность к диалогу с достойным собеседником.

Таким образом, это дело было прекращено из-за отсутствия весомых доказательств со стороны обвинения. Параллельно с ним шло второе следствие, в ходе которого П.П. Кокушкину обвиняли в незаконном ремонте моленной (82).

Как известно, старообрядцы не только преследовались властями за сохранение «древлеправославной веры», но также были лишены возможности вести богослужение и отправлять религиозные обряды. Строительство и ремонт старообрядческих часовен и моленных, как общественных, так и частных, были строжайше запрещены. Указом от 5 мая 1839 г. им не дозволялось производить ремонт и новое строительство в действующих старообрядческих часовнях. Смысл указа заключался в создании таких условий, при которых немногочисленные разрешённые старообрядческие часовни, построенные ещё в конце XVIII—начале XIX вв., разрушатся сами собой без должного ремонта. Согласно статье 215 Уложения о наказаниях уголовных и исправительных от 1845 г., виновные в «построении новых и починке старых зданий» моленных, «за устройство престолов в уже существующих часовнях» и за превращение крестьянских изб в публичные моленные приговаривались к тюремному заключению на срок от одного до двух лет, а «всё, ими устроенное, подвергается сломке, и материалы продаются в пользу местного Приказа общественного призрения» (83).

Несмотря на это, 14 июля 1901 г. Пелагея Потапова подала заявление, в котором просила разрешить «произвести на собственные средства ремонт и перестройку здания раскольнической моленной» (84). К прошению прилагался план, из которого московский обер-полицмейстер сделал вывод, что «перестройка означенной моленной должна заключаться в увеличении размера её» (85). Об этом был направлен рапорт московскому генерал-губернатору: «Имею честь донести, что медынская мещанка Пелагея Кокушкина в июле 1901 г. под предлогом ремонта раскольничьей моленной во владении Белякова ходатайствовала о разрешении ей полной перестройки этой моленной путём сломки старых стен и возведения новых, увеличив тем самым размеры моленной почти вдвое... Между тем пристав 2-го участка Рогожской части, осмотрев эту моленную ещё в том же июле месяце, нашёл её со стороны видимых частей достаточно прочной, и потому совсем не требую-

щей сломки, а также и вполне соответствующей своему назначению по размерам» (86). Объясняя своё решение запретить ремонт, обер-полицмейстер привёл примечание 1 к статье 48 устава «О предотвращении и пресечении преступлений», в котором указано, что «в 1842 г. Высочайше повелено было раскольничьи моленные и молитвенные дома, под разными наименованиями построенные до 17 сентября 1826 г., оставить в том положении, в каком они были в то время» (87).

Министр внутренних дел в обращении к генерал-губернатору от 28 августа 1901 г. уточнил, что в названном примечании действительно сказано, что существующие до 1826 г. моленные должны оставаться без изменения, то есть не ремонтироваться и не перестраиваться. Но статья 48 того же устава «предоставляет раскольникам с надлежащего разрешения не только исправлять приходящие в ветхость их моленные, но и перестраивать оные с изменением наружного их вида, с тем лишь условием, чтобы им не придавалось наружного сходства с православным храмом». На основании этого министр сделал заключение, что примечание 1 относится лишь к тем молитвенным зданиям, которые, «будучи устроены до 1826 г., по своему наружному виду не удовлетворяют этому последнему условию», то есть имеют внешнее сходство с храмом. «Дом же Белякова, в котором помещается упомянутая моленная, как видно из плана оногo, не имеет внешнего сходства с православным храмом, а потому перестройка его с увеличением размеров могла бы быть разрешена ... если только такая перестройка вызывается действительной необходимостью» (88).

В свою очередь обер-полицмейстер поспешил составить 16 октября 1901 г. рапорт о том, что «означенная моленная представляет собою одноэтажное каменное строение, находящееся в исправном состоянии, может вместить до 300 человек молящихся и по своим размерам вполне достаточна для того количества раскольников, которое посещает её, так как на „Братском дворе“, для нужд коего устроена упомянутая моленная, проживает всего 90 человек» (89). Ознакомившись с такими весомыми аргументами, товарищ министра внутренних дел 26 октября 1901 г. также отдал распоряжение «об отклонении означенного ходатайства просительницы» (90).

Из дальнейших материалов дела можно заключить, что это не помешало Кокушкиной осуществить задуманный ремонт. Об этом московскому генерал-губернатору неоднократно доносил в рапортах обер-полицмейстер (91). 20 июля 1902 г. был составлен отчёт о состоянии моленной, в котором отмечено, что «да-

леко не ветхом состоянии находится означенная моленная и в настоящее время, так как не только каменные, но и деревянные её части оказались в исправности, за исключением одного подгнившего конца потолочной балки, ввиду чего комиссия признала её вполне безопасной для пользования, после того незначительного ремонта, который был произведён самовольно Кокушкиной. Требование же капитального переустройства дымовых боровов вызвано только тем обстоятельством, что всё вообще здание, где помещается моленная, старинной стройки без надлежащих противопожарных приспособлений и не соответствует современным условиям техники, тем более что, за давностью сооружения, деревянные части не могут, как и во всех старых домах, отличаться особой прочностью» (92).

Неожиданно в сентябре 1902 г. тон обвинений в адрес насельников Братского двора вообще и Кокушкиной в частности резко ужесточился. Это было вызвано тем, что пресвященный митрополит Московский и Коломенский Владимир (Богоявленский) сообщил обер-прокурору Святейшего Синода о ходе данного процесса и просил принять «соответствующие административные меры», «признавая с своей стороны, что существование в Москве упомянутого Братского двора служит к усилению и укреплению раскола, и что пропагандистская деятельность заведывающей сим двором мещанки Кокушкиной, если не положить ей ныне же преграды, может принести немалый вред интересам православия» (93).

Митрополиту и членам Синода вторил обер-полицмейстер. 7 ноября 1902 г. в рапорте московскому генерал-губернатору он предлагает признать дальнейшее существование Братского двора недопустимым. «Что касается до вопроса о мерах воздействия на заведующую Братским двором медынскую мещанку Кокушкину, то единственной мерою к прекращению пропагандистской деятельности её, вредящей интересам православия», обер-полицмейстер считал удаление Кокушкиной из Москвы, так как даже при уничтожении филипповского центра Кокушкина, «оставаясь на жительстве в заведуемом ею владении Белякова, будет несомненно продолжать свою пропагандистскую деятельность, так как надзор за нею в этом отношении является крайне затруднительным» (94).

Ход дальнейшего судебного разбирательства попал на страницы прессы. Так, в 1903 г. газета «Русский листок» опубликовала статью «Столичный мировой съезд. Старообрядческая богадельня» (95). Из неё становится известно, что пристав Рогожской части потребовал от П.П. Кокушкиной представления

устава богадельни на утверждение Министерства внутренних дел. Кокушкина от этого требования отказалась. В свою очередь пристав возбудил против неё дело у мирового судьи Таганского участка за неподчинение властям, основывая своё требование на том, что именно Кокушкина распоряжалась постоянно всеми делами богадельни и молельни самостоятельно и единолично. Тем не менее, мировой судья оправдал её, так как, согласно документам, Пелагея Потапова фактической хозяйкой богадельни не является.

Далее это дело было передано на рассмотрение мирового съезда. Вызванные в суд свидетели подтвердили, что в богадельне проживает около 20 (!) человек, что при ней имеется молельня, куда во время богослужения привозятся разные пожертвования как вещами, так и деньгами, что всеми делами богадельни распоряжается Кокушкина, что именно она принимает призреваемых и отказывает им. Но так как на заседании съезда не было установлено, что именно Кокушкина должна считаться ответственным лицом за существование богадельни без разрешения, то съезд утвердил решение мирового судьи.

Несмотря на эту победу в суде, в начале февраля 1904 г. Кокушкина была признана виновной в незаконном ремонте моленной. В качестве наказания суд постановил подвергнуть шестидесятилетнюю Пелагею Потапову «аресту при полиции на 3 недели и обязать её со дня вступления приговора в законную силу в двухнедельный срок устранить всё сооружённое без разрешения при ремонте моленной, и, при неисполнении этого в указанный срок, моленную ту закрыть» (96). Избежать заключения помогло знание законов и вовремя поданная апелляция жалоба, благодаря которой приговор Московского окружного суда от 5 февраля 1904 г. в законную силу не вступил (97), а дело, вероятнее всего, было отправлено на дополнительное расследование.

Дальнейшие события показывают, что судьба благоволила Пелагее Потаповой, вознаграждая её за силу духа и твёрдость веры. Несмотря на то, что после рассмотрения апелляции Кокушкина повторно была признана виновной в указанных преступлениях, было решено «1. ... за силою Всемилостивейшего манифеста 11 августа 1904 г. от личной ответственности и платежа судебных издержек освободить, приняв таковые на счёт казны; 2. не подвергать её обязанности удалить с чердака моленной положенное ею там 4-хсаженное бревно; 3. приговор Московского окружного суда от 5 февраля 1904 г. отменить» (98).

Всемилостивейший манифест от 11 ав-

густа 1904 г., вышедший по случаю рождения долгожданного наследника престола — цесаревича Алексея (род. 30 июля 1904 г.), даровал свободу «преступнице». Досада прокурора Московской судебной палаты была столь велика, что на постановлении, освобождающем Кокушкину от всякой ответственности, направленном в Канцелярию московского генерал-губернатора, он приписал: «в чём с сим не согласен» (99).

Эта победа в суде стала первой ласточкой в череде огромных перемен, произошедших очень скоро. Начало долгожданным преобразованиям в жизни староверов положил именней высочайший указ Правительствующему Синоду «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка» от 12 декабря 1904 г. В числе прочего этот знаменитый документ постановил пересмотреть

законы о правах старообрядцев. На основании царского указа Комитет министров в течение 2 месяцев разработал положение «О порядке выполнения пункта шестого именней высочайшего указа от 12 декабря 1904 г.». Оно вступило в силу 11 февраля 1905 г. В этом положении давались указания различным ведомствам отменить «всестесняющие свободу исповедания веры ... распоряжения». В трёхмесячный срок Министерство внутренних дел обязано было отказать от многих административных мер, применявшихся к староверам в XIX в. Однако раньше, чем истёк положенный трёхмесячный срок, был выпущен именней высочайший указ от 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости», открывший новую золотую страницу истории старообрядчества (100).

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1. Результат освидетельствования произведений медного литья, изъятых на Братском дворе при обыске 22 апреля 1849 г.

10 октября 1849 г.

Секретно

Сиятельнейший граф.

Милостивый государь!

Присланные при отношении Вашего сиятельства от 25 мая сего года №789 отливные из меди образа и кресты, деревянные доски для вложения крестов, равно медные застёжки к книгам по поручению моему освидетельствованы и отосланы консисториию чрез двух ее членов с секретарем; при чем оказалось:

32 креста разной величины и разного формата имеют неправильную надпись на верхней поперечной части креста и именно ИС ХС и раскольническое изображение (кроме одного креста без предстоящих) правой руки Святого Логина, сложенной для молитвы двоеперстно;

3 отпиленные верхние части от крестов имеют также неправильную надпись ИС ХС, из коих одна еще шестокрылатого духа с надписью: «Херувим»;

2 шейных креста, из коих один имеет надпись: да воскреснет Бог и разыдутся врази Его и проч., а у другого, по неотделанию, его надписи разобрать не можно;

7 крестов, готовленные для какой-либо вещи церковной, по отлитии не обделаны;

один образ Отечества имеет двоеперстное сложение для благословения Господа Саваофа и нелепое изображение Бога Духа Святого;

37 образов Господа Вседержителя Иисуса

Христа имеют перстосложение Господа для благословения раскольническое;

257 образов Праздников Господских и Богородичных, из коих иные имеют неправильную на кресте надпись ИС ХС вместо И.Н.Ц.И. и иные перстосложение для благословения и молитвы раскольническое, и иные нелепое изображение Бога Духа Святого;

62 образа Угодников Божиих, из коих иные имеют для благословения и молитвы сложение двоеперстное;

27 образов, по отлитии не обработанные и от медных полос не отделенные, из коих иные имеют те же неправильности, как и вышесписанные;

10 разномерных штук, готовленные для застёжек к книгам, и по отлитии не обработанные;

3 деревянные доски с вырезанными в середине насквозь местами для вложения крестов с предстоящими, подобных вышесписанным, из коих на одной изображен Святой Иоанн Предтеча, указующий перстом правой руки на держимую им левою рукою в чаше главу свою.

По сему консистория определила, и я утвердил: поелику взятые у раскольников и присланные при отношении Вашего Сиятельства отливные из меди 32 креста разной величины и разного формата (для вложения некоторых из сих крестов присланы также вместе с ними 3 доски); 3 отпилка от верхней части крестов; 2 шейных креста; 7 крестов, готовленные для какой-либо вещи церковной; один образ Отечества; 37 образов Господа Вседержителя Иисуса Христа; 257 образов Праздников Господских и Богородичных; 62 образа Угодников Божиих; 27

образов, по отливки не обработанных и от медных полос не отделенные, — имеют часть благословение Господа Вседержителя Иисуса Христа и разных святых по обычаю раскольников и часть надписи, несогласные с принятыми Православною Церковью, только 10 штук, готовленные для застежек к книгам, не имеют ничего противного Православию. То посему все

означенные образа, кресты и доски как противные Православной Церкви и Законоположению отослать в Чудов монастырь при описи для хранения в ризнице, а 10 штук застежек к книгам отослать Вашему Сиятельству для возвращения оных, кому следует.

Филарет Митрополит Московский
ЦИАМ. Ф.16. Оп.39. Д.68. Л.19–19об.

Приложение 2. «Опись иконам, книгам, утвари, найденным в неразрешённой моленной, открытой на братском дворе мещанкой Ириной Евстигнеевой Сургиной». Составлена 18 августа 1881 г. (ЦИАМ. Ф.203. Оп.346. Д.68. Л.19–21)

№	Наименование описанных предметов	Кол-во	Оценка
1	Образ Господа Вседержителя, сидящего на престоле, пред ним серебряная лампада с медными цепями	1	Принадлежит к трапезной и вынесено из разрешённой моленной, почему оставлена на месте
2	Образ двенадцатых праздников без ризы	1	Принадлежит призреваемой Закондыриной, в чём удостоверила мещанка Кокушкина
3	Икона Казанской Божией Матери в медной ризе, и сама икона медная	1	Принадлежит призреваемой Анисье Васильевой
4	Медный образ Святого Николая Чудотворца	1	
5	Медный крест, врезанный в дску, на которой изображены святые	1	
6	Шесть образов, врезанных в дерево	6	Принадлежит призреваемой Марфе Арсентьевой
7	Один медный образок св. Кирика и Улиты	1	
8	Образ Животворящего Креста медный, врезанный в дску с изображениями святых по сторонам, в медной ризе	1	Принадлежит призреваемой Марфе Ивановой
9	Образ медный маленький Тихвинской Божией Матери	1	
10	Образ Животворящего Креста. Медный, врезан в дску	1	Принадлежит призреваемой Анне Фёдоровой
11	Медный маленький складень об 4 образах	1	Принадлежит призреваемой Матрёне Таевой (?)
12	Два Животворящие медные креста, врезанные в дски, медный образ, врезанный в дску Страстной Божией Матери, а таковой же Казанской Божией Матери и медный образок преподобнаго Сергия и медный складень Деисус	6	Принадлежит призреваемой Афимье (?) Прохоровой
13	Медный образок Смоленской Божией Матери	1	Принадлежит призреваемой Елене Дмитриевой
14	Образ Смоленской Божией Матери без ризы	1	
15	Образ Рождества Пресвятой Богородицы	1	

16	Четырнадцать маленьких медных образков, врезанных в дску	14	Принадлежит московской цеховой Вере Фёдоровой, живущей в доме Бокастова 2-го участка Пятницкой части
17	Образ Владимирской Божией Матери в медной ризе	1	
18	Медный складень о четырёх образах	1	Принадлежит крестьянке Прасковье Петровой
19	Образ Животворящего Креста, врезанный в дску, украшенный изображениями святых	1	Принадлежит призреваемой Фёкле Калининой
20	Три образа во имя Спасителя, Владимирской Божией Матери, Зосимы и Савватия	1	Принадлежит призреваемой Анне Филипповой
21	Образ Казанской Божией Матери	1	Принадлежит призреваемой Марье Арсеньевой
22	Образ Воскресения Христова в медной ризе	1	Принадлежит крестьянке Устинье Павловой
23	Образ Успения Пресвятой Богородицы с изображениями 6 святых	1	Принадлежат разрешённой моленной
24	Образ святого архангела Михаила без ризы	1	
25	Образ преподобного Зосимы без ризы	1	
26	Образ Владимирской Божией Матери, Николая Чудотворца и шести святых	1	
27	Образ св. М (имя святого не читается. — <i>И.Т.</i>) Чел. Бож.	1	
28	Образ пояс. спасителя без ризы	1	
29	Месячная книга Минея за август месяц	1	
30	Пелена, употребляемая при богослужениях	1	
31	Книга Иоанна Златоуста	1	
32	Книга Часослов	1	
33	Книга Синодик	1	
34	Книга Псалтирь	1	
35	Книга Обедница Великая и малая и Воскресная служба	1	
36	Пелена, употребляемая при богослужениях	1	
37	Свечей восковых 4 фунта		
38	Разножек, употребляемых при богослужениях	3	
39	Ладана в коробке около 1/4 фунта		

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Алексей Яковлев (род. в 1730-х годах—ум. после 1812) руководил московской «балчужной» общиной вместе со своим старшим братом Григорием, Василием Матвеевым, иноком Варлаамом и др. После чумы 1771 г. в живых остался только А. Яковлев. В 1770-х годах он признан «главным учителем по вере, первым наставником Москвы». См.: Мальцев А.И. Московские филипповцы во второй половине XVIII века // Мир старообрядчества. Вып.4: Живые традиции: Результаты и перспективы комплексных исследований. Материалы международной научной конференции. М., 1998. С.244–245; он же. Филипповский наставник Алексей Яковлев (Балчужный): проблемы изучения биографии и творческого наследия // Старообрядчество в России (XVII–XX). Вып.3. М., 2004. С.138–140.
2. Мальцев А.И. Московские филипповцы во второй половине XVIII века. С.244.
3. Там же. С.244–245.
4. Мальцев А.И. Филипповский наставник Алексей Яковлев (Балчужный): проблемы изучения биографии и творческого наследия. С.140.
5. Мальцев А.И. Московские филипповцы во второй половине XVIII века. С.244.
6. Мальцев А.И. Филипповский наставник Алексей Яковлев (Балчужный): проблемы изучения биографии и творческого наследия. С.145.
7. Исэров А.А. Новые открытия старообрядческой книжности. С.15.
8. 1807 г. как дата основания Братского двора отмечена в документах середины XIX в. Так, в деле 1851 г. «Об отобрании от купца Белякова с прочими показаний о существующей в доме их моленной» сообщается: «означенная моленная по безпоповщинской секте, как уведомил пристав Рогожской части, существует без дозволения начальства с 1807 г.» (Центральный исторический архив г. Москвы (ЦИАМ). Ф.16. Оп.110. Д.691. Л.9); В деле «О совершении Кокушкиной, Артемовой и Тимофеевой поступков против веры» (31 января 1901 г. –20 сентября 1904 г.) зафиксированы показания обвиняемой Пелагеи Потаповой Кокушкиной относительно времени создания Братского двора: «В указанном владении Белякова находится старообрядческое учреждение, называемое Братским двором, существующее здесь с 1807 г., на что у меня имеются документы: купчая крепость» (ЦИАМ. Ф.203. Оп.543. Д.21. Л.33). Также указание на 1807 г. как на дату основания Братского двора, содержится и в материалах дела «По ходатайству мещанки Пелагеи Кокушкиной о разрешении произвести ремонт и перестройку здания раскольнической моленной в Москве, Рогожской части, по Дурному переулку, в доме Белякова» (14 июля 1901 г. –27 августа 1904 г.).

Так, в рапорте московского обер-полицмейстера говорится о прошении «медынской мещанки Пелагеи Потаповой Кокушкиной о разрешении ей произвести ремонт и перестройку здания раскольнической моленной в Дурновском переулке в доме Белякова, существующей с 1807 г.» (ЦИАМ Ф.16. Оп.91 Д.122. Л.5). Кроме этого, на допросах Кокушкина сообщает и другие важные факты из истории филипповского центра: «Откуда получил свое название „Братский двор“, мне не известно. На Братском дворе с 1807 г. существует моленная для старообрядцев старопоморского согласия, переведённая из прихода Воскресения Христова в Гончарах, а из какого дома – сведений не имею. Имелось ли разрешение правительства на перевод её, мне не известно. Существующую на Братском дворе моленную я признаю законною на основании Высочайших указов 1822 и 1826 годов, которыми, как мне помнится, дозволялось существующие моленные оставить в своей силе, не делая им никакого препятствия. По переписи старообрядческих моленных домов в Москве, произведённой в 1828 г. по распоряжению господина московского генерал-губернатора, наша моленная значится существующей с 1812 г. Кроме того, я имею документ из Министерства внутренних дел, Департамента общих дел, свидетельствующий о законном существовании нашей моленной. На Братском дворе при означенной моленной существуют здания для призрения старообрядцев старопоморского согласия: бедных, престарелых, болезненных и малолетних. Особого учреждения для детей не имеется. Особого устава для проживаемых не имеется. Призрение старообрядцев на Братском дворе есть дело частных лиц – владельцев этого дома, – но не правительственное и не общественное. Имелись ли когда-нибудь правительственные акты на открытие указанного призрения, мне не известно, и у меня на руках теперь подобного акта не имеется. Населяют Братский двор исключительно старообрядцы старопоморского согласия. Число их простирается от 100 до 150». Далее Кокушкина уточняет допущенную в показаниях неточность: «моленная наша до перевода её в тот дом, где она существует в настоящее время – Рогожской части 2 участка по Дурновскому переулку в доме Белякова – находилась более 50 лет не в Гончарах, как мною было показано, а в приходе церкви Спаса в Чегасах, а каком доме – мне не известно» (ЦИАМ. Ф.203. Оп.543. Д.21. Л.33–Л.33об., 35).

9. В качестве примера можно привести «Дело об устройении Рогожской части 3-го квартала в доме так называемый Братский Двор моленной раскольнического согласия» (июль 1881 г. – июнь 1884 г.), в материалах которого неоднократно

называются молельщики, прибывшие на Братский двор из других губерний. Среди них указаны: крестьянин из Архангельской губернии села Кололежского Фёдор Александров, купцы из Сергиева Посада Ефрем Иванов Чернышев и Иван Архипов. Среди лиц, отказавшихся отдать иконы, книги и прочие богослужебные принадлежности во время конфискации, названы кашинская мещанка Марья Арсеньева и крестьянки д. Демидихи Матрёна Иванова, д. Претковой Просковья Петрова, д. Поповки Фёкла Калинина, д. Рыболовой Анисья Васильева и д. Калкунова Елена Ложкова (ЦИАМ. Ф.203. Оп.364. Д.68. Л.5об., 32об., 47об.—48). Другие примеры обширных контактов Братского двора содержат материалы дела «О совершении Кокушкиной, Артемовой и Тимофеевой проступков против веры». В деле фигурируют призреваемые в богадельне Братского двора крестьянки Ефросинья Артемова — Серпуховского уезда Стремилдовской волости д. Филипповской; Лукерья Тимофеева, проживавшая ранее в д. Райды Заручьевской волости Бежецкого уезда Тверской губернии; Анна Степанова Столярова — Ардатского уезда Выксинской волости завода Выксы; крестьянин Вавил Кириллов Кобединов — Медынского уезда Маковской волости д. Кожухово. Также упоминается Яблочкин Фома Федотов (без указания звания) Екатеринбургского уезда Городищенской волости (ЦИАМ. Ф.203. Оп.543. Д.21. Л.18).

10. Моленная не была отмечена на планах Москвы. Здание моленной было снесено в 1982 г., и на его месте теперь находится городской сквер. Подробнее см.: Козлов В.Ф. Московское старообрядчество в первой трети XX века: храмы, молельни, общественные организации и учреждения // Старообрядчество в России (XVII—XX вв.). М., 1999. С.219; Паламарчук П.Г. Сорок сороков: краткая иллюстрированная история всех московских храмов. В 4 т. Т.4: Окраины Москвы. Инославие. М., 2005. С.591—593.

11. Мальцев А.И. Филипповский наставник Алексей Яковлев (Балчужный): проблемы изучения биографии и творческого наследия. С.146.

12. ЦИАМ. Ф.16. Оп.39. Д.68.

13. Там же. Л.3. В материалах следствия записано: «1849 г. 19 марта московский мещанин Василий Чернятин показал следующее.

— В поданной тобою записке ты объяснил, что в доме Белякова проживают разные лица по фальшивым видам, нужно дополнить, чем ты можешь доказать и почему заключил, что они беглые?

— О проживании по фальшивым видам означенных в моей записке лиц я заключаю из того, что: 1. всякий раз, когда предполагаются какие-нибудь обыски в доме Белякова, полиция

даёт заранее знать и всех помянутых лиц удаляют на время обыска и 2. что 8 февраля 1847 г. умерла и похоронена на Рогожском кладбище московская мещанка Лукерья Яковлева и на место её в том же день помещена другая женщина, которая под именем умершей проживает и до сего времени.

— Кто переводил из православия в раскол упоминаемых в твоей записке отставных солдат?

— Кто переводил в раскол помянутых солдат, я не знаю. О принадлежности же их прежде к православию заключаю из того, что **они, бывши солдатами, не могли быть раскольниками нашего согласия**, да притом Карчевской уроженец, как теперь припомню, по имени Иван поступил на Братский двор в прошедшем году, быв ещё православным».

14. ЦИАМ. Ф.16 Оп.3. Д.68. Л.1об.

15. Там же. Л.9об.

16. Там же. Л.13.

17. Там же. Л.11—11об., 13—13об.

18. Там же. Л.11об.—12.

19. Там же. Л.15—15об.

20. Там же. Л.19—19об.

21. Там же. Ф.203. Оп.328. Д.93. Л.5. «Дело об освидетельствовании икон, оставшихся после умершей призреницы Московского Преображенского богаделенного дома московской мещанки Матрёны Ивановой. 1868 г.».

«Поелику из числа оставшихся после умершей раскольницы, московской мещанки Матрёны Ивановой, иконы Тихвинской Божией Матери и Святителя Николая Чудотворца ничего противного православию не имеют, иконы Деисуса на трёх дсках также ничего противного православию не имеют, только дска у иконы Спасителя посредине раскола; на иконе Распятия Господня надписи ИИЦ не имеется, а вместо оной изображены буквы ИС ХС, на иконе Успения Пресвятыя Богородицы лики у Апостолов, находящихся при ногах Богоматери, несколько повреждены и надпись на иконе изложена так: „Образ Успения Пресвятыя Богородицы“, в прочих же изображениях сии две иконы ничего противного православию не имеют и по исправлении разностей могут быть в употреблении: то все оные 7 икон возвратить к г. смотрителю богаделенного дома для передачи по принадлежности, с предложением сим исправить оказавшиеся неправильности.

Медные же ... как литые и запрещённые в употреблении тома XIV свода Законов Устава о предупреждении и пресечении преступлений ... отослать, на основании указа Святейшего Правительствующего Синода от 31 января 1723 г. в кафедральную ризницу Чудова монастыря».

22. ЦИАМ. Ф.203. Оп.321. Д.50. Л.3.

23. Стоглав. Глава 41, вопрос 1.

24. Подробнее см.: Языкова И.К. Богословие иконы.

25. ЦИАМ. Ф.16. Оп.110. Д.691.

26. Там же. Л.16.

27. Там же. Л.3–3об.

28. Там же. Л.9об.

29. Там же.

30. Там же. Л.3об.–4.

31. При моленной этой проживают московские мещане Григорий Нестеров, Никифор Гаврилов Озеров, Филипп Васильев Морозов, Пелагея Иванова Милова, Авдотья Григорьевна Ноздренкова, Афимья Фролова, Варвара Васильева, Авдотья Герасимова, Аграфена Иванова по билетам Дома Московского градского общества; государственный крестьянин Николай Алексеев Кижалов по билету Хатунского волостного правления; Павел Егоров Нифатьев по паспорту Архангельской губернии Пинечского уездного казначейства; князя Голицына Тихон Устинов по паспорту Гжатского уездного казначейства, и солдатка Анна Анофриева по паспорту Калужского губернского правления (ЦИАМ. Ф.16. Оп.110. Д.887. Л.3об.–4).

32. ЦИАМ. Ф.16. Оп.110. Д.887. Л.3об.–4.

33. Там же. Ф.203. Оп.543. Д.21. Л.33об.

34. Першина М.В. Братский двор и региональные общины филипповского согласия во второй половине 19 века // Гуманитарные науки в Сибири. 2006. №3. С.28–29.

35. В материалах дела «О совершении Кокушкиной, Артемовой и Тимофеевой проступков против веры» имеются показания от 1901 г. пристава II участка Рогожской части, потомственного почётного гражданина Петра Михайлова Лапина и самой «заведующей» Братским двором – Пелагеи Потаповой Кокушкиной. Пристав сообщает, что в 1901 г. на Братском дворе проживает около 100 человек, это подтверждает Лапин. Кокушкина говорит, что «число их (проживающих. – *И.Т.*) простирается от 100 до 150» (ЦИАМ. Ф.203. Оп.543. Д.21. Л.3, 33об., 49).

36. Один хранится в БАН (в собрании Каликина, №107), второй – в РГБ (в собрании Брысиных, №18). Подборка сочинений в сборнике из БАН свидетельствует о том, что он был составлен группой филипповцев, нетерпимо относящихся к федосеевцам. В него, наряду с соборными постановлениями, включено «Показание известное о новопроизшедшем мудровании прежде бывшего нашего благорачителя А.Я.». В этом сочинении опровергаются взгляды Алексея Яковлева «Балчужного», перешедшего в своё время на лояльные позиции по отношению к федосеевцам. Сборник из РГБ был составлен представителями другой группировки, терпимо относящимися к федосеевскому согласию. См.: Першина М.В. Указ. соч. С.29, 32.

37. ЦИАМ. Ф.203. Оп.359. Д.40. Л.5–6.

38. Судьба Л.Г. Пустынникова после ареста 1849 г. не совсем ясна. Так, в ранее рассмотренных материалах дела «О литье медных образов и крестов и писании раскольничьих икон в доме купца Белякова» (18 марта 1849 г.–27 сентября 1849 г.) в качестве меры наказания надлежало «взыскать с них на первый раз по 10 рублей серебром с каждого в пользу Приказа общественного призрения и кроме того выдерживать их при часном доме по 7 суток с употреблением в работы» (ЦИАМ. Ф.16. Оп.39. Д.68. Л.15–15об.). В более позднем деле «По ходатайству мещанки Пелагеи Кокушкиной о разрешении произвести ремонт и перестройку здания раскольнической моленной в Москве, Рогожской части, по Дурному переулку, в доме Белякова» (14 июля 1901 г. –27 августа 1904 г.) сообщается: «В 1849 г. московский генерал-губернатор граф Закревский, получив донесение об этом учреждении и рассмотрев его планы, предложил обер-полицмейстеру не допускать возведения в нём никаких проектов без разрешения генерал-губернатора, а также выслать по этапу на родину заведующего Братским двором Ларионова и всех сектантов, вследствие чего полицией было донесено, что означенные сектанты из дома Белякова выселены, за исключением 7 или 8 рабочих» (ЦИАМ. Ф.16. Оп.91. Д.122. Л.24). Известные на данный момент документы не могут однозначно ответить на вопрос: был ли в итоге выслан иконописец Ларионов, и если да, то когда вернулся на Братский двор вновь.

39. ЦИАМ. Ф.203. Оп.359. Д.40. Л.10–10об.

40. Там же. Оп.364. Д.68. Л.5–6об.

41. Там же.

42. Среди молящихся пристав и помощник надзирателя особо выделили «владелицу Ирину Евстигнееву Сурогину, живущую 3 квартала в доме Горностаева, московских купеческих сыновей Павла и Петра Михайловых Архиповых, живущих того же 3 квартала в доме своего отца, крестьянку Прасковью Иванову, живущую Серпуховской части в Дониловской слободе, крестьянина Ивана Петрова, живущего Якиманской части 1 квартала в доме Подгорецкого, Ивана Феоктистова Ляхова, живущего 1 квартала Сушевской части, крестьянина Косму Лакомкина и Никиту Макаркина, живущих сего квартала: 1-й Лакомкин – в доме Горностаева и 2-й – Макаркин в доме Архипова и временно прибывающего в Москве крестьянина Фёдора Александрова Архангельской губернии села Кололежского» (ЦИАМ. Ф.203. Оп.364. Д.68. Л.5об.).

43. ЦИАМ. Ф.203. Оп.364. Д.68. Л.6–6об.

44. Там же. Л.23.

45. Там же. Л.23об.

46. Там же. Л.10.

47. О Евфимии см.: Пятницкий И.К. Секта странников и её значение в расколе. Сергиев Посад, 1906; Мальцев А.И. Староверы-странники в XVIII—первой половине XIX в. Новосибирск, 1996; он же. Сочинения инока Евфимия как источник для изучения филипповского согласия // Русское общество и литература позднего феодализма. Новосибирск, 1996. С.68–83.

48. Страннические исторические и полемические сочинения не дают точного ответа на вопрос о начале истории этого согласия. Тем не менее, известно, что ранние страннические общины существовали ещё в 60–70-х годах XVIII в., затем на рубеже 1770–1780-х годов их следы теряются, но в 1880-х годах странническая традиция возрождается в сочинениях инока Евфимия. Подробнее см.: Мальцев А.И. Староверы-странники в XVIII—первой половине XIX в. С.4, 19.

49. Мальцев А.И. Староверы-странники в XVIII—первой половине XIX в. С.26.

50. Пятницкий И.К. Указ. соч. С.56–57.

51. «Он в то время в их братском дворе занимал должность внешнего распорядителя по начальству и по экономии дома. При том же он был твердый блюститель христианских правил, художеством же иконописец, усердный любитель христианской древности, сиречь святых (христианских) икон и книг, довольный знаток и толкователь священного писания, из коего он более замечательные предметы собственноручно изображал на картинах. Вид лица его и нравственность являли в нем внутреннюю доброту духа. Он был кроток видом и тих словом, но весьма благоразумен и миролюбив» (Цит. по: Собрание от церковной истории, древлеправославных христиан, именуемых федосеевых и филипповых: и о их некоем междуусобном несогласии. Глава 6. <http://starover.boom.ru/theodosians.html>).

52. ЦИАМ. Ф.203. Оп.359. Д.40. Л.5.

53. Цит. по: Ответ 50, часть 9 «О новомудрствовании распятия Христова на двочастном кресте, а не на трисоставном» // Поморские ответы. М., 2005. С.158–159.

54. Белобородов С.А. Иконы «неистинные» и запрещённые (к постановке проблемы) // Вестник музея «Невьянская икона». Екатеринбург, 2002. Вып.1. С.85–86.

55. Это толкование повторили византийские богословы Андрей Кесарийский и Анастасий Синаит. Другое толкование символов евангелистов предложил св. Иероним и вслед за ним Епифаний Кипрский. В их истолковании Иоанна символизирует орёл, а Марка — лев. Такой вариант символики характерен для икон господствующей церкви. См. подробнее: Евсева Л.М., Чугреева Н.Н. Комментарии к иконографии «Спас в силах» // Иконы Твери, Новгорода,

Пскова. XV–XVI вв. / ред.-сост. Л.М. Евсева, В.М. Сорокатый. М., 2000. С.115.

56. ЦИАМ. Ф.203. Оп.346. Д.68. Л.32.

57. Там же. Л.32об.

58. Там же. Л.32–32об.

59. Там же. Л.34.

60. Там же. Л.34об.

61. Там же. Л.56–56об.

62. Там же. Л.75–79об.

63. Там же. Л.81–81об.

64. Там же. Оп.543. Д.21. Л.49–49об.

65. Там же. Л.29–29об.

66. Там же. Л.33об.

67. Там же.

68. Столичный мировой съезд. Старообрядческая богадельня // Русский листок. 1903. №300. 31 октября. С.3.

69. ЦИАМ. Ф.203. Оп.543. Д.21. Л.49–49об.

70. Там же. Л.49–49об.

71. Там же. Л.37.

72. Там же. Л.33об.

73. Там же. Л.34.

74. Там же. Л.33. Допрос от 24 августа 1901 г.

75. Там же. Ф.203. Оп.543. Д.21.

76. Там же. Ф.16. Оп.91. Д.122.

77. Там же. Ф.203. Оп.543. Д.21. Л.34.

78. Там же. Л.29–30.

79. Там же. Л.49–49об.

80. В рукописи «Книга копий документов, писем, выписок из газет, записей дневникового характера, относящихся к жизни Московского Преображенского кладбища за 1905–1911 гг.» содержится интересное описание этой встречи от 24 февраля 1906 г.: «8 часов вечера. Приехали на кладбище нечаянно, услышали, что будет собрание. Ждут из Таганки филипповцев. Решился подождать и послушать. Собрание началось в 9 часов вечера. Было более тридцати человек филипповцев: Иван Иванович Сазонов (тогда еще не эконом), Иван Никифорович Уфимцев, инокиня Парасковия, иноки Варсонофий с Дону, Варсонофий другой, Тимофей и Афанасий, Павел Михайлович Архипов и другие прихожане. С нашей стороны были Ф.А. Константинов, Егоров, отцы приезжие Василий Егорович, Ефрем Агеевич и здешние отцы, Александр Дмитриевич Поляков, Петр Егорович Соловьев (слепой). Всего было около сорока человек. Говорили о разнице между нами и ими. Наши во многом им уступали, чтобы прийти к соглашению. Говорили о староженах, половинках, каждении кути и образов, о поклонах, о пострижении, о новоженах... Насчет начала стали говорить. Наши говорили: по жребью, кому достанется. Филипповцы колебались. Но вдруг один из них, приезжий из другого города (имени его позабыл и также откуда не знаю) заявил, что нашим нужно у них начало взять, то есть положить. Филипповцы все

начали настаивать на этом. Наши стали в тупик. Но я возразил на это: „Да что вы, смеесть что ли над нами? Раз вам предложено три способа жребия, кому достанется – или вам у нас, или нам у вас, или всем перед Богом даже и без жребья. Но чтобы без жребья нам у вас, филипповцев, класть начал, это вам было раньше сказано, что мы на это никто не согласится“. Мать Парасковия (Пелагея Потапова Кокучкина, хозяйка дому Беякова в Таганке) накинулась на меня словами: „Молчать, не твое дело“. Я говорю: „Вы не имеете права подобных слов мне говорить. Вы инокия (иноку келия гроб), да при том Вы и женщина. А женщинам в церкви и на собрании не приказано говорить по Апостолу Павлу“» (ОР РГБ. Ф.98. №2077. Л.8об.–10).

81. ЦИАМ. Ф.16. Оп.133 Д.151. «Утверждение плана и чертежей на постройку здания для собеседования со старообрядцами при церкви св. Сергия в Рогожской части Москвы. 1899 г.».

82. Там же. Ф.16 Оп.91 Д.122.

83. Подробнее см.: Стадников А.В. Москов-

ское старообрядчество и государственная конфессиональная политика XIX–начале XX века. М., 2002.

84. ЦИАМ. Ф.16 Оп.91 Д.122. Л.3.

85. Там же. Л.5.

86. Там же. Л.17–17об.

87. Там же. Л.5об.

88. Там же. Л.7–Л.7об.

89. Там же. Л.10–10 об.

90. Там же. Л.13.

91. Там же. Л.15.

92. Там же. Л.17об.–18.

93. Там же. Л.20об.

94. Там же. Л.23–24.

95. Столичный мировой съезд. Старообрядческая богадельня // Русский листок. 1903. №300. 31 октября. С.3.

96. ЦИАМ. Ф.16. Оп.91. Д.122. Л.36.

97. Там же. Л.38.

98. Там же. Л.40.

99. Там же.

100. Стадников А.В. Указ. соч. С.50–51.

101. ЦИАМ. Ф.16. Оп.39. Д.68. Л.19–19об.



Игнатова Татьяна Викторовна родилась 11 января 1981 г. в г. Одинцово Московской области. В 1997–2003 гг. училась на факультете русской филологии Московского педагогического университета; в 2003–2006 гг. – на факультете истории искусства Российского государственного гуманитарного университета. С 2006 г. в аспирантуре НИИ теории и истории изобразительных искусств Российской академии художеств. Работает над темой «Старообрядческая иконопись Москвы в XIX в. Исторический и стилистический аспекты».

Основные работы по старообрядчеству:

1. Иконы Максима Архиповского. К вопросу о стиле «романовских писем» // Искусствознание. №1–2. Москва, 2007. С.131–149.

2. Творчество Максима Архиповского. К проблеме изучения «романовских писем» // Романов-Борисоглебская старина: Краеведческий историко-литературный журнал. 2008. Январь.

К ВОПРОСУ О КОНФЕССИОНАЛЬНОМ СОСТАВЕ ГУСЛИЦКОГО СТАРООБРЯДЧЕСТВА В XIX–XX ВВ.

С.С. Михайлов

Гуслицкий край, расположенный ныне преимущественно в южной части Орехово-Зуевского района Подмосковья, несмотря на, казалось бы, немалое число опубликованных материалов о нём XIX–XX вв., ещё таит в себе немало загадок. Много загадочно скрывает в себе и, казалось бы, самая известная гуслицкая тема — старообрядчество. В данной статье мне хотелось бы коснуться проблемы старообрядческих согласий, чьи приверженцы жили в прошлом в Гуслицком крае.

В словаре «Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы» в статье «Гуслицы» мы читаем: «Это местность традиционного расселения старообрядцев всех согласий, с преобладанием поповцев. Часто слово „гуслицкий“ прямо означает „поповский“» (1). Хотя авторы словаря следуют ошибочной традиции записывать в Гуслицы весь старообрядческий восток Подмосковья, включая и Орехово-Зуево, и Егорьевск, но с формулировками «всех согласий» и «преобладанием поповцев», они не особенно далеки от цели. Конечно же, в Гуслицах не было дырников, рябиновцев и других известных толков, но было немало в прошлом беспоповцев, о чём и хотелось бы рассказать. Вопрос актуален ещё и тем, что ныне кое-кто старается поскорее забыть и о гуслицком старообрядчестве, и о его в прошлом многочисленных согласиях, прежде всего неокружниках.

Гуслицы для всех, кто слышал об этом крае, ассоциируются прежде всего со старообрядчеством. Однако если мы возьмём «Очерки поповщины» такого известного автора, писавшего о староверии, как Мельников-Печерский, то найдём там такие строки: «Сто лет тому назад в Гуслицах хотя и были раскольники, но не составляли и десятой доли общего населения; теперь там почти сплошь раскольники» (2). Поначалу меня как человека, неплохо знающего гуслицкое старообрядчество, эти строки забавляли, как и другая писанина миссионерского «противораскольничьего» характера. В гуслицких селениях до сих пор старики рассказывают о скрывавшихся здесь во времена Никона и Петра I предках. К тому же очень маловероятно, что даже в результате весьма значительной «пропаганды раскола», подкреплённой мощными экономическими аргументами, о которых мы поговорим чуть ниже, из «деся-

той доли» от всего населения, о которой писал Мельников-Печерский, старообрядцы в Гуслицах стали составлять подавляющее большинство. Такой массовый переход никониан в староверие нереален, и найти такого примера перехода целого края более нельзя нигде. Однако в строках известного автора есть и определённый смысл, и об этом хотелось бы рассказать.

Работа Мельникова-Печерского была впервые опубликована в 1863 г., то есть «сто лет тому назад» — это середина XVIII в. Подтверждением тому, что в это время в большинстве гуслицких селений не только жили староверы, но и стояли моленные, является ведомость о состоящих в Москве и губернии старообрядческих моленных 1826 г., хранящаяся в фонде московского генерал-губернатора. Там стоящих «с давнего времени» моленных очень много (3).

Выше уже было упомянуто, что в Гуслицах преобладали поповцы, но вот вопрос, всегда ли это было? Здесь ещё хотелось бы заметить, что ситуацию в Гуслицах лучше всего рассматривать вместе с ситуацией в сопредельных старообрядческих регионах. Гуслицы являются частью старообрядческого массива Западной Мещёры, располагавшегося прежде на стыке Богородского, Бронницкого и Коломенского уездов Московской губернии, а также Егорьевского Рязанской и Покровского Владимирского губерний. Все эти местности имели крепкие связи, причём не только по старообрядческой линии.

Севернее Гуслиц, в пределах того же нынешнего Орехово-Зуевского административного района, располагались 16 селений Патриаршины — фрагмент прежней древней Сенежской митрополичьей (патриаршей) волости. Патриаршинские селения были старообрядческими, хотя к началу XX столетия, вследствие миссионерской деятельности Братства Петра Митрополита, политики ликинского фабриканта А.В. Смирнова, в них довольно значительный процент населения стали составлять приверженцы официального православия. В селениях Ионово, Кабаново, Будьково, Ликино и др., в северной части Патриаршины, проживали старообрядцы поморского брачного согласия. В превратившемся в фабричный посёлок при фарфоровом предприятии Кузнецовых Дулёве доминировали белокриницкие поповцы. На юге края, в Язвищах и Губинской, жили исключительно поповцы. К Патриаршине отно-

силась и половина огромного фабричного поселения Орехово-Зуево: Орехово, Никольское, Крутое. Но мы не будем дробить то, что невзирая на нахождение в разных губерниях, уже в 1880-х годах воспринималось как единое целое, поэтому наряду с патриаршинским Ореховом рассмотрим и Зуево. К началу 1910-х годов в этой фабричной местности проживало 64500 чел. (население 2 губернских городов), из которых 5196 чел. составляли старообрядцы всех согласий. О конфессиональном распределении последних хорошо говорят находившиеся здесь молитвенные здания. В Орехове и Никольском была 1 белокрыницкая моленная при фабричной конторе Саввы Морозова и 1 поморская брачная при конторе на фабрике Викулы Морозова. В Зуеве же моленных было очень много: «2 окружнических паствы архиеписк. Иоанна моск. и 2 неокружнических паствы еписк. Даниила Богородского, 1 неокружн. Иосифовский, и 1 Иовский, приемлющий общину, 1 беспоповский брачного согласия, 1 беспоповский безбрачного согласия, 1 беспоповский, имеющий наставницу-бабушку и при богослужении „девиц — чистых“. Кроме того, имеется в Зуеве около 8 женских скитов. Искони идёт здесь поговорка, что в Зуеве имеется 77 вер и ежегодно нарождаются всё новые» (4).

Но Орехово-Зуево — место переселенческое, куда стекался народ из разных регионов. Многие местные «веры» могли быть принесены откуда угодно. Однако значительная часть оседавших здесь старообрядцев прибывала сюда из Гуслиц. Гуслияки составляли основу всех поповских общин Орехова и Зуева как окружнических, так и неокружнических.

С юго-запада с Гуслицами соседствовал один из старообрядческих «углов» Бронницкого уезда, населённый преимущественно белокрыницкими поповцами-окружниками (Хорлово, Осташево, Климово), но также и лужковцами (Берендино, Барановская, Шуклино). В крупной д. Кладьково, находившейся в 3 километрах от ближайшего гуслицкого селения — д. Максимовской — наряду с белокрыницкими старообрядцами ещё в XX в. жили несколько семей филипповцев. Однако менталитет жителей деревни, культурные особенности кладьковского староверия позволяют предположить, что прежде вся деревня, или, на худой конец, большая часть её жителей, были филипповцами. Кладьковцы резко отличались от старообрядцев соседних деревень, выходцы из этой деревни до сих пор могут обойтись без священника. Прежде и белокрыницкие, и филипповские начётчики регулярно собирались вместе для обсуждения вопросов веры и у них сохранялось чёткое осознание себя как единого целого.

Ещё в начале XX в. филипповцы сохранялись и в д. Елино Коломенского уезда (сейчас чуть южнее Воскресенска). В рязанском «Миссионерском сборнике» упоминается крестьянин этой деревни Фома Семёнов Карасёв, писавший обществу своих одноверцев Егорьевского и Богородского уездов (5).

Самая крупная филипповская община Егорьевского уезда сохранялась в д. Поповка (ныне с. Октябрьское) Маливской волости. Молящиеся филипповцы жили здесь ещё в 1980-х годах. В этой крупной деревне, согласно рассказам старожилов, филипповцы составляли не менее половины всего населения. Остальные же староверы этого уголка Егорьевского уезда, территориально близкого к Коломне, в конце XIX—начале XX вв. уже белокрыничники. Рязанские миссионеры господствующей церкви писали о них, что старообрядчество белокрыницкого толка к ним занесли из Гуслиц в 1860-х годах «челоховские попы». До этого староверы Маливского и соседнего Максеевского приходов принадлежали к лужковскому согласию (6). Но не исключено, что среди них прежде могло быть немало филипповцев.

В самом Егорьевске о филипповцах известно очень немного. Община была, но она почти не попадала в поле зрения властей. Ещё во второй половине XX в. в городе жили молящиеся представители этого согласия. О значении егорьевской филипповской общины в жизни согласия в прошлом говорит такой факт, что в 1886 г. в город, на покой, перебрался Иван Родионов, бывший наставник филипповского Братского двора, находившегося в Москве. В городе также жил другой крупный филипповский наставник, Павел Терентьевич (7). В XX в. филипповская моленная находилась в д. Овчагино, недалеко от города. Её держали филипповцы не только Овчагино и Егорьевска, но и Кладькова и других мест.

В начале XX в. в самом Егорьевске, а также в его окрестностях проживало какое-то число старообрядцев Спасова согласия (нетовцев) (8). Прежде их явно было значительно больше. Спасовцев, правда, непонятно какого толка, ещё в XIX в. было много западнее Егорьевска, на стыке Коломенского и Бронницкого уездов. В некрологе Никиты Тимофеевича Кацепова говорится, что он происходил «из весьма старинной семьи старообрядцев-нетовцев д. Федотово, Коломенского уезда». Родился он в 1865 г., а его дед, основатель торговой фирмы Кацеповых, «ещё в далёкой старине был столпом старообрядчества-„поневощины“ в той местности» (9). Кацепов стал белокрыничником через выгодный брак. В начале XX в. в районе современного Воскресенска уже никаких нетовцев не было. Понятно,

что они, в силу определённых причин, стали последователями белокрыницкого согласия.

Севернее Егорьевска, в селениях, которые непосредственно соседствовали с деревнями Гуслицкого Раменья, Зворково, Велино и др. жило какое-то число старообрядцев-беспоповцев поморского брачного согласия. Они имели моленную позади дома наставника Дия Матфиева в Зворково. В доме этого наставника часто в качестве дорогих гостей бывали «тузы беспоповского раскола» (10). Поморцы этой местности Егорьевского уезда поддерживали постоянные связи со своими единоверцами в соседних гуслицких селениях.

Здесь же, в Зворково, Запутной и других селениях, жило немало представителей лужковского согласия, также тесно связанных с гуслицкими одноверцами. Самыми же «лужканскими» деревнями были Берендино, Барановская и Шуклино в Бронницком уезде, расположенные недалеко от Кладьково, Климово, Осташево и т.п. В этих населённых пунктах лужковцы даже преобладали над остальным старообрядческим населением. В 1885 г. в Берендино происходил лужковский собор, на который прибыли депутаты из других мест России (11).

В материалах старой периодики, написанных «противораскольничьими» миссионерами, в одних и тех же изданиях егорьевский «раскол» называется либо существующим «с давних времён», но усилившимся «после 12 года» (после 1812-го) (12), либо «недавним расколом» (13). В последнем случае автор, священник господствующего исповедания Виноградов, связывает появление в Егорьевске старообрядцев с ослаблением политики Николая I и с промышленным ростом города начиная с 1850-х годов. Он пишет: «Первым раскольником в г. Егорьевске был гусяк Ларион Карпов, и только он один, а теперь раскольники считаются тысячами», «раскольники-гусяки покупали земли и селились в городе, строили лавки и зачислялись в коренные жители города, чем увеличивали численность раскольников города и способствовали совращению в раскол православных. Все природные егорьевцы раскольники были в недавнее время православные» (14). Здесь видно, что автор прежде всего имеет в виду старообрядцев белокрыницкого согласия, совсем забыв об общинах спасовцев и филипповцев. Про приход господствующей церкви в с. Алешино, севернее Егорьевска, со ссылкой на местного священника В. Яковлева, пишется, что в этом приходе, где старообрядцев 800 человек, «раскол» также «недавнего происхождения». Но в тех местах на рубеже XIX–XX вв. среди старообрядцев фигурируют 46 беглопоповцев (скорее всего, лужковцев), 38 беспоповцев брачных и 15 бес-

поповцев-бракоборов (15). В других выпусках «Миссионерского сборника» также пишется про егорьевское старообрядчество, что «корень его – Гуслицы». Все эти публикации заставляют задуматься, что если белокрыницкое старообрядчество здесь такое позднее, то прежде и в самом Егорьевске, и в соседних приходах, жили староверы других согласий, которые особенно не «светились» и которых проще было местным православным батюшкам и полиции прятать под приверженцев официального православия. Особенно легко это было проделывать со спасовцами, которые не отдалялись от господствующих приходов. А позднее, при помощи прежде всего экономических рычагов, белокрыницким миссионерам легко было работать со старообрядцами других согласий. Создать общество в 800 чел. из прежних никониан в селениях вокруг Алешино было бы почти невозможно.

Тоже самое можно сказать и про крупные патриаршинские селения Язвищи и Губинскую. Н.М. Никольский упоминает, что они в 1860-х годах «также приняли попов от белокрыницкой иерархии» (16). Но, учитывая поморскую брачную принадлежность в прошлом всего патриаршинского староверия, легко понять, откуда перешли под начало Рогожского кладбища жители обеих деревень. В Язвищах к началу XX в. было уже немало никониан, но это было следствием работы «противораскольничьих» миссионеров и близостью господствующей церкви. Жители и этой деревни, и Губинской до сих пор сохранили память о том, что их предки бежали сюда, спасаясь от преследований за веру.

Я не зря проделал такой экскурс по старообрядчеству сопредельных с Гуслицами территорий, поскольку они помогут нам хорошо разобраться и с упоминаемой Мельниковым-Печерским «десятой долей» староверов в Гуслицах в середине XVIII в. и более поздним её развитием. Но для начала следует представить картину распространения согласий в Гуслицах на конец XIX–начало XX вв.

Понятно, что в это время в крае самым распространённым было белокрыницкое согласие, разделённое на окружников и неокружников. Не будем разбираться в переходах гуслицких неокружников из одного толка в другой. Представим их по состоянию на завершающий этап.

Начнём с последователей «окружнической» Рогожки. На рассматриваемый момент чисто окружническими селениями были Анциферово, Яковлевская, Поминово, Пичурино, Цаплино, Барышево, Загряжская, Челохово, Панкратовская, Алексеевская, Мосягино, Чичево, Круглово. С последователями господству-

ющего исповедания окружники проживали в Горшково, Ботогово, Игнатово, Внуково, Беззубово, Костенево, Гридино, Устьяново. В Зевнево окружники жили с небольшой общиной лужковцев. В Столбуново, Старово, Сенькино, Беливо, Хотейчах с самого начала разделения из-за «Окружного послания» общества старообрядцев разделились на окружников и неокружников. Чисто неокружническими бастионами до последнего момента оставались деревни гуслицкого Захода: Давыдово, Гора, Костино, Елизарово, Ляхово, Барская, — а также Запонорщины: с. Запонорье, д. Новинка, Запрудино, Радованье, Ненилово, Дуброво, Стенинская, Коротково, Смолево, Тереньково. Также неокружническими были Заволенье, Понарино, Тереньково, Степановка, Титово. Все эти деревни в начале XX столетия держались неокружничества даниловского толка. На западе Гуслиц, в Смолево, Молоково и соседних деревнях, жили последователи епископа Иова (иовцы). Во многих деревнях восточной части Гуслиц, Раменье с 1880-х годов последователи Рогожского кладбища вели активную работу среди неокружников. Прежде всего действовали через местных фабрикантов, которых легче было, используя экономические рычаги, склонить к окружничеству. В рассматриваемый период окружниками, не без помощи активных финансовых вливаний в общины со стороны рогожских миллионеров, стали жители Богородского, Абрамовки, Селиванихи, Петрушино, Авсюнино, Заполиц, Мальково. Но в этих селениях ещё оставались крепкие неокружники. Окружнические приходы появились в качестве параллельных и в других неокружнических деревнях, в Куровской, Мисцево. В начале XX в., после объявления в 1905 г. вероисповедных свобод, на моленные в деревнях, «обращённых» из неокружничества, жертвовали немалые суммы представители фабрикантских рогожских семей, прежде всего Федосья Ермиловна Морозова, известная в гуслицкой народной памяти как «Морозиха».

Работа рогожан по «воссоединению» неокружнических общин видна и по периодике 1880-х годов. Газета «Московский листок», упоминая о приходе в Давыдово, писала следующее: «Настоятель Сельненского гуслицкого прихода, что в Заходе, о. Давид, также идёт к примирению. Да ему никак и нельзя увливать от этого, потому что он понукается на этот счёт более богатыми из своих прихожан» (17). Однако в Заходе, с его весьма непростыми нравами, даже через фабрикантов загнать в «нужное» русло неокружнический приход было не так уж и просто. В следующем году та же газета писала: «Один из местных почётных прихожан, фабрикант Гушин, вошёл от имени

целого общества противоокружников в сношение с окружническим архиереем Савватием по поводу примирения и столкнулся с последним насчёт окончательного воссоединения. Когда Гушин предъявил своему батьке Давиду примирительный документ, привезённый из Москвы, последний, указывая на ближайшую Крестовоздвиженскую единоверческую церковь, сказал: «„Ты бы прямо вот и шёл уж в эту ловушку“, чем к окружникам — всё равно“». При этом священник задал Гушину огромный нагоняй. В довершении всего, в дело вмешался другой давыдовский фабрикант, бывший к тому же и начётчиком, Гусев. По его требованию о. Давид перенёс моленную из гушинского дома в наскоро устроенную в гусевском (18). Неокружничество в Давыдово и окрестных деревнях устояло, и чуть позже именно Давыдово стало резиденцией одного из его лидеров, епископа Даниила Богородского. Он умер в 1912 г. и его могила сохраняется на давыдовском кладбище.

Случай с фабрикантом Гушиным и о. Давыдом является довольно хорошей иллюстрацией того, как через сельскую верхушку рогожане пытались возвращать отпавших от них последователей неокружнических толков.

После неокружников другим самым «гуслицким» старообрядческим согласиём было лужковское. Его представители жили небольшими группами в селениях южной и восточной частей Гуслиц. Как правило, в деревне жило по несколько лужковских семейств, державшихся замкнуто и поддерживавших связь прежде всего с одноверцами из других деревень. Самые большие общины лужковцев были в деревнях Максимовская, Зевнево, Петрушино, Шувое, Нареево. В них, кроме последней, существовали лужковские общественные моленные, которые обслуживали свою и окрестные деревни. Петрушинская моленная служила и для лужковцев селений соседнего Егорьевского уезда, селения Северное Чистое, а также обитателей «Романихиной сторожки», к северу от деревни. Обычно говорят, что неокружники составляли половину староверов Гуслиц, но если разобраться, то на начало разделения из-за «Окружного послания» в стан неокружничества ушло большинство гусяков.

В Центральном историческом архиве Москвы (ЦИАМ) есть сведения о старообрядцах Московской губернии за 1905—1912 гг., в том числе и по Гуслицам. В этих данных огромное количество ошибок, но всё же кое-какие сведения мне хотелось бы привести. Лужковцы здесь значатся в Беззубовской волости, в д. Зевнево (50 человек), Нареево (30 чел.), Устьяново (27 чел.), а также в Ильинской—Столбуново (8 чел.) и Максимовской (750 чел.). Последнее кажется весьма стран-

ным, поскольку в лужковцы записана вся деревня, в которой жили и неокружники, составлявшие большинство жителей селения и имевшие свою моленную и женский скит (19). В то же самое время в документе не названы ни Степановка, ни Абрамовка, ни Петрушино, ни большинство других селений, где жили лужковцы.

По крайней мере ещё в 1890-х годах небольшая группа лужковцев сохранялась в крупной д. Заволенье — единственной на территории Запонорской волости вне основного лужковского массива. В деле 1893 г. о строительстве в Заволенье новой неокружнической моленной, взамен сгоревшей, приводится состав старообрядческого населения деревни. Здесь, помимо подавляющего большинства неокружников и небольшой группы окружников, значатся 19 человек беглопоповцев, то есть лужковцев, так как других беглопоповских толков в Гуслицах не было (20).

В Гуслицах, как это многим ни покажется странным, жило немало беспоповцев. В селениях, соседствовавших с уже упоминавшейся д. Кладьково, прежде всего в Вантино, Давыдовской, Максимовской, Круглово вплоть до XX в. проживали немногочисленные семьи филипповцев. В Максимовской и Давыдовской филипповцы были известны как «Титкова вера» — по фамилии местного лидера. «Титковцев» было по нескольку семейств в каждой из этих 2 деревень. Местные филипповцы поддерживали связи и с Кладьково, и с общинами Егорьевска, Коломны, Егорьевского и Коломенского уездов. Именно староверов этих селений упоминали авторы «Миссионерского сборника», когда вспоминали о писавшем к беспоповцам Богородского уезда крестьянине из д. Елино Фоме Семёнове Карасеве, что мы упоминали выше.

Я писал про поморцев Егорьевского уезда, которые поддерживали теснейшие связи с гуслицкими одноверцами. Последние группировались преимущественно в деревнях Гуслицкого Раменья. В уже упоминавшихся сведениях Московского губернского правления 1905—1912 гг. есть и небольшой список селений, где жили поморцы, с указанием их численности. Все селения располагались в Дорховской волости. Также здесь указана и численность моленных:

Заполицы	15 человек	
Никитское	52 человека	1 моленная
Богородское	43 человека	1 моленная
Дорхово	18 человек	1 моленная
Мисцево	48 человек	1 моленная
Степановка	74 человека	1 моленная
Титово	42 человека	1 моленная
Всего	292 человека	(21).

Однако к этим сведениям также надо относиться очень критично. Например, в Степановке старожилы хорошо помнят лужковцев, мокеевцев, но совсем не помнят поморцев, которых, согласно приведённым данным, было не так уж и мало. Хотя не исключено, что нынешние старожилы могли или забыть про поморцев, или же не выделять их из общей массы мелких согласий, которых многие просто именовали «лужканами» — по самому известному. С вышеупомянутыми моленными также много вопросов. Это могли быть молельные комнаты в домах, которые обслуживали духовные потребности хозяев, а также родственников и немногих односельчан. Известно, что гуслицкие поморцы из деревень Дорховской волости были ориентированы на моленную Дия Матфиева в Зворково. Также в конце XIX в. у них и у поморцев Егорьевского уезда был общий наставник Харлампий Ефимов («Харлан») (22). Также известно, что какое-то число поморцев проживало в Петрушино. Основным же гуслицким центром их было Никитское, ныне слившееся в единое целое с погостом Рудня. Южнее Никитского есть даже целое поморское кладбище — Кареловское, названное по фамилии Кареловых, наиболее распространённой среди поморцев Никитского.

В ЦИАМ сохранились метрические книги Зуевской поморской старообрядческой общины за 1908 и 1913 гг. Это была единственная зарегистрированная поморская община Богородского уезда, и к ней тяготели поморцы как проживавшие на зуевских и ореховских фабриках, так и по селениям Патриаршины и Гуслиц. По тому, крестьянами какого селения значились фигуранты записей этого документа, можно определить и географию проживания гуслицких поморцев. Здесь очень часто фигурируют уже упоминавшееся сельцо Никитское и фамилия Кареловы из него, а также д. Титово, Мальково (23). Также, что не менее важно и интересно, встречаются единичные случаи фигурантов из селений севера Гуслиц. Так, крестьянин д. Дуброво Сергей Амвросиев Кириллов был в 1913 г. восприемником на крестинах у патриаршинских поморцев из д. Будьково. А крестьянин д. Коротково Николай Анисимов Смирнов был восприемником в 1908 г. на крестинах у своих земляков (24). Про последнюю деревню рассказывали и старожилы, что в ней проживало небольшое число поморцев. Она находится на крайней северной оконечности Гуслицкого края в непосредственном соседстве с патриаршинским Дудлёвом. Дуброво также расположено вблизи Патриаршины, но вблизи селения Язвищи, где поморцев не было уже давно. Здесь мы скорее всего имеем дело с остатками прежнего беспо-

повского большинства этих мест, которое впоследствии было «ассимилировано» последователями белокрыницкого согласия.

Вплоть до середины XX в. в Гуслицах ещё существовали остатки федосеевского населения. В д. Абрамовка, согласно сведениям уполномоченного Совета по делам религиозных культов по Москве и Московской области, проживала группа федосеевцев, которые не поддерживали никаких контактов с Преображенским кладбищем, то есть были необщинниками. Численность этой группы не была указана в документах, она собиралась по домам верующих, где молилась под началом своего наставника (25). С какими более крупными необщинными центрами федосеевского мира они были связаны, теперь, наверное, вряд ли когда-либо удастся узнать, поскольку ныне в Абрамовке никто из старожилов не помнит о местных беспоповцах. Есть сведения о том, что некоторое число федосеевцев проживало в д. Заволенье.

Рассказывая о гуслицких беспоповских согласиях, нельзя не упомянуть и про мокеевцев. Их было очень немного, проживали они отдельными семьями в некоторых селениях южной части Гуслиц: Степановка, Абрамовка, Богородское, Устьяново, — а также в сопредельных селениях Егорьевского уезда. Версию происхождения мокеевцев мне в самом начале 2000-х годов рассказал настоятель единоверческого храма в Куровском о. Дмитрий Кузнецов. По его словам, в 1920-х годах от егорьевского белокрыницкого прихода с группой единомышленником отделился некий Мокий (возможно — Мокеев), создав своё, фактически беспоповское согласие. Но возможно у мокеевцев иное и более раннее происхождение. По словам старожилов-потомков мокеевцев, ныне ориентированных на современные белокрыницкие приходы, центр мокеевцев был в д. Бузята под Егорьевском. Мокеевцы из Степановки ходили на общую молитву в соседнее Богородское. В самой Степановке в своё время мокеевцами стали представители семейства Звоновых. В деревне многие помнят о существовании «Звоновской» моленной, но никто не может сказать о её конфессиональной принадлежности. Какие-либо архивные данные о ней как никогда не регистрировавшейся и не попадавшей в поле зрения властей отсутствуют. В 1990-х годах последние пожилые мокеевки, две родные сестры, проживали в г. Куровское.

Вышеприведённый экскурс по согласиям и Гуслиц, и соседних старообрядческих местностей, как я думаю, хорошо может рассказать о том, что представляло собой местное старообрядчество до начала XIX в. И Мельни-

ков-Печерский, и авторы материалов в миссионерской периодике пишут о распространении «раскола», под которым они в конкретных случаях прежде всего подразумевают белокрыницкое рогожское согласие после 1812 г. (26). До этого времени численность последователей Рогожки и составляла «десятую долю общего населения», о которой упоминал Мельников-Печерский. Развитие поповщины, ставшей в 1840-х годах белокрыницким согласием, происходило параллельно с развитием рогожской промышленности, и Мельников-Печерский здесь ничего не выдумал. Его строки находят подтверждение при внимательном изучении данной проблемы. Так что «Очерки поповщины», невзирая на негативное отношение автора к старообрядчеству, можно цитировать, не вступая в противоречие с исторической справедливостью. «Старообрядцы (читай: рогожане. — С.М.) в конце прошлого, особенно в первые тридцать лет нынешнего столетия, завели множество фабрик в самой Москве и в её губернии, особенно в первом стане Богородского уезда, обыкновенно называемом Гуслицами. Одни крестьяне окрестных деревень делались рабочими на фабриках, приказчиками, конторщиками и т.п., другие стали работать в своих домах по заказам фабрикантов. Караси и ткацкие станки появились чуть не в каждом доме, и прежние бедняки-хлебопашцы и лесники вскоре обратились в зажиточных промышленников. Богачи их поддерживали, давая средства наживать, богатеть и самим делаться фабрикантами и миллионерами. Таким образом росли и умножались богатства рогожцев, и в то же время быстрым ходом шла вперёд околomosковская промышленность. Но фабриканты-старообрядцы лишь тем из крестьян давали заработки, лишь тем помогали и доставляли возможность самим делаться богачами, которые стояли с ними под одним знаменем» (27).

Но в мощную духовно-финансовую корпорацию в это время превращалась лишь Рогожка. Жившие в районе Гуслиц, Егорьевска, Коломенского и Бронницкого уездов спасовцы, филипповцы, поморцы брачные и федосеевцы таких мощных корпораций не имели. Понятно, что за их счёт и развивались белокрыничники Гуслиц и сопредельных земель. Спасовцы явно проживали и в Гуслицком крае, но к концу XIX в. от них уже не осталось и следа. О прежде крупной общине спасовцев стыка Коломенского и Бронницкого уездов мы узнаём из косвенных источников, таких, как приведённый выше некролог Кацепова. Как велась прозелитическая политика Рогожского кладбища по отношению к другим согласиям в рассматриваемом крае, мы легко можем представить по его политике по отношению к не-

окружникам. Вовсю использовались финансовые рычаги и посулы экономических выгод. Из цитаты Мельникова-Печерского это также хорошо видно. В конце XIX–начале XX вв. неокружников возвращали в лоно Рогожки экономическими методами, а во второй половине 1940-х годов последние неокружнические общества, желавшие зарегистрироваться, добились при помощи уполномоченного Совета по делам религиозных культов.

Интересный факт, но уцелевшие в конце XIX–начале XX вв. остатки беспоповского населения в Гуслицах проживали в местах, где доминировали неокружники. Можно предположить, что более радикальные приверженцы неокружничества являлись потомками прежних беспоповцев, в своё время в силу тех или иных причин перешедших под начало Рогожского кладбища. В большинстве случаев совпадали места проживания беспоповцев и беглопоповцев-лужковцев – согласия также довольно радикального. В Заходе, являющем собой 6 селений на северо-западе Гуслиц, о беспоповцах ничего не известно. Однако, по воспоминаниям старожилов и рассказам некоторых знатоков края, в местных сельских моленных ещё в начале XX в. молились «по-другому». Так, молитву «Отче наш» читали: «Отцэ наш, иже эси нанэбэсэх», – то есть по-наонному, как у части старообрядцев-беспоповцев. Этот рудимент в местной культуре очень интересен и наводит на определённые мысли о ранней истории местного староверия.

Вопрос об истории гуслицких и сопредельных старообрядческих обществ ещё только начинает исследоваться. Было бы крайне ошибочным изучать его только в контексте рогожской истории. Сейчас от иных лиц приходится слышать, что неокружническая история «это – прошлое», надо об этом поскорее забыть. Утверждают, что ещё в начале XX в. неокружники вернулись под начало Рогожского кладбища. Но ещё во второй половине прошлого века во многих неокружнических селениях не молились с рогожанами. В том же Заходе, в Давыдово и соседних деревнях, ещё в 1990-х годах были живы старики, которые предостерегали от таких молений.

К сожалению, в настоящее время, после советского лихолетья, старообрядчество Гуслиц и соседних местностей переживает далеко не лучшие времена. Ещё как-то держится белокрыницкое согласие, хотя сдавая свои позиции последователям господствующего исповедания и иных вероисповеданий. Ещё есть в крае последние единичные молящиеся лужковцы, в районе Рудни-Никитского, живы последние

гуслицкие поморцы. Неокружников осталось небольшое число в с. Хотейчи.

Работа по изучению истории староверия Западной Мещёры, включающей в себя и Гуслицы, и другие не менее интересные уголки старообрядческого мира, продолжается.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Старообрядчество: Лица, события, предметы и символы. М., 1996. С.82.
2. Мельников П.И. (Андрей Печерский). Очерки поповщины // Собрание сочинений в восьми томах. М., 1976. Т.7. С.409.
3. Центральный исторический архив Москвы (ЦИАМ). Ф.16. Оп.109. Д.4. Л.154об.–155об.
4. Орехово-Зуево и м. Никольское // Старообрядческая мысль. М., 1911. С.409.
5. Миссионерский сборник. (Рязань). 1901. №4. С.367–368.
6. Раскол в Макшеевском приходе // Миссионерский сборник. 1899. №1. С.7–8.
7. Московский листок. 1886. №96. 6 апреля.
8. Миссионерский сборник. 1894. №1. С.17–18.
9. Никита Тимофеевич Кацепов // Старообрядческая мысль. 1913. №6–7. С.555–556.
10. Миссионерский сборник. 1901. №1. С.170–174.
11. Московский листок. 1885. №185. 6 июля.
12. Миссионерский сборник. 1894. №1. С.18.
13. Там же. 1901. №3. С.272–273.
14. Там же. С.273.
15. Там же. 1896. №6. С.511.
16. Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1983. С.340.
17. Московский листок. 1884. №342. 11 декабря.
18. Там же. 1885. №10. 10 января.
19. ЦИАМ. Ф.54. Оп.177. Д.3141. Л.121об.
20. Там же. Ф.203. Оп.387. Д.12. Л.7.
21. Там же. Л.31об.
22. Миссионерский сборник. 1901. №1. С.171; №2. С.172.
23. ЦИАМ. Ф.2127. Оп.1. Д.542. Л.181, 183, 187, 188, 191, 192, 197, 203об., 218об.–219, 220, 226, 231, 284, 240, 264об.–265.
24. Там же. Л.191, 238.
25. Центральный архив города Москвы. Ф.3004. Оп.1. Д.11. Л.17.
26. Мельников-Печерский П.И. Указ. соч. С.409–411; Миссионерский сборник. 1894. №1. С.18.
27. Мельников-Печерский П.И. Указ. соч. С.407–408.



ТРАДИЦИИ

КУХНЯ ВИТЕБСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ В КОНЦЕ XIX–ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВВ. (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИОННЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ)

Т.В. Трофимова

Пищевой рацион любого этноса определяется в первую очередь хозяйственно-культурным типом, поэтому природные условия и тип хозяйствования повлияли на своеобразный характер пищевой системы и определили региональную специфику пищи старообрядцев, проживавших на Витебщине в XIX–первой половине XX вв.

Ведущую роль в хозяйственной деятельности старообрядцев рассматриваемого региона имели рыболовство, животноводство и земледелие. В благоприятных климатических условиях выращивали различные культуры: рожь, овёс, ячмень, гречиху, лён, капусту, картофель и др., – что позволяло разнообразить пищевой рацион. В повседневном питании главными были продукты, произведённые в подсобном хозяйстве. Основными способами заготовки и хранения являлись солёные (квашение), копчение и сушение.

Повседневная трапеза. Строгих установок в количестве приёмов пищи не было, поэтому традиционными считались завтрак, обед и ужин, каждый из которых включал несколько блюд.

На завтрак обычно подавали варёный картофель с огурцом или молоком, мясо, приготовленное в печи, варили каши из круп. Мучные или картофельные блины ели с «мачанкой» из творога, жареным салом («скварочками»), также их макали в растопленный жир, масло (1). Мучные блины делали на подквашенном тесте, и они получались слегка кисловатыми. Сначала их жарили на сковородке, а потом ещё обжаривали в печи. Пили овсяный кисель, разбавленный молоком или льняным маслом, солодуху из заквашенной и заваренной ржаной муки (2). Обязательным элементом трапезы был чай, обычный или на травах, среди которых чаще встречались зверобой, мята и чебрец (3).

Обед был более сытным. Если не было поста, на обеденном столе всегда присутствовали блюда из рыбы и мяса. Их подавали к

гречневому, пшённому, перловому, овсяным кашам, тушёной с грибами капусте или картошке (4). Варили картошку в кожуре, затем чистили и ставили в печку. Перед употреблением её поливали маслом. Пекли сканцы: месили, как на хлеб, тесто, выпекали лепёшки, в них заворачивали творог, ставили в печь, потом кушали с супом. Иногда к картошке готовили солодуху. Для этого в котле с водой замешивали ржаную муку и ставили в печь, затем доставали из печи и выливали всю массу в деревянную кадушку. После того, как масса немножко отстала и закисло, в неё бросали сахар или сахарин. Это и ели с картошкой (5). На первое варили фасолевым, гороховым, бобовым, грибной супы, суп из ячменных круп, щавель, щи из капусты или свёклы. В суп всегда клали кусок мяса. Когда наступал пост, мясо заменяли грибами. В постные дни готовили «полювку»: в деже, где пекли хлеб, заквашивали ржаную муку, затем на её основе варили постное первое блюдо, в которое добавляли бобы и грибы (6). Во время обеда еду принято было запивать хлебным, медовым, свекольным или берёзовым квасом.

Из ржаного кваса делали холодник. Проси́е зёрна ржи мололи на муку, муку замешивали, получали солод, а из него делали круглые булочки, которые ставили на бляхах в печку и держали там целый день до вечера. Они запекались, хорошо высыхали. На второй день ещё раз ставили в печь, чтобы получились крепкие сухари. Были деревянные кадушки с «переборками», то есть перегородками. В одну половину клали сухари, во вторую заливали воду. Нужно было, чтобы это всё настоялось. Квас получался вкусным. Варили молодую ботву, разводили этим квасом, добавляли сметану, и получался холодник (7).

На ужин старались готовить лёгкие блюда, так как за стол садились только поздно вечером, после хозяйственных дел. Обычно подавали картофельный суп, клёцки, затирку, варёную картошку с молоком или тёртой брусничкой, обваренные початки кукурузы со сметаной (8).

Праздничные блюда. К любому празднику готовились заранее, поэтому стол всегда радовал богатством и разнообразием блюд. Из мясных продуктов всегда были копчёное мясо, кумпяк, варёный или копчёный окорок, домашняя колбаса, сушёная паляндрица (9). Кумпяки коптили в бане и вешали на чердак, вымоченный в солёном рассоле окорок подвешивали к печи или клали в ящик с солью, как сало, мясо хранили в кадучках, колбасу – в бочке, залитой солёной водой (10). Рыбу подавали жареной или сушёной. На праздничной трапезе обязательно были дикie орешки, фрукты из собственного сада (сливы, вишни и др.), мёд со своей пасеки, лесные варенья (в основном брусника, черника). Из крепких напитков старообрядцам разрешалось пить только медовуху. Её готовили так: мочили ячмень, делали солод, затем его проращивали, сушили, мололи, поджигали немного для придания цвета и вкуса, заквашивали, настаивали и получали сусло. Его разводили водой и ставили на брожение. После всего добавляли мёд, хмель, и получался приятный напиток (11).

Как видим из изложенного, кухня старообрядцев, проживавших на Витебщине в конце XIX–первой половине XX вв., включала повседневные и праздничные блюда, приготовленные из домашних продуктов, что было обусловлено спецификой хозяйственных занятий.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Материалы историко-этнографической экспедиции в Витебской области, 2003 г. Респондент Чернова Епистиния Митровна, 1932 г.р.; Поставский р-н, д. Кукляны. (Далее – Материалы. Чернова).

2. Там же.

3. Материалы историко-этнографической экспедиции в Витебской области, 2003 г. Респондент Савельев Иван Емельянович, 1942 г.р.; Глубокский р-н, д. Залесье. (Далее – Материалы. Савельев).

4. Материалы историко-этнографической экспедиции в Витебской области, 2002 г. Респондент Григорьева Клавдия Паладьевна, 1923 г.р.; Браславский район, г.п. Друя. (Далее – Материалы 2002).

5. Материалы. Чернова.

6. Материалы историко-этнографической экспедиции в Витебской области, 2004 г. Респондент Дементьев Пётр Ермолаевич 1954 г.р., г. Миоры. (Далее – Материалы 2004).

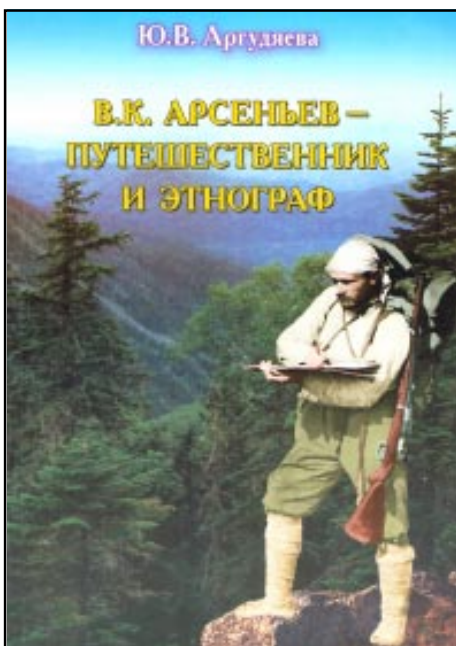
7. Материалы. Чернова.

8. Материалы. Савельев.

9. Материалы 2002.

10. Материалы. Савельев.

11. Материалы 2004.



Аргудяева Ю.В. В.К. Арсеньев — путешественник и этнограф: Русские Приамурья и Приморья в исследованиях В.К. Арсеньева: материалы, комментарии. Владивосток, 2007

Монография посвящена исследованиям русского населения В.К. Арсеньевым во время его путешествий по Приамурью и Приморью в начале XX в. Основным источником монографии послужили сведения из дневников В.К. Арсеньева, дополненные другими архивными данными и полевыми материалами автора.

В книге освещается история формирования и расселения в дальневосточном регионе русских — приверженцев ортодоксального православия и старообрядцев, рассматриваются национальные традиции в их хозяйственной деятельности, материальной культуре, семейном быту, проблемы адаптации к новым условиям жизни и взаимовлияние с коренными народами.

Для исследователей, преподавателей и всех, интересующихся этнографией, историей и культурой народов Дальнего Востока, предназначена эта книга.

РОЛЬ КНИЖНОСТИ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ СТАРООБРЯДЦЕВ

И.Ю. Трушкова

Е.И. Кривошеина

Роль грамотности, образования по-разному оценивалась в различные исторические эпохи. Известно, что до наступления индустриальной цивилизации грамотность мало ценилась обществом. Лишь в связи с увеличением расчётов и информации вообще возрастает ценность образования. Показательно, что в индустриальную эпоху с этими процессами ассоциируются и книги. На фоне этого роль православной культуры и книжности в ней видится воистину уникальной.

Ценность книг, грамотности и образования в православии осознавалась задолго до времени капиталистического рынка, это осознание было мощным духовным импульсом развития культурной модели. Показательно, что данные явления максимально ярко представлены в старообрядчестве. «Досрочное», доиндустриальное распространение грамотности и книг вывели старообрядческую культуру на опережающий уровень развития культурной модели, придали дополнительный импульс для сохранения чистой, неискажённой духовности и воспроизведения этнической культуры.

Книжность в старообрядчестве культивировалась посредством комплекса представлений о роли книг, традиций их написания и издания, а также ряда правил их использования. Культура книжности у старообрядцев России и зарубежья включает мириады важных правил и нюансов. Некоторая специфика наблюдается и в Вятском регионе. На юге Вятки – в Уржумском районе – издавна сложился центр культуры старообрядцев-поморцев. Правила и представления, связанные с религиозными книгами, начинали прививаться с детства, по мере обучения в кругу семьи.

По материалам этнографических экспедиций 2004–2006 гг. можно сделать вывод, что детей в старообрядческих семьях учиться в школу не отпускали. По словам информантов, «грешно общаться с мирскими». Такая осто-

рожность помимо религиозных причин во многом связана с желанием сохранить свою культуру в чистом виде, обеспечить её сохранность и преемственность только через старообрядческие книги, с помощью которых и передаются все традиции и устои. Благодаря строгости в воспитании осуществлялось длительное сохранение книг, а через них и своеобразной духовной культуры, которая способствовала правильному ведению хозяйства, выживанию и развитию старообрядцев. «Учили детей всему и мальчикам и девочкам одинаковую меру», – вспоминают информанты. Обучение происходило в семье и посредством самообразования. Источником знания главным образом служила традиционная христианская книга – Псалтырь. Эта книга до сих пор является важной для уржумских старообрядцев.

Большую роль в распространении старообрядческой литературы на южной Вятке сыграла известная типография Луки Арефьевича Гребнева (1868–1932) в с. Старая Тушка Малмыжского уезда. Гребнев был уроженцем уржумской земли и «излиха предан» федосеевскому согласию. Красивое оформление, чёткий шрифт, доступная цена делали эти издания популярными не только среди старообрядцев вятского края, но и далеко за его пределами. Естественно, что большое распространение они получили в Уржумском уезде. Первым изданием явилась Азбука, вышедшая тиражом в 4 тыс. экземпляров и предназначенная для обучения детей церковнославянскому чтению и письму. Неоднократно выходили брошюры против курения, карточной игры, листы «Целибника», карточки открыток с изображениями райских птиц Алконоста и Сирина и поздравительных писем к религиозным праздникам. Тысячными тиражами печатались различные каноны, Псалтыри, панихидники, часовники. Вышли книги «Чаду желаний духовных», «Скитское покаяние», «Поморские ответы», «О посте отшельника», «Аптека духовная», «Беседы о таинстве брака» и другие (1).

Описания жизней мучеников за веру, каноны, молитвы, календарь по старому об-

Трушкова Ирина Юрьевна – доктор исторических наук, профессор, зав. кафедрой всеобщей истории Вятского государственного университета,

Кривошеина Елена Ивановна – студентка V курса гуманитарного факультета, специальность «История» Вятского государственного университета

разцу определяли мировоззрение старообрядцев, правила поведения. Уржумские старожилы вспоминают, что «дня рождения раньше не праздновали, а многие его и не знали. Зато в день ангела (который определялся по старому календарю) заставляли начал положить и молиться своему ангелу весь день».

Неизмеримо важной своей функцией в преддверии второго пришествия Христа в старообрядчестве считается молитвенная служба, поэтому неслучайно столь бережное почтительное отношение староверов к молитвенным и литургическим книгам.

Идеи Страшного суда заставляли старообрядцев с особым почтением и трепетностью совершать погребальные обряды. Большое значение имели книги, содержащие моления и каноны по умершим. Это и «помянник», в котором был «весь род дедов» записан, что позволяло хранить и передавать историю своей семьи. Это и тропари, кондаки с канонами за умершего и болящего, требник с изложением чина исповедания и погребения и другие. Эсхатологические настроения способствовали определённому собиранию духовных сил, развитию духовной аскезы, противопоставлению своей, ведущей к спасению, культуры и других, накапливающих проблемы. Эти противопоставления как своеобразная внешняя угроза также способствовали изысканию внутреннего ресурса в культуре для самодостаточности, саморазвития и самосовершенствования.

Исторические сочинения уржумских старообрядцев говорят о высоком уровне и их образованности, они раскрывают во многом важные явления духовной культуры в их среде, и, кроме того, они сохраняют её, выражают собственное отношение к явлениям, происходящим в их историческое время.

Выражение отношения к действительности прослеживается и в собственных духовных стихах уржумских староверов. Среди сохранившихся, например, «Стих современный», в котором говорится о восприятии уржумцами-старообрядцами советской действительности:

Жизнь унылая настала,
Лучше, братья, умереть.
Что вокруг нас происходит,
Тяжело на всё смотреть:
Церкви Божии закрыты,
Их лишили красоты,
В них все окна перебили,
Поснимали все кресты.

Сохранение и переписывание духовных стихов различного нравственного содержания также говорит о стремлении к постоянному самосовершенствованию, развитию. Фиксируются правила бережного хранения и чтения книг.

Книги во многом определяли нравственное поведение и правильный образ жизни людей. Кроме того, в них можно было найти ответ на вопрос, касающийся любой сферы человеческой жизни. Знания, полученные из книг, создавали определённое мировоззрение в старообрядческой среде, во многом благодаря которому формировалось особое отношение к политическим процессам в государстве, что также является особенностью старообрядческой духовной культуры. Неслучайно «территории, расположенные южнее областного центра (г. Кирова), по преимуществу по берегам р. Вятки и ряда её притоков», в том числе к ним относится и Уржумский район, называют «уникальным заповедником демократической книжной культуры, бытовавшей в широких слоях вятского крестьянства и обслуживавшей прежде всего духовные интересы этого сословия» (2).

Несмотря на то, что культура старообрядцев была достаточно законсервированной, некоторые археографические находки свидетельствуют об интересе в среде старообрядцев к «демократическим» изданиям А.И. Герцена, что в свою очередь говорит о высокой образованности, а не только «зацикленности» лишь на книгах старообрядческой типографии. И это является важным аспектом духовной культуры старообрядцев рассматриваемого региона.

Книги включали в себя целый мир духовной культуры старообрядчества. Благодаря стойкому мировоззрению, воспитанию нравственности, трудолюбия, экономности, неприязнительности во многих старообрядческих семьях выделяли средства на покупку новых книг, то есть новой основы для развития и закрепления своей духовной культуры. Переписывание, выписки из отдельных изданий, наличие собственных сочинений говорят о стремлении к осмысленности знаний, достаточно высоком уровне образованности уржумских староверов.

В свете нового, «цивилизационного», подхода к истории чётче выявляется значение книжности как мощного ресурса старообрядческой культуры для воспроизведения духовности, самодостаточности, саморазвития, а также возможностей для опережающего развития с сохранением значимости в последующие эпохи.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Семибратов В.К. Лука Арефьевич Гребнев – вятский книжник, художник, просветитель // История и культура Волго-Вятского края. 1994. С.348–350.

2. Он же. «Аглицкая» книга в Уржумских пределах // Аргументы и факты (Вятка). 2002. №12. С.3.

ЭПОХА В БИОГРАФИЯХ

ДУХОВНЫЙ НАСТАВНИК – ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ
И ДУХОВНОЕ СЛУЖЕНИЕ*А.А. Горбацкий*

В наше время возникла необходимость в изучении, переосмыслении и сохранении наследия всей народной культуры. Огромным влиянием, уважением и авторитетом в старообрядческой среде пользовались и пользуются старообрядческие наставники. О духовных наставниках, живших и служивших своим прихожанам на белорусских землях, написано ещё недостаточно. В данной статье пойдёт речь о двух духовных наставниках, живших на белорусских землях в конце XIX–первой половине XX вв. Это Пётр Семёнович Колосов и Пётр Прокофьевич Колосов.

Родился Пётр Семёнович Колосов 29 июня 1880 г. в застенке Подсмолевцы Ново-Погостской гмины Браславского уезда. Матерью его была Марфа Михайлова. Благодаря своему старанию, способностям и хорошим учителям он получает домашнее образование. В 1890 г. в возрасте 10 лет становится псаломщиком, а в 15 лет в 1895 г. – канонархом. С 1900 по 1928 гг. Пётр Колосов работает головщиком, а с февраля 1929 г. становится духовным наставником Буловишской общины Плюсской гмины. 17 февраля 1929 г. состоялось собрание членов Буловишской общины, присутствовали 52 хозяина с правом голоса, школьный контролёр по преподаванию Закона Божьего Исая Кузьмич Егоров, он был избран председателем собрания. Заместителями председателя избрали Алексея Баруна и Евлампия Лашкова. На собрании кандидатом в духовные наставники единогласно был избран Пётр Семёнович Колосов 49 лет (1).

10 марта 1929 г. Высший Старообрядческий Совет представил виленскому воеводе кандидатуру Петра Колосова на утверждение в должности духовного наставника. Кроме того, он также был представлен к назначению законоучителем в школах в Барунах, Кейзиках и Лишках (2). 14 марта 1929 г. виленский воевода утвердил предложенное представление Высшего Старообрядческого Совета.

21 июля 1929 г. на общем собрании Буловишской общины с участием члена Высшего

Старообрядческого Совета М. Андреева Пётр Колосов был окончательно утверждён в должности духовного наставника. Собрание постановило: «Кандидата Петра Колосова считать оставленным навсегда при Свято-Успенской церкви в с. Буловишки духовным наставником» (3).

О доброте, компетентности, начитанности Петра Колосова было известно далеко за пределами Буловишской общины. Он пользовался заслуженным авторитетом среди членов Высшего Старообрядческого Совета.

Так случилось, что в начале 1935 г. в Кублицинской общине встал вопрос о новом духовном наставнике: 20 декабря 1934 г. умер её духовный наставник Нестор Фёдорович Зеленков (4). Община обратилась с просьбой в Высший Старообрядческий Совет направить к ним духовного наставника Гайской общины Фёдора Герасимовича Пучкова или духовного наставника Буловишской общины Петра Семёновича Колосова. 11 апреля 1935 г. кублицинские старообрядцы получили ответ Президиума Высшего Старообрядческого Совета: «Президиум Высшего Старообрядческого Совета не находит возможным перевести в Вашу общину духовного наставника Гайской общины Фёдора Герасимовича Пучкова, а также и духовного наставника Буловишской общины Петра Семёновича Колосова, так как означенные общины также не могут быть оставлены без духовных наставников. Кроме того, переход духовного наставника из одной общины в другую запрещен каноническими правилами».

1 мая 1935 г. состоялось собрание прихожан Кублицинской общины. На собрании присутствовал член Высшего Старообрядческого Совета Евграф Семёнов. Он зачитал письмо от Совета и предписание Б.А. Пимонова о правилах избрания духовного наставника. В предписании Пимонов напоминал о том, что Ф.Г. Пучкова и П.С. Колосова выдвигать нельзя. В данной ситуации интересно то, что на собрании присутствовал Пётр Колосов и выступил с речью. Он сказал, что хочет вернуться на родину и повторил несколько раз слова из Св. Писания: «Глас народа, глас Божий». На собрании были выдвинуты две кандидатуры на место духовного наставника – Пётр Семёнович Коло-

сов и Василий Артамонович Новиков. Единственно был избран Пётр Колосов (5).

В данном месте уместно поставить вопрос: «Почему обе общины хотели иметь духовным наставником именно Петра Семёновича Колосова?» В личных делах наставников, хранящихся в архивах, нами обнаружены на них различного рода жалобы. В личном деле Петра Колосова жалобы на него отсутствовали. Чтобы полнее ответить на этот вопрос, проследим дальше ход событий и вернёмся к событиям мая 1935 г. Понимая непростую ситуацию, 10 мая Б.А. Пимонов пишет письмо председателю Кублицинской общины Александру Потаповичу Михайлову, в котором указывает на то, что собрание избрало Петра Колосова в кандидаты в духовные наставники с нарушениями и это решение нужно отменить. В письме обращалось внимание на нарушение 15-го правила Никейского Собора. От имени Высшего Старообрядческого Совета Б. Пимонов предложил повторно избрать духовного наставника, соблюдая святыне правила (6).

В свою очередь, 16 мая с письмом в Высший Старообрядческий Совет обратились и старообрядцы Буловишской общины во главе с председателем Никитой Даниловым. Буловишским старообрядцам не хотелось отдавать П.С. Колосова. В письме находим такие строки: «Неужели нам суждено каждые три года избирать нового наставника, кажется, что мы своего духовного наставника достаточно уважаем и стараемся его обеспечить продовольствием, квартирой и отоплением. Чего же более в настоящее тяжелое время, а поэтому искренне просим от нашей духовной общины духовного наставника, отца Петра Колосова не тревожить с места, пусть он во славу Божию остается у нас» (7).

Проанализировав сказанное, хочется поставить ещё один вопрос: «Сказал ли Пётр Семёнович Колосов 1 мая, на собрании Кублицинской общины, истинную причину перехода к ним. Всё ли его устраивало в Буловишской общине?» Частично ответ на этот вопрос находим в письме Бориса Пимонова председателю Буловишской общины Никите Киприановичу Данилову: «...при личном разговоре с духовным наставником о. Колосовым выяснилось, что хотя Вы и пишете, что Ваш наставник удовлетворен всем необходимым, что по Рождестве собрал хлеба на круглый год, дрова имеет, лошадь держит, а между тем как раз Ваш те наставник в нынешнюю зиму, сидя в квартире без дров, сильно страдал и нуждался в дровах и в этом несправедливо поступает община, если своему духовному наставнику не постарается достать топлива, чтобы обогреть духовному отцу квартиру. Нам кажется, что этот поступок в дальнейшем не должен повториться. Ведь ду-

ховный наставник не отказывает исполнять своих духовных обязанностей, будь то ночью, в непогоду, в мороз или в иное время, а поэтому и община в свою же очередь должна относиться к своему духовному отцу с должным вниманием и уважением» (8).

После всех событий П.С. Колосов остаётся духовным наставником в Буловишской общине, а духовным наставником в Кублицинской общине избирают певчего Петра Прокофьевича Колосова. Произошло это 2 июня 1935 г.

Родился Пётр Прокофьевич Колосов 5 октября 1884 г. в д. Морозки (Мороськи) Черской волости Дисенского уезда. Его женой была Мария Ивановна (1886–1949). Имели они одну дочь Феонию, после замужества Васильева (1910–1989). Образование первоначально получил домашнее. Затем учился в Морозковской (Мороськовской) школе. При Кублицинском Свято-Троицком храме был певчим, канонархом. Спустя продолжительное время, уже будучи женатым, П.П. Колосов учился в Вильне на духовного наставника (9). В 1935–1936 гг. П.П. Колосову пришлось пройти испытания в знании ведения церковной службы и выполнении духовных треб. После двух обращений прихожан Кублицинской общины в Высший Старообрядческий Совет, 22 марта, 8 апреля 1936 г., Президиум ВСС принимает решение утвердить П.П. Колосова в должности духовного наставника. 8 августа 1937 г. состоялось благословение Петра Прокофьевича Колосова в должности (10). Имеющиеся архивные документы свидетельствуют о том, что в апреле 1939 г. П.П. Колосов достойно служил в храме, с уважением относился к людям, имел почёт и уважение (11).

После событий 1939 г. Высший Старообрядческий Совет в Польше был упразднён, а жизнь старообрядцев на белорусских землях была возможна только внутри общины.

Умер Пётр Прокофьевич Колосов в 1954 г. Наши респонденты, А.К. Данилова и Ф.К. Васильева (родные сёстры, в девичестве Дементьевы), рассказывая о П.П. Колосове, отмечали: «очень порядочный и хороший был человек. Во время Второй мировой войны помогал партизанам, помогал бедным, учил детей. Обучал детей у себя на дому, ходил к ученикам домой».

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Литовский государственный исторический архив (ЛГИА). Ф.1681. Оп.1. Д.73. Л.1–2.
2. Там же. Л.4.
3. Там же. Л.8.
4. Там же. Д.14. Л.6.

5. Там же. Д.8. Л.255–255об.

6. Там же. Л.258–258об.

7. Там же. Л.260.

8. Там же. Д.207. Л.132.

9. Записано со слов Даниловой Анастасии

Карповны, 1922 г.р., Васильевой Фаины Карповны, 1928 г.р.; д. Кублишино Миорский р-н; 2004 г.

10. ЛГИА. Ф.1681. Оп.1. Д.154. Л.6, 26, 31–32, 45, 70.

11. Там же. Д.185. Л.34–36, 49, 120–123.



Горбацкий Андрей Александрович – родился 22 марта 1956 г. в д. Одрижин Ивановского района Брестской области. Выходец из крестьян. В 1971 г. окончил Вивневскую восьмилетнюю школу. С 1974 по 1976 гг. служил в рядах Советской армии. В 1978 г. поступил и в 1982 г. окончил исторический факультет Белорусского государственного университета им. В.И. Ленина. С 1984 по 1987 гг. – аспирант. 28 апреля 1988 г. в Белорусском государственном университете им. В.И. Ленина защитил кандидатскую диссертацию. В 1988 г. старший преподаватель Брестского педагогического института им. А.С. Пушкина. В 1990 г. доцент БПИ им. А.С. Пушкина. С 1996 по 1999 гг. докторант Института истории НАН Беларуси. 3 декабря 1999 г. в Институте истории НАН защитил докторскую диссертацию на тему: «Стараабрадніцтва на Беларусі ў канцы XVII–пачатку XX ст.ст.» В 1994 г. присвоено учёное звание доцента, а в 2004 г. учёное звание профессора культурологии.

С марта 2003 г. по апрель 2004 г. был проректором по научной работе. С апреля 2004 г. по сентябрь 2005 г. работал первым проректором. Руководитель Центра исследования пограничья.

В настоящее время профессор кафедры истории и теории культуры и религии. Постоянный участник работы конференции «Старообрядчество: история, культура, современность» (2002, 2007).

БИБЛИОГРАФИЯ



Горбацкий А.А. Старообрядческие храмы Беларуси. Минск, 2008

Это научно-популярное иллюстративное издание о старообрядческих храмах на территории Неспубликв Беларусь. Издание снабжено краткой информацией о храмах, полученной в результате архивной и экспедиционной работы. Фотосъёмки производились автором во время экспедиций с 1998 по 2006 гг.

О ВРЕМЕННОМ УПРАВЛЕНИИ ИРКУТСКО-АМУРСКОЙ ЕПАРХИЕЙ ЕПИСКОПОМ АМФИЛОХИЕМ (ОСЕНЬ 1928–ВЕСНА 1929 ГГ.)

И.Л. Шевнин

В XX в. в истории Дальневосточной епархии (Иркутско-Амурской и всего Дальнего Востока епархии) Древлеправославной Церкви Христовой (старообрядцев приемлющих Белокриницкую иерархию) был период, когда после кончины епископа Иркутско-Амурского Иосифа (Антипина) 1 января 1927 г. (все даты даны по старому стилю) до 6 мая 1929 г., когда был рукоположен на Дальневосточную (Иркутско-Амурскую) епархию епископ Афанасий (Федотов), по постановлению освященных соборов 1927, 1928 гг. епархией временно управляли епископ Климент (Логвинов) и епископ Томский и Алтайский Тихон (Сухов) и епископ Оренбургский и Уральский Амфилохий (Журавлёв). Об этом периоде деятельности епископа Амфилохия в известной и малоизвестной литературе либо ничего не говорится, либо только упоминается это, общего характера, положение (1). Любопытно было бы выяснить, почему владыка Амфилохий фигурирует в тех постановлениях двух соборов, действительно ли он временно осуществлял управление Дальневосточной епархией, и если действительно временно управлял, то в какие сроки и чем ознаменовалась его деятельность. Таковы минимальные задачи, ответы на которые хотелось бы найти.

Выявленный летом 2007 г. автограф владыки Амфилохия, который хранится в Национальном архиве Республики Бурятия (НАРБ), позволяет сделать попытку в поисках таких ответов, и, соответственно, является основной источниковой базой для исследования этих вопросов. Владыка вёл «Журнал исходящих бумаг», собственноручно записывал туда порядковый номер исходящих документов, должность, имя, отчество, фамилию адресата, иногда краткое содержание и дату отправления письма, открытки, телеграммы (2).

Как известно, епископ Уральский и Оренбургский Амфилохий (Афанасий Семёнович Журавлёв) родился в старообрядческой семье в 1873 г. С 1891 г. был иноком Томского Михаило-Архангельского монастыря, затем иеродиакон Шамарского Вознесенского монастыря. Будучи иеродиакон, был уполномоченным епископа Антония Пермского на Освященном Соборе в декабре 1903 г. После

служил игуменом Ново-Архангельского скита, в более чем 100 км от Томска. Хиротонисан 23 сентября 1916 г. в Томске епископами Пермским Антонием (Паромовым), Иркутско-Амурским Иосифом (Антипиным) и Томским Иоасафом (Журавлёвым). Священноигумен Амфилохий привёл сначала дела в скиту в порядок и передал управление другому лицу, а затем дал согласие на принятие сана. Известно, что он в 1918 г. принимал участие в Освященном Соборе на Рогожском кладбище. В 1918–1920 гг. управляет сразу 3 епархиями: Урало-Оренбургской, Пермско-Тобольской и Томско-Алтайской – из скита в томской тайге. При нём печатались антисоветские листовки в 1921 г. В июне 1922 г. в Оренбурге владыка был арестован. В ходе следствия содержался в тюрьмах Оренбурга, Самары, Томска, Омска, Москвы. В Москве находился в Бутырской, Лубянской и Таганской тюрьмах. Приговорён к расстрелу в июне 1923 г., но по ходатайству томских старообрядцев приговор заменили 5 годами заключения. В 1924-м срок отбывал в Доме принудительных работ Томска под надзором ЧК. Во второй половине 1920-х живёт уединённо близ Ново-Архангельского скита. В силу обстоятельств он поочерёдно временно управляет Иркутско-Амурской (1928–1929) и Пермско-Тобольской (1931) епархиями, затем постоянно последней управляет до 1937 г. В 1933 г. владыка снова был арестован, решением «тройки» получил 5 лет ссылки в Нарымский край. В 1933–1937 гг. находился в ссылке в г. Тара. На жизнь зарабатывал малярным делом и продолжал руководить Пермско-Свердловской епархией. 28 июня 1937 г. его вновь арестовали, а 1 ноября он был расстрелян там же. В 2003 г. епископ Амфилохий был причислен к лику святых. «Парадокс и трагедия жизни епископа Амфилохия состояли в том, что отшельник, всю жизнь стремившийся к молитвенному уединению в таёжной келье, оказался в гуще политических событий первой трети XX в.» (3).

Вначале хотелось бы напомнить о событиях и обстоятельствах, предшествовавших появлению «Журнала исходящих бумаг», основываясь на переписке о. Амвросия Федотова из с. Тарбагатай в Забайкалье с епископом Томским и Алтайским Тихоном (Суховым) из Томска и о. Аввакумом Старковым из Уфы.

23 августа—1 сентября 1927 г. в Москве состоялся Освященный Собор. На Соборе были заслушаны доклады о положении Иркутско-Амурской епархии и ходатайство епархиального съезда о том, чтобы управление епархией было поручено епископу Клименту, который по определению Собора епископов временно управлял ею после Собора 1926 г., а также отказ епископа Климента от управления епархией ввиду несогласия на это некоторых приходов. И «Освященный Собор постановил: отказ епископа Климента принять к сведению. Временное управление епархией поручить епископу Амфилохию, а в случае его отказа — епископу Тихону Томскому» (4). Разъясняя ситуацию после Собора иркутскому священнику Антонию Пучкову осенью 1927 г., епископ Тихон писал, что по заявлению епископа Климента он освобождён от управления Иркутско-Амурской епархией «и таковая поручена епископу Амфилохию, за которого и следует возносить молитвы (к тому же он болеет), хотя по приезде с Собора я его не видел не знаю, даст ли он согласие на заведование, а тем более не могу сказать, поедет ли он посещать епархию или нет» (5).

Вопрос о правящем епископе весьма волновал священство Дальневосточной (Иркутско-Амурской) епархии. Так, священник с. Тарбагатайского Амвросий Федотов в письме от 21 октября 1927 г. задаёт вопрос епископу Тихону в Томск о поручении епархии. На что Тихон в начале ноября 1927 г. отвечает с большой долей неуверенности и неопределённости: «Кто теперь является правящим его, пожалуй определённно я сказать не могу. Собором постановлено поручить временное управление епископу Амфилохию и если, как некая крайность он откажется, то заведовать будет епископ Тихон» (6). В своём очередном письме от 15 ноября о. Амвросий продолжает интересоваться обстоятельствами дела. Вероятно, в начале декабря 1927 г. происходит встреча двух епископов и выясняются намерения владыки Амфилохия по управлению Дальневосточной епархией. В письме от 4 декабря 1927 г. епископ Тихон пишет более определённно о. Амвросию: «По существу дела спешу известить Вас, что еп. Амфилохий от временного управления Иркутско-Амурской епархией отказался, о чем и сообщено мною архиепископу, от которого следует ожидать дальнейших распоряжений» (7). Но 29 февраля 1928 г. владыка Тихон пишет ему же, что «епископ Амфилохий как будто бы склоняется принять правление епархии и поехать посетить и произвести выборы. Он на этих днях находится здесь. Об окончательном решении сообщу Вам потом» (8). К середине апреля 1928 г. ситуация вроде бы окончательно

проясняется: временное заведование Иркутско-Амурской епархией поручается епископу Томско-Алтайскому Тихону, согласно постановлению Освященного Собора 1927 г., так как епископ Амфилохий отказался (9). Хотя он и надеялся ещё в мае 1928 г., что в Забайкалье поедет в качестве правящего епископа Амфилохий (10).

Но в конце лета 1928 г. обстоятельства вновь меняются. 27 августа открылся Освященный Собор в Москве, в храме Рождества Христова, что на Рогожском кладбище. Собор слушал доклад епископа Тихона о положении вдовствующей Иркутской епархии и постановил: «1) Ввиду того, что в приходах епархии полного единогласия о кандидате во епископа не было, поручить временное управление епархией епископу Амфилохию. 2) Предложить приходам епархии избрать кандидата во епископа из числа одобренных Собором. 3) Избранного кандидата поручается Архиепископу, или по его благословлению, ближайшим епископам, возвести в сан епископа Иркутского» (11). Таким образом, владыке Амфилохию вновь поручается управление Иркутско-Амурской епархией, но на этот раз он примет поручение и вступает во временное управление.

Теперь в переписке епископа Тихона с дальневосточным священством звучат уверенность и определённость. 4 октября 1928 г., обращаясь к священнику Зиновию Афанасьеву из д. Климоуцы, что в Приамурье, он пишет: «Теперь нашей епархией по поручению Собора заведует еп. Амфилохий, за него и молитесь и к нему обращайтесь со всеми вопросами и делами. Адрес тот же.

Кандидатом на нашу епархию утверждён о. Амвросий Федотов из д. Тарбагатай (За Байкалом). Можете просить и еп. Амфилохия, т.к. он свободен. Кандидаты и тот и другой хорошие» (12).

К осени 1928 г. определённость в вопросе о правящем епископе проявилась и в том, что полнотой властных полномочий обладал тогда только епископ Амфилохий. На запрос от 11 октября 1928 г. епископу Тихону от общества с. Доно, что в Забайкалье, о епископе Клименте, посланный телеграммой так: «Хотим просим Климента: служит Доно он желает просим Вашего разрешения Овчинников», — владыка Тихон 12 октября 1928 г. ответил телеграммой же: «Управляет Амфилохий Климент уклонился беглопоповцам пусть раскается просит Архиепископа Тихон» (13).

Описание положения дел в Иркутско-Амурской епархии осенью 1928 г. можно продолжить цитатой из письма владыки Тихона о. Амвросию и всем древлеправославным христианам (старообрядцам) Тарбагатайского прихода от 14 октября 1928 г.: «Прошлым летом

много было указано всем приходам Иркутско-Амурской епархии два кандидата во епископа, что если первый священноинок не будет утверждён, то должен быть другой, священник Амвросий Федотов. Но приходы почему-то многие указали только одного о. Аввакума Старкова. А ввиду того, что кандидатура о. Аввакума Собором епископов с/г не была утверждена, а второй кандидат о. Амвросий не получил большинства приходов, поэтому Освященный Собор согласно 85 пр. Карфагенского Собора временное управление Иркутско-Амурской епархией поручил епископу Амфилохию, которому и вменено в обязанность вывить согласие приходов на желаемого кандидата для приходов епархии. И если таковой будет избран единогласно или большинством приходов, то Собор дал право с благословения епископа, рукоположить избранного кандидата во епископа на месте Сибирским епископом, не ожидая будущего Собора.

А посему с получением сего извещения предлагаю:

1) При совершении богослужения на ектеньях поминать еп. Амфилохия. 2) Обсудить на общем собрании, желательна ли, чтобы посетил Вас епископ Амфилохий и обсудил с Вами вопросы о церковных делах и произвести выборы кандидата или же сделать выбор без него. 3) Если желаете посещения епископа, то необходимо изыскать средства на дорогу и выслать ему на проезд, иначе поехать он к Вам не может, за неимением средств. 4) Можете избрать во епископа на Иркутско-Амурскую епархию священника Амвросия Федотова с. Тарбагатая (Забайкалье), который ныне утверждён в кандидаты Собором. Но также можете просить и епископа Амфилохия, ибо он свободен от епархии, и если даст согласие, то будущим Собором может быть утверждён Вашим Иркутско-Амурским епархиальным епископом». В этом же письме указывался и адрес епископа Амфилохия: Томск, Лермонтовская ул., №51 Николаю Ивановичу Манохину для епископа Амфилохия Журавлёва (14).

В тот же день он написал письмо священнику Фёдору Судакову из д. Ново-Георгиевка (Нылга), что в Приамурье, что Дальневосточной епархией управляет епископ Амфилохий и что за него надо молиться и со всякими делами и вопросами нужно обращаться к нему в Томск, «потому что кроме Томска у них почти ближе ничего нет». В этом же письме епископ Тихон высказал свой взгляд на возможное развитие событий в Дальневосточной епархии и на главный фактор, от которого это развитие зависит, а также охарактеризовал обоих кандидатов во епископа Иркутско-Амурского: «Вот и теперь положение епархии зависит от

самых приходов. Если изберут о. Амвросия и он даст согласие, то может быть возведен через два-три месяца и будет у Вас свой епископ. А если будете просить еп. Амфилохия, то присылайте ему на дорогу денег и посмотрите его и если понравится, просите. Даст согласие, значит, Ваше счастье, епископ готов. Еп. Амфилохий человек хороший, подвижник и воздержник. Знает писание и правдив. Строгой жизни человек. Но только не имеет дара слова и говорит немного в нос – гнусаво. Отец Амвросий тоже человек хороший. Может и поговорить. Если не так много начитан, то это может всегда пополнить. Кандидаты обои хорошие. Дело только за приходами» (15).

Можно дополнить характеристику этих кандидатов словами из письма священноинка Аввакума Старкова о. Амвросию Федотову от 8 декабря 1928 г.: «Епархия очень раскинута и требует очень больших трудов, но на Вас я возлагал надежду, что Вы по своей ревности и по летам, поездили бы по епархии и попроповедовали бы, посетили бы и побережье Японского моря, не преминули бы посетить и своих односельчан в Якутске. Но владыка Амфилохий привычный к пустынной уединенной спокойной жизни, ему суетная, беспокойная и требовательная епископская жизнь едва ли подходяща» (16).

Весной 1929 г. епископ Амфилохий вместе с дьяконом приехал из Томска в Верхнеудинск и вместе с о. Амвросием Федотовым, которого в 1923 г. рукополагал епископ Иосиф, они возвратились в Томск за счёт собранных епархиальных средств. Отец Амвросий, вероятно, в Томске остановился в квартире Шашевых. 6 мая 1929 г. в храме Успения Пресвятой Богородицы о. Амвросий был рукоположен во епископа на Иркутско-Амурскую епархию с именем Афанасий. Хиротонию совершили епископ Томский и Алтайский Тихон (Сухов) и епископ Амфилохий (Журавлёв). После рукоположения во епископа Афанасия для братии и клира учредили обед.

«Журнал исходящих бумаг» начинается записями от 30 октября 1928 г. и заканчивается 11 мая 1929 г. Всего занесена запись о 190 бумагах. Все записи сделаны от руки, чёрными чернилами. Записи с №1 по 160 и с 175 по 190 сделаны рукой епископа Амфилохия. Записи с №161 по 174 сделаны другим человеком. Исследуя «Журнал исходящих бумаг» епископа временно Иркутско-Амурского Амфилохия, можно выделить персоналии корреспондентов, географию переписки и содержание бумаг.

Персоналии можно разделить на две группы: корреспонденты духовного чина и корреспонденты мирского чина. Фамилии, отчества



Сельская церковь в Марковке.
1920–1930-е годы.
Фотография передана автору
Ксенией Фокеевой Ивановой
(в девичестве Куцепалова)

Адреса приходов Иркутско-Амурской епархии,
записанные вл. Амфилохием. 1920-е годы.
Национальный архив Республики Бурятия



**Молебен у архиерейских пещер,
где хранились документы вл. Амфилохия,
входившие в состав архива вл. Афанасия. 31 мая 2007 г. Фото автора**



с. Тарбагатай Республика Бурятия. 31 мая 2007 г. Фото автора

Таблица 1

№ п/п	духовное звание, фамилия, имя, отчество	место проживания	количество обращений
1	архиепископ Мелетий (Картушин)	г. Москва	7
2	епископ Минусинский и Урянхайский Арсений (Давыдов)	—	2
3	епископ Томский и Алтайский Тихон (Сухов)	г. Томск	1
4	епископ Пермско-Екатеринбургский и Тобольский Иоаникий (Иванов)	—	1
5	протоиерей Иоанн Гаврилович Кудрин	г. Харбин	10
6	протоиерей Иоанн Севостьянович Шадрин	г. Хайлар	4
7	протоиерей Павел Храмцов	—	1
8	священник Константин Онисифорович Иванов	д. Семёновка	8
9	священник Феодор Минаков	с. Красный Яр	8
10	священник Пётр Иллар. Муравьёв	с. Слава	7
11	священник Феодор Фил. Судаков	д. Ново-Георгиевка (Нылга)	6
12	священник Антоний Андрианович Пучков	г. Иркутск	6
13	священник Тимофей Кондратьевич Афанасьев	с. Бардагон, г. Свободный	5
14	священник Викул Григорьевич Борисов	д. Марково, Хабаровск	5
15	священник Филипп Перов	д. Новгородка	5
16	священник Иулиан Руфов Тюкалов	д. Платово, г. Свободный	5
17	священник Пётр Фёдорович Изотов	с. Красная Речка	4
18	священник Григорий Борисов	с. Покровка	4
19	священник Карп Мих. Васильев	д. Ключи	4
20	священник Иоанн Мартемьянович Емельянов	д. Осиновка	3
21	священник Патрикий Н. Пряжен	д. Рождественка	3
22	священник Иоанн Емельянович Старосадчев	г. Харбин	3
23	священник Амвросий Феофанович Федотов	с. Тарбагатай	2
24	о. Леонид (Леонтий) Афанасьевич Мякшин	—	2
25	о. Даниил Гилев	—	2
26	о. Нифонт (в миру Николай Ипполитович Блинов)	—	2
27	священник Зиновий Деевич Афанасьев	с. Климоуцы	1
28	о. Иоакаф	—	1
29	о. Павел Колосов	—	1
30	о. Георгий Шарыпов	—	1
31	о. Семеон (ссылный) Петрович Семикин	с. Инкино	1
32	священноинок Лаврентий Петрович Черников	г. Владивосток	1
33	инокиня Евктолия Шадрина	с. Усть-Лагатное Омского округа Крутинского района	1
34	инокиня Фавста (в миру Харитина Ивановна Денежкина)	—	1
35	инокиня Серафима	Шамары	1
36	матушка Енафа с сестрами	Шамары	1

и имена корреспондентов духовного чина, а также место их проживания, согласно журналу, можно найти в обобщающей таблице 1.

Более всех владыка Амфилохий написал бумаг о. Иоанну Кудрину из Харбина, Северная Маньчжурия. И это не случайно, по словам самого о. Иоанна, «епископ Амфилохий меня знал более, чем кто-либо из харбинских

прихожан. Он меня знал еще молодым человеком, и когда меня рукополагал епископ Антоний (Пермско-Тобольский), Амфилохий был у него архидиаконом. И первую литургию в Шамарском монастыре я служил с архидиаконом Амфилохием, который по смерти епископа Уральского Евлогия, был рукоположен на Урало-Оренбургскую епархию. А с прихо-

Таблица 2

№ п/п	фамилия, имя, отчество	место проживания	кол-во обращений
1	Иван Иванович Журавлёв	—	5
2	Иван Иванович Медведев	г. Верхнеудинск, с. Тарбагатай	4
3	Андрон Ефрем. Калинин	г. Омск, Шамары	3
4	Степанида Стефановна Артемьева	г. Пермь	2
5	Стефан Локотаев	г. Омск	2
6	Сергий Афанасьевич Думнов	—	2
7	Авксентий Акин. Борисов	г. Верхнеудинск	2
8	Пётр Гурьевич Кайгородов	г. Владивосток	2
9	Л.В. Михайлов	с. Климоуцы	2
10	Леонид Н. Седых	г. Якутск, с. Павлово	1
11	Пётр И. Кушнарёв	г. Якутск	1
12	И.Ф. Борисов	г. Якутск	1
13	председатель общины Карп Алексеевич	г. Харбин	1
14	член ревизионной комиссии Александр Саксонов	г. Харбин	1
15	Ефим Пермьяков	г. Пермь	1
16	Николай Павлович Шитин	с. Куйтун	1
17	Але. Фил. Шитин	с. Куйтун	1
18	церковный староста Яким И. Михайлов	д. Климоуцы	1
19	Козма Ксен. Романов	д. Климоуцы	1
20	Л.К. Овчинников	с. Доно—Быркинское Забайкальской губ.	1
21	И. Иван. Овчинников	почтовое отделение Быркинское	1
22	Июда Маркович	пос. Матня	1
23	Антипий Иудович Луговской	с. Матня	1
24	Трифон Ефремович	с. Слава	1
25	В.М. Чебунин	с. Бардагон	1

дом к власти большевиков епископ Амфилохий, по отбытии тюремного заключения, проживал уже, хотя и на свободе, но в городе Томске» (17).

Список корреспондентов мирского чина можно представить по таблице 2.

География переписки владыки Амфилохия представлена городами, сёлами, селениями и посёлками Дальневосточной епархии в исследуемый период, а также городами и сёлами Советского Союза. Административно-территориальное деление СССР и Северной Маньчжурии соответствует положению к весне 1929 г.

Иркутско-Амурская епархия

Города: **Верхнеудинск** (Бурято-Монгольская АССР), **Владивосток** (Дальневосточный край), **Иман** (Калининский район Хабаровский округ Дальневосточный край), **Иркутск** (Ленско-Байкальский край), **Свободный** (Свободненский район Амурский округ Дальневосточный край), **Хабаровск** (Дальневосточный край), **Хайлар** (Хэйлудзянская провинция, Северная Маньчжурия), **Харбин** (Особый район 3-х Восточных провинций, Северная Маньчжурия),

Якутск (Якутская АССР).

Селения: **Бардагон** или **Бордогон** (Свободненский район Амурский округ ДВК), **Рождественка** (Свободненский район Амурский округ ДВК), **Слава**, **Норский склад** (Мазановский район Амурский округ ДВК), **Семёновка** (Свободненский район Амурский округ ДВК).

Сёла: **Климоуцы** (Свободненский район Амурский округ ДВК), **Красная Речка** (Некрасовский район Хабаровский округ ДВК), **Красный Яр** (Суйфунский район Владивостокский округ ДВК), **Ключи** (Александровский район Амурский округ ДВК), **Марково** или **Марковка** (Некрасовский район Хабаровский округ ДВК), **Ново-Георгиевка** или **Нылга** (Свободненский район Амурский округ ДВК), **Новгородка** (Свободненский район Амурский округ ДВК), **Ново-Каменка** (Свободненский район Амурский округ ДВК), **Осиновка** ((Хабаровский округ), ДВК), **Платово** (Завитинский район Амурский округ ДВК), **Покровка Уссурийской ж/д** (Некрасовский район Хабаровский округ ДВК), **Смирновка** (Некрасовский район Хабаровский округ ДВК), **Тарбагатай** (Верхнеудинский округ Бурято-Монгольская АССР), **Куйтун** и **Надеино** (Верх-

неудинский округ Бурято-Монгольская АССР), **Павловка и Мархинка** (Якутский округ, Якутская АССР).

Посёлки: **Доно** или **Донинское** (Быркинский район Читинский округ ДВК), **Селенга** (Бурято-Монгольская АССР), **Матня** (Бурято-Монгольская АССР).

Советский Союз

Города: **Екатеринбург, Москва, Омск, Томск, Пермь.**

Сёла: **Усть-Лагатское** (Омский округ Крутинский район Сибирский край); **Шамары.**

Все записи по содержанию можно разделить на несколько групп, по общей теме переписки. Таких общих предметов (тем) можно выделить четыре: организационная работа, епархиальная жизнь, церковное строительство, частные вопросы.

Организационная работа по избранию кандидата во епископа Иркутско-Амурской епархии Древлеправославной Церкви Христовой

30 октября 1928 г. владыка Амфилохий сообщил архиепископу Мелетию, что он получил бумаги Освященного Собора от 29 августа 1928 г. и список кандидатов во епископа. С 3 ноября он начинает рассылать 1-е послание для обсуждения об избрании кандидата во епископа по Дальневосточной (Иркутско-Амурской) епархии. Это послание было отправлено 19 священникам: о. Антонию Пучкову в Иркутск, И.И. Медведеву в Верхнеудинск, И.И. Овчинникову в Доно — почтовое отделение Быркинское, о. Тимофею Афанасьеву в Бардагон, о. Константину Иванову в д. Семёновка, о. Феодору Судакову в с. Ново-Георгиевка, о. Филиппу Перову в д. Новгородка, о. Карпу Мих. Васильеву в д. Ключи, о. Иулиану Тюкалову в с. Платово, о. Григорию Борисову в с. Покровка, о. Петру Изотову в с. Красная Речка, о. Феодору Минакову в с. Красный Яр, священноиноку Лаврентию Черникову во Владивосток, о. Петру Муравьёву в с. Слава, протоиерею Иоанну Кудрину в Харбин, протоиерею Иоанну Шадрину в Хайлар, иерею Патрикию Пряжену в д. Рождественка, о. Викулу Морозову (описка, правильно: Борисову. — *И.Ш.*) в д. Марково, Л.Н. Седых в Якутск.

Сбор средств на расходы, связанные с поездкой кандидата во епископа в Томск, требовал от епископа Амфилохия определённых организационных усилий в течение всего периода его временного управления Дальневосточной (Иркутско-Амурской) епархией. В декабре приходы епархии начинают присылать деньги на епархиальные расходы и епископ отправляет извещения об их получении. 19 числа он известил о получении 7 рублей из Иркутска. 21 декабря от о. Амвросия Федотова из Тарбагатай получил 15 рублей, из

с. Красный Яр — 11 рублей. 28 декабря извещает о. Феодора Судакова о получении 5 рублей и выражает благодарность обществу с. Доно за посылку 10 рублей. 9 января сообщил, что поступили деньги из Владивостока от П.Г. Кайгородова — 20 рублей, от П.И. Муравьёва из с. Слава — 3 рубля, от священника Викула Борисова из Хабаровска — 10 рублей, из Якутска — 60 рублей. 14 февраля владыка Амфилохий послал благодарность Стефану Локотаеву за посланные 15 рублей и 15 числа сообщает о получении 3 рублей от о. Антония из Иркутска. Очевидно, что сбор средств на епархиальные расходы постоянно находился в центре внимания епископа Амфилохия. Он рассылает 2-е распоряжение о присылке средств на дорогу и о. Антонию Пучкову поручает получать деньги и передавать их епископу. В конце марта — 24-го — сообщается, что от о. Феодора Минакова через о. Антония получены 51 рубль и от общества д. Климоуцы от церковного старосты Я.И. Михайлова получены 6 рублей, и 28-го от о. Константина — 10 рублей. Тогда же он извещает священника Викула Борисова из д. Марково, что письмо получено, а новые деньги не получены. 9 и 11 апреля 1929 г. владыка Амфилохий извещает отправителей, что деньги получены от о. Карпа — 17 рублей, о. Феодора Судакова — 26 рублей. 7 мая владыка сообщил Петру И. Кушнарёву в Якутск, что получены 50 рублей от Евгении и о. Иоанну Кудрину в Харбин, что получены 35 рублей. Всего, по данным «Отчёта епархиальных расходов», с 23 марта 1929 г. епархиальный приход по поводу рукоположения епископа, на путевые расходы и другое, от 14 обществ составил 273 рубля. В этот перечень можно добавить и 15 рублей от Лебохова из общества д. Смирновки, что под Хабаровском (18).

Деньги, разумеется, были необходимы, но всё же первоочередная задача, включённая в поручение от архиепископа Мелетия, была другая. А именно — избрать кандидата во епископа из числа одобренных Освященным Собором самими приходами Иркутско-Амурской епархии и рукоположить его во епископа. Кратко напомним ситуацию в Дальневосточной епархии с выборами кандидата во епископа к лету 1928 г. В предыдущий период временного управления епископа Томско-Алтайского Тихона намеченный на начало августа 1928 г. съезд амурских приходов в с. Бардагон не состоялся в силу различных причин. На нём представителями от приходов мог быть избран кандидат во епископа епархии. Первая цель съезда предполагалась такая: «по случаю отказа епископа, избранного на съезде в 1927 г., общинам необходимо избрать кандидата во епис-

копа и послать для хиротонии на Собор епископов в Москву» (19). После этого выборы кандидата стали производиться самими приходами на общих собраниях. Нужно было назначить двух кандидатов. Ими были о. Аввакум Старков и о. Амвросий Федотов. Если бы первый не был утверждён, то второй остался бы и был рукоположен. Многие приходы указали одного только о. Аввакума, а на Амвросия или, вернее, на двоих кандидатов указали только 8 приходов из 20. Как известно, кандидатуру о. Аввакума Собор отклонил. И поэтому Собор 1928 г. не мог утвердить такие выборы и поручил епископу Амфилохию снова произвести выборы кандидата во епископа. При этом сам епископ также мог стать другим кандидатом во епископа на Дальневосточную епархию.

Выборы кандидата во епископа проходили так. Иркутское общество было первым выразившим общественное желание и согласие на о. Амвросия во епископа – 19 декабря 1928 г. владыка Амфилохий известил их о получении письма. Вторыми были о. Феодор и общество с. Красный Яр, общество Хабаровск – Красная Речка и общество селений Куйтун и Надеино (названные в документе Куйтума и Найдены). Владыка 21 декабря отправил извещения о получении протоколов общих собраний и согласия на о. Амвросия. 28 декабря он уведомил общество с. Доно, что им получена копия с постановления общего собрания и выразил благодарность. 9 января 1929 г. епископ Амфилохий посылает напоминание в Тарбагатай И.И. Медведеву об избрании епископа, делает запрос у о. Антония о квартире в Иркутске, если доведётся проезжать через него, вполне вероятно, это было связано с планами поездки на восток за будущим кандидатом. 11 января он извещает о. Константина Иванова из д. Семёновка о получении приговора во епископа о. Амвросия.

К началу февраля 1929 г. были получены решения от 5 обществ. Этого явно было недостаточно, и владыка Амфилохий имел все основания быть недовольным таким положением дел. 12 февраля он рассылает повторения в 11 приходов Дальневосточной епархии: о. Феодору Судакову, о. П. Муравьёву, о. Иоанну Шадрину, о. И. Гилеву, в приходы с. Рождественка, о. Зиновия, о. Филиппа, Совету общины Владивостока, с. Тарбагатай. Его ожидания оправдывают далёкие якутские христиане из сёл Павловка и Мархинка и общество с. Матня – 15 февраля владыка извещает их, что получены протоколы и согласия на избрание кандидата во епископа о. Амвросия. 19 февраля 1929 г. епископ Амфилохий разослал своё 2-е послание, оно идёт в 19 мест: с. Тарбагатай, с. Доно, с. Бардагон В.М. Чебуни-

ну, о. Константину, о. Феодору Судакову, в приход о. Зиновию Л. Михайлову, в д. Рождественку Пряжену, св. Филиппу Перову, св. Карпу Васильеву, св. Григорию Борисову, св. Викулу Борисову, св. Петру Изотову, св. о. Феодору Минакову, в г. Владивосток Кайгородову, в г. Якутск, в Харбин о. Иоанну Кудрину, в Хайлар о. И. Шадрину, в с. Куйтун Ал. Фил. Шитину. Также он на следующий день посылает копию 2-го послания архиепископу Мелетию и просит его соизволения на рукоположение епископа и благословения и других епископов.

23 марта епископ Амфилохий отправил извещения о получении приговора и согласия на о. Амвросия от о. Карпа, 24-го дня – церковному старосте Якиму И. Михайлову из д. Климоуцы, 27-го дня – о. Петру Муравьёву. О. Иулиан Тюкалов прислал протокол и согласие общины д. Платово на того, на кого будет большинство. А 28 марта владыка написал нагоняй о. Викулу Борисову, так как общество д. Марково не вынесло никакого решения относительно избрания кандидата во епископа и не написало письма.

11 апреля отправлено извещение о получении согласия на о. Амвросия от о. Феодора Судакова. Вероятно, это был последний протокол от обществ-приходов Дальневосточной (Иркутско-Амурской) епархии, так как больше записей об отправлении такого рода в «Журнале исходящих бумаг» не появлялось. Всего было получено 12 протоколов общих собраний обществ приходов из 20 приходов Дальневосточной (Иркутско-Амурской) епархии, то есть большинство приходов дало согласие на о. Амвросия Федотова в кандидаты во епископа. Вполне возможно, что всё это придало уверенности владыке Амфилохию в личном разговоре с о. Амвросием, когда епископ Амфилохий приезжал к нему в Тарбагатай для того, «чтобы уговорить Федотова духовно возглавить вдовствующую епархию» (20). Этот разговор происходит, вероятно, в промежутке от 3 до 6 апреля.

9 апреля 1929 г. епископ Амфилохий уведомил о. Антония, что о. Амвросий дал согласие на принятие сана епископа. Затем он в течение месяца уведомляет священников и общества о согласии о. Амвросия Федотова на поставление во епископа на Иркутско-Амурскую епархию: общество с. Доно, о. Карпа, епископа Тихона, архиепископа Мелетия, владыку Арсения, епископа Иоанкия, инокиню Серафиму в Шамарах, Стефаниду Степановну в Перми, о. Феодора Судакова, о. Иоанна Кудрина. 10 апреля он у архиепископа Мелетия просит благословения в Томске двум епископам рукоположить кандидата с последующим ответом по телеграфу в адрес священника Ам-

вросия Федотова в Верхнеудинск, Тарбагатай. Тогда же приглашает владыку Арсения на рукоположение епископа на Иркутско-Амурскую епархию. Епископа Иоакима извещает, что собирается рукополагать в неделю Жен-мироносиц. 11 апреля извещает и просит Авскен. Акин. Борисова из Верхнеудинска справиться о расписании движения поездов.

В начале мая владыка Амфилохий рассылает по Дальневосточной епархии своё 3-е послание, извещающее о рукоположении кандидата во епископа с именем Афанасий. Первые сообщения о рукоположении на Иркутско-Амурскую епархию он отправил телеграммой 7 мая 1929 г. в Якутск Петру И. Кушнарёву и Харбин о. И. Кудрину. Далее, 8 мая были извещены о. Антоний Пучков в Иркутске, И.И. Медведев в с. Тарбагатай, Л.К. Овчинников в с. Доно, о. Филипп Перов в д. Новгородка, о. Тимофей Афанасьев в Свободный, о. Константин Иванов в д. Семёновка, о. Феодор Судаков в д. Ново-Георгиевка, Л.В. Михайлов в д. Климоуцы, о. Патрикий Пряжен в д. Рождественка, о. Карп Васильев в д. Ключи, о. Иулиан Тюкалов в Свободном, И.Ф. Борисов в Якутске, о. Григорий Борисов на ст. Покровка, о. Пётр Муравьёв в с. Слава, о. Викул Борисов в Хабаровске, о. Иоанн Кудрин в Харбине, о. Иоанн Шадрин в Хайларе, о. Феодор Минаков в с. Красный Яр, о. Пётр Изотов в с. Красная Речка, о. Лаврентий Черников во Владивостоке, Антоний Луговской в с. Матня, Ф.И. Колесников в пос. Селенга, Н.П. Шитин в с. Куйтун, А.А. Борисов в Верхнеудинске, о. Иоанн Емельянов в д. Осиновка.

Согласно «Отчёту епархиальных расходов», епископ Амфилохий с дьяконом на дороге от Томска до Верхнеудинска на билеты потратил 57 рублей 38 копеек. От Верхнеудинска до Томска троим за билеты заплатили 75 рублей 75 копеек. На пути носильщикам и на продукты они потратили 5 рублей. В Томске Шашевым за квартиру заплатили 5 рублей. После рукоположения во епископа Афанасия был учреждён обед братии и клира, на него израсходовано 12 рублей 20 копеек. Всего же на путевые расходы, включая оплату ямщика до с. Александровки и телеграммы архиепископу Мелетию и епископу Тихону, было израсходовано 167 рублей 33 копейки (21).

10 мая владыка Амфилохий известил архиепископа Мелетия, что 6 мая с/с рукоположен епископ на Иркутско-Амурскую епархию с именем Афанасий. Затем он сообщил, что епископу Афанасию выдано удостоверение в том, что он пострижен епископом во иночество с именем Афанасий и рукоположен во епископа на Иркутско-Амурскую епархию 6 мая

1929 г. с/с. Тогда же епископ Амфилохий просит архиепископа Мелетия отпустить его в Пустыню, так как поручение он выполнил, епископа избрал и рукоположил. Это письмо под номером 188 опубликовано: «Извещаю, что порученное Вами мне дело — избрания кандидата на вдовствующую Иркутско-Амурскую епархию и рукоположение оного во епископы с именем Афанасия 6-го мая нами состоялось в сослужении еп. Тихона. Таким образом, поручение мною выполнено с Божией помощью, и временное заведывание упомянутой епархии я сдаю вновь хиротонисанному еписк. Афанасию. И мне теперь прилично сказать словами праведного Симеона: „ныне отпусти мя, владыко, в пустыню по глаголу Твоему с миром“, яко увидеша очи мои на вдовствующей епархии своего владыку Афанасия, и чрез него будет всем людям спасение Нового Израиля...

Сообщаю, что если бы лично я не поехал ко о. Амвросию в приход, то бы нечего не получилось, а только одна бесполезная переписка, и время прошло бы долгое, а толку бы не было. Лично, и то едва увещал, самого, и приход не отпускал, но долгим временем и настойчивым увещанием только Бог помог за Ваши святительские молитвы. Теперь просьба: поминать его и нас в Ваших святых молитвах. И не оставить его без помощи Вашего мудрого совета» (22).

ЕПАРХИАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ

30 октября 1928 г. епископ Амфилохий сообщает архиепископу Мелетию о получении от него поручения на управление Иркутско-Амурской епархией и предписание о пожертвовании на нужды Освященного Собора. Также он сообщает епископу Арсению и о. Леониду о принятии епархии в управление.

Владыка Амфилохий основное своё внимание уделяет делам нескольких приходов. Прежде всего это приход с. Доно, так как там не было настоятеля в тот период. Потом Владивосток, переписка о запрещении о. Лаврентия Черникова из-за неправильного заключения им брака. Далее конфликт внутри харбинского прихода между о. Иоанном Кудриным и о. Иоанном Старосадчевым. Затем — начавшиеся аресты в приходах Приамурья, тогда был арестован о. Зиновий Афанасьев, и приход д. Климоуцы остался без священника. О. Тимофей Афанасьев оставил по каким-то причинам свой приход в Бардагоне и переехал в другое место. И, наконец, отдельные различные ситуации, порой конфликтные, по всей епархии, которые требовали оперативного, незамедлительного его вмешательства и урегулирования.

21 декабря 1928 г. владыка Амфилохий

даёт задание о. Амвросию съездить в с. Доно на Рождество и справить духовные требы. Через неделю пишет обществу с. Доно с сожалением, что 2 года нет у них священника и послать некого. Выражает желание выхлопотать им о. Иоанна Старосадчева из Харбина. Предлагает им избрать благоговейного человека, который бы по праздникам и воскресным дням читал недельное Евангелие и из других книг и делал назидание народу, и на это дал благословение. Он призывал общество стоять в вере Христовой, исполнять заповеди Господни, уклоняться от ложных учителей, противных истинному Христианскому учению. В январе 1929 г. он делает попытку решить кадровый вопрос и предлагает о. Павлу Колосову этот приход, а обществу с. Доно этого священника. Вероятно, эта попытка не увенчалась успехом. 25 февраля владыка Амфилохий поручает о. Тимофею Афанасьеву съездить в с. Доно и провести там Пасху и исправить все духовные требы. Он извещает общество с. Доно, что поручил съездить и исправить временно требы священнику Тимофею и просит общество пригласить священника письменно.

В начале декабря 1928 г. епископ Амфилохий направляет письмо о. Феодору Минакову с поручением заведовать приходом о. Лаврентия Черникова, а последнему объявляет запрещение из-за неправильного бракосочетания пары, которую он отлучил раньше. В январе он пишет письмо о. Феодору Минакову относительно брака, повенчанного о. Лаврентием. 10 февраля 1929 г. он сообщает обстоятельства дела о. Лаврентия архиепископу Мелетию. Через пару дней он пишет Совету общины Владивостока и о. Лаврентию, что он разрешает от запрещения, но не благословляет совершать священнодействия до окончательного разъяснения и решения от архиепископа. 19 марта епископ Амфилохий разъясняет о. Феодору Минакову ситуацию о заключении брака о. Лаврентием, и так как пара разошлась, то рекомендует их принимать в церкви, но не допускать к святыням года 3, и только потом допускать до целования креста, Евангелия, икон и ещё через 2 года до просвиры, и ещё через 2 года до приобщения Святых Таин, чтобы исполнилось число епитимии 7 лет блудникам. Просит о. Феодора сообщить во Владивосток о. Лаврентию, что снимает с него всякое запрещение и благословляет священнодействие Божественных служб, исправление духовных треб, кроме венчания брака. Очевидно, так закончилась история с запрещением о. Лаврентия.

В январе 1929 г. епископ Амфилохий в первый раз обращает своё внимание на конфликтную ситуацию в харбинском приходе. Он

пишет письма священникам И. Кудрину и И. Старосадчеву и харбинскому приходу. В конце февраля вновь пишет письма священникам, председателю общины Карпу Алексеичу и члену ревизионной комиссии Александру Саксонову в Харбин. 27 марта владыка послал ответ о. Иоанну Кудрину на его письмо и указал на его ставленную грамоту и поучение святительское. Также он пишет Совету харбинского прихода, что не принуждает их собирать общее собрание, если оно для них не нужно. И извещает о получении от них фотографии храма в письме. В апреле он сообщил, что утверждён наказ обществу и о. И. Кудрину.

3 января 1929 г. епископ Амфилохий пишет письмо К.К. Романову об аресте о. Зиновия Афанасьева в д. Климоуцы. Через пару недель в письме о. Константину Иванову спрашивает, в каком положении дело о. Зиновия, может, его уже отпустили из-под стражи. В письме от 18 апреля 1929 г. позволяет временно заведовать приходами о. Зиновия д. Новокаменка и д. Климоуцы. Вероятно, зимой 1928 г. о. Тимофей Афанасьев покинул свой бардагонский приход и не уведомил об этом епископа Амфилохия. В середине января 1929 г. владыка предпринимает попытку разобратся, как и почему о. Тимофей бросил свой приход, и он задаёт эти вопросы о. Константину Иванову. В итоге о. Тимофей всё-таки написал письмо. 21 февраля владыка пишет ему ответное письмо. Очевидно, ситуация прояснилась, раз о. Тимофей получил задание съездить в с. Доно. 23 марта владыка Амфилохий поручает о. Филиппу Перову заведовать бардагонским приходом о. Тимофея.

Теперь можно остановиться на отдельных проблемах в разных приходах Дальневосточной епархии. Во-первых, в начале декабря 1928 г. епископ Амфилохий вникает в дела прихода с. Слава. Он отвечает на 13 вопросов священника Петра Муравьёва. Отправляет назидание Трифону Ефремовичу и обществу с. Слава, чтобы не презирали священника, но помогали ему в содержании себя и семьи. Во-вторых, 16 февраля 1929 г. он просит о. Иульяна Тюкалова не оставлять приход в д. Платово до будущего епископа. В-третьих, 11 апреля 1929 г. епископ Амфилохий пишет в приход о. Иоанна Емельянова, в д. Осиновку, утешение Елизавете, Анне, Ирине и прочим на их жалобу на о. Иоанна, что их не приобщил, говеющих 1-ю неделю поста. А о. Иоанну делает выговор и налагает епитимию на неделю по 100 поклонов, и настаивает, чтобы он простил оскорблённых, а иначе запретит служить литургию. И, наконец, вопросы брака, согласно святоотеческим правилам, актуальны для епископа Амфилохия. 12 февраля 1929 г. он на-

ставляет о. Константина Иванова. В марте он разъясняет ему, что брак 3 родной в 6-ти степ. разрешён на основании книги еп. Александра Богатенкова, стр. 105. №8. 16 февраля позволяет вступить в брак Папенту Л. Лоточникову в письме к о. Петру Муравьёву.

ЦЕРКОВНОЕ СТРОИТЕЛЬСТВО

В январе 1929 г. епископ Амфилохий предлагает о. Павлу Колосову не только приход в с. Доно, но также и в Якутске. В феврале он сообщает архиепископу Мелетию о посылке в Якутск священника. 15 февраля он пишет в Якутск, христианам сёл Павловка и Мархинка, «что заботимся им послать священника, и на случай пусть пришлют денег на дорогу священнику и маршрут, каким путём к ним попасть и какие условия жизни для священника и количество душ прихода и прочее». 25 февраля 1929 г. владыка Амфилохий поручает о. Тимофею съездить в с. Доно, избрать кандидата во священника, если найдётся, и вернуться домой. 6 апреля 1929 г. он посылает письмо попечителям в с. Тарбагатай, чтобы избрали себе из двух кандидатов священника вместо Амвросия, которого он обещает рукоположить. 9 апреля он предложил обществу с. Куйтун Антипия Июдovichа для избрания священником на приход. И посылает письмо в пос. Матня на имя Июды Марковича со всеми родственниками, чтобы также избрали себе во священники Антипия Июдovichа.

Частные вопросы

Епископ Амфилохий вёл активную переписку со своим племянником, сыном епископа Иоасафа (Журавлёва) Иваном Ивановичем Журавлёвым. В ноябре 4-го дня 1928 г. он отправляет ему письмо относительно его поездки на Дальний Восток. В январе 3-го дня 1929 г. пишет другое письмо. В феврале 17-го дня зовёт И.И. Журавлёва с собой в дорогу, 9-го дня извещает о получении его письма и что планы его ныне не осуществимы, призывает его идти открыто или по духовному пути, или по светскому. И затем 20-го дня посылает открытку. К сожалению, его адрес пока не выяснен.

Владыка Амфилохий довольно часто переписывался с священноиноками в то время. Так, 29 ноября 1928 г. он отправляет поучение инокине Евктолии Шадринной в с. Усть-Лагат. 2 декабря отправил отпускную грамоту инокине Фавсте (Фавсте). 12 февраля 1929 г. пишет письмо Павлу Храмцову о его приятии в пустынножители. 15-го дня пишет в Шамары матушке Енафе с сестрами. 21 ноября 1928 г. извещает в Омске Андрона Ефрем. Калинина о получении его письма. А 11 мая 1929 г. сообщает Андрону Калинину о том, что вернулся из епархии, и приглашает Андроника в пу-

стыню. Тогда же, после окончания трудов по выполнению поручения архиепископа Мелетия, владыка Амфилохий перевёл деньги для матушки Серафимы в Шамары. Надо сказать, что тема пустынножительства занимала мысли владыки Амфилохия. 15 февраля 1929 г. отвечает на письмо С.А. Думнова о пустынножестве. А 3 апреля того же года просит его прибыть на личную встречу в с. Тарбагатай.

Вообще в число его корреспондентов входило много священнослужителей. 2 января 1929 г. владыка Амфилохий пишет о. Нифонту, что получил его письмо и о новостях «сообщено Маковских». В феврале 9-го дня он пишет ему другое письмо и о. Леониду. 15-го дня просит о. Георгия Шарыпова разъяснить о ладоне. 17-го дня списывается с о. Иоасафом о книгах духовного содержания, толкование Апостола и Кирилловой книге. Отправляет письмо о. Семеону, сосланному в с. Инкино, 21-го дня. И ещё епископ Амфилохий 3 декабря 1928 г. пишет письмо Е. Пермякову в Пермь. В январе 1929 г. получает посылку, «полотенцы», и 3 рубля денег от Стефаниды Степановны Артемьевой. 14 февраля отправляет письмо с благодарностью за поклонные 15 рублей Стефану Локотаеву в Омск.

Итак, епископ Амфилохий два раза имел поручения Освященных Соборов взять во временное управление Иркутско-Амурскую Епархию в 1927 и 1928 гг. После решения Собора 1927 г. он отказался от руководства епархией, вполне возможно, по причине болезни. Тогда временное ведение дел в епархии переходит к епископу Томскому и Алтайскому Тихону, который и осуществляет его до очередного Собора. В 1928 г., очевидно, епископ Амфилохий получает личное поручение от архиепископа Мелетия избрать кандидата и рукоположить его во епископа, что он и выполняет. Срок его непосредственного временного управления Дальневосточной (Иркутско-Амурской) епархией можно определить с 30 ноября 1928 г. до 11 мая 1929 г. Именно в этот период усилиями владыки Амфилохия большинство приходов прислали деньги на епархиальные расходы и приговоры-протоколы общих собраний о согласии на о. Амвросия Федотова в кандидаты во епископа. Затем он встретился лично с о. Афанасием (Амвросием) в с. Тарбагатай в начале апреля 1929 г. и получил согласие самого священника и затем благословение архиепископа Мелетия на рукоположение и организовал поездку в Томск. Таким образом, полугодовая деятельность епископа временно Иркутско-Амурского Амфилохия ознаменовалась блестящим результатом: на Дальневосточную епархию был избран кандидат во епископа Амвросий Федотов из с. Тарбагатай и рукоположен с име-

нем Афанасий в Томске двумя епископами. Помимо основной, епископ Амфилохий решил массу менее значительных, но не менее важных задач по временному управлению Иркутско-Амурской епархией.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Ванчев А.И. История Дальневосточной епархии // Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока. История и современность. Местные традиции. Русские и зарубежные связи: Материалы второй международной научной конференции (Владивосток, 6–10 сентября 1999 г.). Владивосток, 2000. С.37; Елисеев Е.Е., Серёжникова И.М. Священномученик Афанасий, епископ Иркутско-Амурский. Улан-Удэ, 2003. С.22; Во время оно... История старообрядчества в свидетельствах и документах. Вып.2. М., 2005. С.66; Старообрядец: Об историках, авторах и редакторах. Харбин, 1940. С.8.

2. Национальный архив Республики Бурятия (НАРБ). Ф.478. Оп.1. Д.2. Л.179–191об.

3. Приль Л.Н. Земной путь старообрядческого епископа Амфилохия (Журавлёв, 1873–

1937) // Личность в контексте истории: Материалы V–VI Гуляевских чтений. Вып.2. Барнаул, 2007. С.167–1774.

4. НАРБ. Ф.478. Оп.1. Д.2. Л.107.

5. Там же. Л.170об.

6. Там же. Л.106.

7. Там же. Л.130.

8. Там же. Л.128об.

9. Там же. Д.1. Л.185.

10. Там же. Л.192.

11. Там же. Л.159.

12. Там же. Д.2. Л.136.

13. Там же. Л.133, 134.

14. Там же. Л.117, 117об.

15. Там же. Л.194, 194об.

16. Там же. Л.52.

17. Кудрин И.Г. Жизнеописание священника и отца семейства. (Памятка в назидание потомству). Барнаул, 2006. С.251.

18. НАРБ. Ф.478. Оп.1. Д.2. Л.92, 92об.

19. Там же. Д.1. Л.190.

20. Елисеев Е.Е., Серёжникова И.М. Указ. соч. С.22.

21. НАРБ. Ф.478. Оп.1. Д.2. Л.91об.

22. Во время оно... Вып.2. М., 2005. С.104–105.



БИБЛИОГРАФИЯ



Ершов В.П. Старообрядческая икона-примитив XVIII века «Архангел Михаил — воевода»: Опыт монографического описания сюжета. Петрозаводск, 2007

В монографии дан анализ старообрядческой иконы-примитива «Архангел Михаил — воевода» на основе иконописной и фольклорной традиций. На примере мотивов иконы автор рассматривает мифологические сюжеты, исторические, художественные, фольклорные, культурные, этнографические традиции, роль мифологии в формировании иконописных сюжетов.

Предназначена преподавателям, студентам, музейным работникам, искусствоведам и всем, кого интересует история культуры и искусства.

Д.В. СИРОТКИН И СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ КОЛОНИЗАЦИЯ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА В НАЧАЛЕ XX В.

Ф.А. Селезнёв

Нижегородский купец Дмитрий Васильевич Сироткин долгие годы являлся политическим лидером приверженцев «старой веры». С его именем связано проведение всероссийских старообрядческих съездов, сыгравших большую роль в общественной жизни древлеправославных христиан начала XX в. Одним из важных, но практически не исследованных направлений общественной деятельности Д.В. Сироткина стала организация им переселения малоземельных крестьян-старообрядцев на Дальний Восток.

Отметим, что знаменитый нижегородский предприниматель, как и абсолютное большинство других промышленников-старообрядцев, происходил из крестьянской среды и нужды деревни знал не понаслышке. Поэтому он очень внимательно следил за ходом решения аграрного вопроса и как мог старался уменьшить земельную нужду своих единоверцев.

Первый случай для этого представился Сироткину в 1900 г., когда он возглавил делегацию I Всероссийского съезда старообрядцев, встретившуюся в Ялте с министром финансов С.Ю. Витте. Старообрядцы просили Витте помочь им передать прошение о религиозных нуждах императору. Министр содействовал им в этом, а кроме того, задал следующий вопрос: «Если бы старообрядцам была дарована полная религиозная свобода на веки веков и покровительство государя императора в Маньчжурии, при даровом проезде туда и нарезке земли, нашлись бы среди них желающие переселиться в Маньчжурию на линию строящейся железной дороги, для того чтобы оберегать там интересы России и воспрепятствовать ассимиляции казаков туземным населением?» (1).

Витте в данном случае заботился о судьбе своего детища — Китайской Восточной железной дороги (КВЖД). Однако и для старообрядцев перспектива, нарисованная министром финансов, представлялась весьма заманчивой. Данный вопрос обсуждался на II съезде старообрядцев, состоявшемся в августе 1901 г. в Нижнем Новгороде, в доме Сироткина. После этого организатор съезда — Совет Всероссийского старообрядческого по-

печительства — стал осаждаться со всех концов России запросами по поводу переселения.

Интерес к переселению на Дальний Восток проявили и заграничные приверженцы Древлеправославного христианства. В ноябре 1902 г., по поручению III Всероссийского съезда, старообрядческая делегация ездил в Австро-Венгрию для посещения Белой Криницы (центра своей митрополии) и сообщила там о предложении С.Ю. Витте. Сразу же австрийские подданные-старообрядцы, жалуясь на свою бедноту и малоземелье, начали просить и их переселить в Маньчжурию, если там действительно будет обеспечена свобода веры (2).

В практическую плоскость этот вопрос перешёл в 1903 г. 6 и 7 февраля 1903 г. члены Всероссийского старообрядческого попечительства — Д.В. Сироткин, М.И. Бриллиантов, А.Т. Комаров, Д.А. Вышегородцев, Ф.Е. Мельников — имели продолжительный разговор о переселении с товарищем министра финансов П.М. Романовым. Они заявили, что на обещанных условиях готовы ехать не только русские, но и заграничные старообрядцы. Романову, однако, пришлось разочаровать старообрядческих попечителей. Выяснилось, что китайское правительство согласилось отвести для России лишь по 50 сажень земли по обе стороны КВЖД. Правда, П.М. Романов предложил другой адрес для переселения: Хабаровск. Он обещал, что и там старообрядцы будут пользоваться полной религиозной свободой, на что последует высочайшее соизволение.

В мае 1903 г. дело приняло новый оборот. В это время Общество КВЖД купило у китайского правительства 200 тысяч десятин, значительно расширив свой земельный фонд. Поэтому Министерство финансов вновь вернулось к вопросу о переселении старообрядцев в Маньчжурию. С.Ю. Витте составил всеподданнейший доклад о даровании там переселенцам полной свободы веры на все времена. Николай II этот доклад утвердил (3).

Составленные Минфином «Правила о водворении русских подданных на участках, принадлежащих обществу Китайской Восточной железной дороги» были обсуждены на IV съезде старообрядцев в августе 1903 г. Там же было решено послать в Маньчжурию специальную комиссию или, по крайней мере, одного человека для изучения условий жизни в местах предполагаемого переселения. Однако вскоре начавшаяся война с Японией не позволила осуществиться этой поездке. Естественно, что и

вопрос о колонизации старообрядцами Маньчжурии сам собой ликвидировался. Не исчезла, однако, земельная нужда крестьян-старообрядцев. А после Указа 17 апреля 1905 г., даровавшего старообрядцам религиозную свободу, именно нехватка земли осталась единственной нерешённой проблемой старообрядческого крестьянства.

Определённые надежды на решение аграрного вопроса старообрядцы связывали с Государственной Думой. На II чрезвычайном съезде старообрядцев в Москве 2 января 1906 г. (посвящённом предвыборной проблематике) решено было поддерживать только тех кандидатов в Государственную Думу, которые будут выступать за дополнительное наделение крестьян землёй. Прирезку земли съезд предлагал осуществить за счёт «государственных, удельных, монастырских и частных имений» «при помощи государства и при условии вознаграждения по справедливой оценке частных собственников за те земли, которые будут подлежать передаче крестьянам» (4).

Вокруг вопроса о земле развернулись оживлённые дискуссии, и он, по предложению председателя Совета съезда Д.В. Сироткина, был передан для детального рассмотрения в комиссию из присутствовавших на съезде крестьян.

Обсуждался аграрный вопрос и после съезда, в частности, на страницах издаваемой П.П. Рябушинским старообрядческой «Народной газеты». Эта газета не являлась официальным органом старообрядчества (приданию ей подобного статуса резко воспротивился на II чрезвычайном съезде архиепископ Иоанн). Но её вполне можно считать органом, отражавшим точку зрения либеральной части старообрядческой буржуазии (в лице инициаторов создания газеты — П.П. Рябушинского и Д.В. Сироткина). «Народная газета» в аграрном вопросе поддержала линию II чрезвычайного съезда — о необходимости отчуждения (за выкуп) частновладельческих земель. Впрочем, авторы газеты понимали, что отчуждение помещичьих земель отнюдь не является панацеей. Поэтому уже в феврале 1906 г. на страницах «Народной газеты» предлагается уделить серьёзное внимание переселению крестьян из многолюдных и поэтому малоземельных центральных губерний за Урал (5).

Эти идеи (в отличие от призывов к отчуждению помещичьей собственности) находились в русле политики правительства, которое именно с помощью колонизации окраин надеялось решить аграрный вопрос. Особенно большое внимание переселенческому движению стало уделяться во время премьерства П.А. Столыпина. При этом власти стремились

использовать и потенциал старообрядчества. 29 марта 1907 г. Главное управление земледелия и землеустройства в лице главноуправляющего князя Васильчикова направило в Совет старообрядческих съездов письмо с предложением обеспечить бесплатный железнодорожный проезд на Амур представителям старообрядцев, чтобы они выбрали удобные места для переселения. Совет съездов оповестил об этом старообрядческие приходы, а 25–26 июля 1907 г. организовал в Москве съезд крестьян-ходоков, уполномоченных своими общинами для поездки на Дальний Восток. С целью подготовки ходоков к выполнению своей миссии Совет съездов пригласил выступить перед ними специалистов по переселенческому делу (Г.Ф. Чиркина, А.И. Орбелиани и А.Д. Шипова), чтобы объяснить выгоды и возможные трудности обустройства в Амурском крае. Затем ходоки во главе со священником Дмитрием Смирновым отправились в путь. Вернулись они в декабре 1907 г., облюбовав для своих единоверцев земли на Зее и Селемдже (левый приток Зеи).

Отчёт Смирнова был разослан Советом съездов по приходам и вызвал множество писем от крестьян-старообрядцев с просьбой помочь в переселении. Причём писали не только из России, но и из Румынии, Турции, Австро-Венгрии. С переселенцами из-за границы у главы Совета съездов, Д.В. Сироткина, возникло особенно много хлопот. Те часто ехали без предварительного предупреждения, и Совету съездов приходилось обращаться с ходатайствами к властям, чтобы зарубежных старообрядцев беспрепятственно пропускали и предоставляли им все льготы по переезду (6).

Переселение малоземельных крестьян на Дальний Восток было составной частью Столыпинской аграрной реформы. А эта реформа, как и политика П.А. Столыпина вообще, вызывала резкое неприятие всех левых оппозиционных партий — от кадетов до большевиков. Логика левых была доходчиво объяснена епископом Иннокентием: «надо держать всех в России, результатом чего будет мало земли, — тогда будет в народе недовольство и, таким образом, скорее разразится революция» (7). Но и среди старообрядцев имелось немало сторонников оппозиции (интеллигенты-начётчики, часть духовенства), враждебно настроенных ко всему, что могло укрепить самодержавие. Поэтому леворадикальное крыло старообрядчества также отрицательно относилось к переселенческому движению и к участию в нём Д.В. Сироткина. Выразителем настроений этой части старообрядческих общественных деятелей стал нижегородский журнал «Старообрядцы».

Публицистов из этого издания крайне

возмушало то, что Сироткин, «уклонившись от своих прямых задач церковно-общественного характера, вздумал заняться переселением старообрядцев на Амур» (8). Авторы журнала предполагали, что это было вызвано любовью Сироткина к «шумихе», его стремлением «выставить себя в Петербурге в качестве представителя не только церковно-общественных, но и экономических и политических интересов старообрядчества», желанием «г. Сироткина» «попасть в тон правительственной политике» (9).

Решающее столкновение сторонников и противников переселения произошло на IX Всероссийском съезде старообрядцев, работавшем 2–4 августа 1908 г. в Нижнем Новгороде, как обычно в доме Сироткина. На нём Ф.Е. Мельниковым был прочитан доклад Совета съезда по переселению заграничных старообрядцев на Дальний Восток. О своих впечатлениях от Амурской области рассказали вернувшиеся оттуда ходоки из Румынии. Они говорили, что на Амуре «добрая земля», есть возможность заработать, и они сами получали до 5 рублей в день. На это священник Авив Бородин (сторонник кадетской партии) заявил, что жизнь в Сибири «слишком хорошо рисуется». Т.С. Бирюков (редактор журнала «Старообрядцы») также утверждал, что доклад о переселении «составлен односторонне» (10). Тогда Дмитрий Васильевич поставил на закрытую баллотировку вопрос о доверии съезду по переселенческому вопросу. Доверие было единогласно выражено (воздержался только Авив Бородин). Это стало крупной победой нижегородского предпринимателя. Содействие переселенцам было продолжено.

В 1909 г. оно касалась, в основном, помощи переселенцам из-за рубежа. Благодаря хлопотам Совета съездов зарубежным старообрядцам, возвращавшимся в Россию, разрешено было вступать в русское подданство немедленно по прибытии их на переселенческие участки, а не ждать 5 лет, как это предусматривалось для остальных иностранных граждан. По ходатайству Совета съездов Министерство финансов разрешило зарубежным старообрядцам беспошлинный ввоз своего имущества. Вообще, благодаря стараниям Д.В. Сироткина для старообрядцев-переселенцев все необходимые для въезда в Россию формальности были до предела упрощены.

Переселенцы из Австро-Венгрии и частично Румынии, а также из европейской части России в основном заняли места по р. Малой Пере, в 250 верстах от Благовещенска. Там имелись хороший лес и плодородные земли. Старообрядцы-рыбаки из Румынии заняли участки у устья р. Селемджи, в 400 верстах от Бла-

говещенска, рассчитывая заняться там своим традиционным промыслом (11).

К переселенцам регулярно командировывались уполномоченные Совета съездов, которые в случае необходимости должны были ходатайствовать за них перед местными властями. Кроме Амурской области, уполномоченный Совета съездов посетил Сахалин, поскольку жившие там старообрядцы федосеевского согласия обратились с просьбой направлять к ним на остров желающих переселиться старообрядцев (12).

География старообрядческой колонизации Дальнего Востока всё более расширялась. В 1913 г. В.Е. Мельников, командированный Советом съездов на Дальний Восток чтобы ознакомиться с хозяйственным бытом переселенцев, получил поручение: на обратном пути захватить в Урянхайский край, обследовав его на предмет пригодности местных земель для переселения (13).

В 1907–1914 гг. благодаря содействию Совета съездов и лично Д.В. Сироткина на Дальний Восток переселились тысячи старообрядцев. Таким образом, он внёс важный вклад в решение проблемы малоземелья своих единоверцев. Сама старообрядческая колонизация стала важной составной частью Столыпинской аграрной реформы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Труды Девятого Всероссийского съезда старообрядцев в Нижнем Новгороде 2–4 августа 1908 г. Н.Новгород, 1908. С.74.
2. Там же. С.75.
3. Там же. С.76.
4. Труды VII Всероссийского съезда старообрядцев в Нижнем Новгороде 2–5 августа 1906 г. и 2 чрезвычайного съезда старообрядцев в Москве 2–3 января 1906 г. Н.Новгород, 1906. С.200–201.
5. Вишневецки Э. Капитал и власть в России: Политическая деятельность прогрессивных предпринимателей в начале XX века. М., 2000. С.137.
6. Труды Девятого Всероссийского съезда старообрядцев. С.74–98.
7. Там же. С.28.
8. Старообрядцы. 1908. №4, 5, 6. С.483.
9. Там же.
10. Труды Девятого Всероссийского съезда старообрядцев. С.18–21.
11. Труды Десятого Всероссийского съезда старообрядцев, приемлющих священство Белокриницкой иерархии, в Нижнем Новгороде 18–19 августа 1909 года. М., 1910. С.98.
12. Там же. С.86.
13. Церковь. 1913. №46. С.1102.

ДМИТРИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ РУКАВИШНИКОВ – ОСНОВАТЕЛЬ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ КНИГОПЕЧАТНИ В ПОСАДЕ КЛИНЦЫ В 1785 Г.

Р.И. Перекрестов

В 1785 г. в России появились в продаже книги, выходные данные которых сообщали, что напечатаны они в типографии, принадлежащей купцам Дмитрию Рукавишникову и Якову Железникову в посаде Клинцы Суражского уезда Новгород-Северского наместничества.

В богатом старообрядческом посаде Клинцы в те годы было открыто 3 типографии, в которых за несколько лет их существования напечатаны десятки наименований книг служебных, учительных, житийных, полемических. Книги клинцовской печати оцениваются специалистами как уникальное культурное явление в истории России XVIII в.

К изучению истории книгопечатания в посаде Клинцы учёные возвращались неоднократно. Поэтому вполне оправданной была попытка исследовать не только круг изданий, тематику полемических сборников, художественные особенности книжных заставок, выявить круг легальных и нелегальных изданий, но и изучить биографию книгоиздателей, уяснить, кто они и что подвигло их к книгоиздательству.

Воссоздание родословия посадских мещан XVIII в. – довольно сложное занятие. Нужные документы приходят в руки исследователя редко. Попытку проследить родословную Дмитрия Рукавишникова сделала И.В. Починская. Исходных данных для исследования было мало. Во всех документах Рукавишников назывался только по имени. Известно было также, что к моменту основания книгопечатни Дмитрий Рукавишников был купцом 2-й гильдии. По мнению исследователя (1), одним из организаторов, а в последующем содержателем собственной типографии был Дмитрий Степанович Рукавишников. Основанием для предположения послужила «Ведомость о великороссийских людях, кои послыша милостивые указы, по которым велено всем беглым из-за границы выходить в Российскую Империю, вышли, и до будущего указу определены в имеющиеся в Малороссии в Стародубовском и Черниговском полках в описных раскольничьих слободах на житье». Ведомость составлена в 1740 г. В числе 102 семей, вышедших из-за

польского рубежа и расселённых по слободам, было 2 семьи Рукавишниковых:

1. «Алексей Исаев сын Рукавишников, у него сын Степан. У него (Алексея. – Р.П.) братья: Михайла, у него жена Марья Михайлова дочь; Митрофан, у него жена Анна Максимова дочь, сын Илья; да двоюродный брат Володимер Михайлов; племянник Семен Никитин. Бежали из города Костромы Ипацкого монастыря в Польшу тому будет 33 года и жили в слободе Подоли, где оные мать и отец его померли» (2).

2. «Герасим Исаев сын Рукавичников. У него жена Саломонида. Уроженец города Калуги. А давно ли оттуда бежал, о том он не знает, ибо он в Польше в слободе Ветке родился, из которой вышел в Россию» (3).

В Клинцах осела семья Алексея Исаевича Рукавишникова. Мы проследили судьбу этой семьи, чтобы подтвердить или опровергнуть предположение И.В. Починской, поскольку в г. Клинцы у краеведов никогда не возникало сомнения относительно того, что основателем типографии был Дмитрий Васильевич Рукавишников.

В 1767 г. во время переписи обывателей слободы Клинцы Алексея Исаева Рукавишникова уже не было в живых, но живы были его сыновья от первого брака: Степан Алексеев сын Рукавишников 52 лет, и Никита 44 лет. Также жива была его вторая жена «вдова Акилина Алексеева дочь Алексеевская жена Рукавишникова, 49 лет. Муж ее природной Костромского уезда Ипатьевского монастыря Подбогословской слободы крестьянин, сшел в Польшу в 1715 г., а из Польши в Клинцы в 1740 г. У нее дети: Федор 22 лет, **Дмитрий (Алексеевич. – Р.П.)** 18 лет, Анна 13 лет... У нее пасынок одного мужа ее первой жены сын Никита, 44 лет... Она вдова с детьми и пасынок с семейством живут для прокормления в городе Стародубе» (4).

О Степане Алексеевиче в той же переписи сообщается, что в дворе №294 «изба. В ней жил Степан Алексеев сын Рукавишников, 52 лет. Жена Варвара Прокофьева, 33 лет. Вышел в Новороссийскую губернию на поселение с сыном Иваном, 22 лет, и дочерью Аграфеной» (5).

О брате Алексея Исаевича Митрофане сведений нет. О другом брате, Михаиле, ве-

домость сообщает, что «Михайла Исаев сын Рукавишников, 70 лет, с женой и сыном Панкратом вышел в Новороссийскую губернию» (6).

Таким образом, в семье Алексея Исаева сына Рукавишникова среди потомков его Дмитрия Степанова не было.

Ведомость 1767 г. сообщает также, что в Клинцах к этому времени поселилась семья Рукавишниковых из г. Ярославля: «Двор 201. В нем живет Дмитрий Васильев сын Рукавишников, 35 лет. Природный города Ярославля посацкой человек. Зашел в Польшу в 757 году, а ис Польши в Россию и в слободу Клинцы в 758 году. У него жена Прасковья Егорова, 35 лет. Промысел имеет: торгует в слободе Клинцах хлебом, салом, солью, рыбой, белыми рукавицами и прочим мелочным подлейшим товаром. Капиталу собственного имеет на 50 рублей» (7).

В 1782 г., согласно новому административному делению Малороссии, слобода Клинцы стала посадом Суражского округа Новгород-Северского наместничества. В связи с этим в том же году была проведена запись обывателей слободы в мещанство и в купечество. Согласно составленной «сказке», в Клинцах к этому времени проживали 3 семьи Рукавишниковых:

1. Вдова Акилина Алексеева дочь Алексеевская жена Рукавишникова с детьми: Фёдором (Алексеевичем), 37 лет, и **Дмитрием (Алексеевичем)**, 33 лет. Семья записалась в мещанство (8).

2. **Дмитрий Васильев** сын Рукавишников, 50 лет, жена Прасковья Егорова дочь, 50 лет, мать его вдова Фёкла Тихонова дочь, 77 лет. Семья записана в купечество (9).

3. Фома Иванов сын Рукавишников, 27 лет, «у него жена Офимья Трофимова дочь, клинцовская ж, 38 лет. Пришли из Польши и определены по ордеру волостной конторы в мещане в 1780 г.» (10).

«Сказка» 1782 г. показала, что в посаде Клинцы в 1782 г. не проживал Дмитрий Степанов Рукавишников.

В том же 1782 г. 15 ноября состоялись выборы в клинцовскую ратушу. В «Списке, кто именно по баллотированию в ратушу клинцовскую по большинству баллов в гражданские должности выбраны бургомистрами: купцы Дмитрий Рукавишников и Филат Аксенов...» (11). Следовательно, первыми клинцовскими бургомистрами стали купец **Дмитрий Васильев** сын Рукавишников, 50 лет, и купец Филат Терентьев сын Аксёнов, 32 лет.

Из двух Дмитриев Рукавишниковых, проживавших в Клинцах в 1780-х годах, личность купца Дмитрия Васильевича Рукавишникова выступает как наиболее способная профинан-

сировать в 1784 г. совместное с купцом Железниковым типографское предприятие, а в 1785 г. обеспечить начатому делу административную поддержку, особенно ценную и необходимую в начальном организационном периоде, когда требовалось ходатайствовать перед наместническим правлением и малороссийским генерал-губернатором графом П.А. Румянцевым-Задунайским.

Следует признать, что одним из организаторов типографского дела в посаде Клинцы в XVIII в., а затем содержанием собственной типографии был не Дмитрий Степанович Рукавишников, а клинцовский купец 2-й гильдии Дмитрий Васильевич Рукавишников.

На этот вывод я обратил внимание исследователей в 1998 г. в статье «Биографические заметки о личности клинцовского книгоиздателя Дмитрия Рукавишникова». Статья была опубликована в книге тезисов докладов Международной научно-практической конференции «Древнерусская книжная традиция и современная народная литература», состоявшейся 14–16 октября 1998 г. в Нижнем Новгороде (12).

После выхода в свет тезисов мы с И.В. Починской обменялись мнениями и согласились, что приведённых документальных свидетельств достаточно для признания одним из основателей клинцовской книгопечатни не Дмитрия Степановича, а Дмитрия Васильевича Рукавишникова.

Но за прошедшие годы полное имя Рукавишникова, основателя книгопечатни в Клинцах, по-прежнему не восстановлено, более того, историческая ошибка тиражируется в Интернете.

К настоящему времени у меня появились новые свидетельства тому, что купец Дмитрий Васильевич Рукавишников, избранный в 1782 г. бургомистром клинцовской ратуши, был одним из основателей совместной с Яковом Железниковым книгопечатни.

В Центральном государственном историческом архиве Украины (Киев) хранится дело «Сообщение из клинцовской ратуши от 27 августа 1784 года», подписанное бургомистром посада Дм. Рукавишниковым: «**Дмитрей Рукавишников**» (13). Это подлинная подпись клинцовского купца Дмитрия Васильева сына Рукавишникова. Имеется там также дело «Прошение купцов Клинцовской раскольничьей слободы о разрешении печатать церковные книги». Под прошением, датированным 17 июля 1785 г., «руку приложили» «Яков Железников» и «**Дмитрей Рукавишников**» (14). Сравнение почерка убеждает, что «руку приложил» один человек – Дмитрий Васильевич Рукавишников.

Вывод: одним из основателей книгопе-

чатни в посаде Клинцы в 1785 г. следует признать купца **Дмитрия Васильевича** Рукавишникова. Предположение, высказанное И.В. Починской о личности клинцовского книгоиздателя Дмитрия Рукавишникова в 1991 г., опровергается документами и должно быть изъято из научного оборота.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: Починская И.В. Старообрядческое книгопечатание XVIII–первой четверти XIX в.: Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Свердловск, 1991. С.90.
2. РГАДА. Ф.248. Оп.29. Д.1797. Л.241об.–242.
3. Там же. Л.243об.

4. Центральный государственный исторический архив Украины (ЦГИАУ). Ф.57. Оп.1. Д.117. Л.265об.
5. Там же. Л.236об., 300.
6. Там же. Л.203, 298об.
7. Там же. Л.196–196об.
8. Там же. Ф.206. Оп.3. Д.7393. Л.85. №281.
9. Там же. Л.16. №37.
10. Там же. Л.108.
11. Там же. Д.44. Л.17, 18.
12. Перекрестов Р.И. Биографические заметки о личности клинцовского книгоиздателя Дмитрия Рукавишникова // Древнерусская книжная традиция и современная народная литература: Тезисы докладов международной научно-практической конференции. Н.Новгород, 1998. С.37–40.
13. ЦГИАУ. Ф.1885. Оп.1. Д.29. Л.4.
14. Там же. Ф.736. Оп.1. Д.469. Л.3об.



Перекрестов Ромуальд Игоревич – родился 8 марта 1947 г. в г. Харькове. В 1969 г. окончил Харьковский медицинский институт. Проживает в г. Одинцово Московской области. Работает в 150-м Центральном военном госпитале космических войск. Занимается краеведением г. Клинцы Брянской области и историей старообрядчества Стародубья XVIII–XIX столетий. Постоянный участник конференции «Старообрядчество: история, культура, современность» (1998, 2000, 2002, 2005, 2007).

Основные работы по старообрядчеству:

1. Клиновский летописец. Клинцы, 2004. (В сборнике представлено историческое исследование «Структура переселенческих потоков из России и Польши в старообрядческие слободы Малороссии в конце XVII–начале XVIII столетия по материалам переписи обывателей государевых описных раскольничьих слобод 1729 года»).
2. Ксенос (Иларион Георгиевич Кабанов), жизнь и подвиг. Монография. 2007. (В печати).
3. Семья клинцовских просветителей // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 1998. С.229–231.
4. Биографические заметки о личности клинцовского книгоиздателя Дмитрия Рукавишникова // Древнерусская книжная традиция и современная литература: Тезисы докладов Международной научно-практической конференции 14–16 октября 1998 г. Н.Новгород, 1998. С.37–40.
5. Роль литовских шляхтичей Халецких в истории Ветки // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 2000. С.87–94
6. Заметки о попечителях клинцовских храмов и монастырей // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 2000. С.192–198.
7. Источники накопления капиталов старообрядцами Стародубья в начале XVIII в. // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 2002. С.78–83.
8. Плач по Иргизу // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 2002. С.322–325.
9. Клиновская живопись // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 2005. Т.1. С.377–390.
10. Об иконописной традиции Ветки и Стародубья // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.12. М., 2007. С.27–33.
11. Историческое значение творческого наследия Ксеноса для судеб старообрядчества // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 2007. Т.2. С.38–48.

СПАСОВО СОГЛАСИЕ И КОВРОВСКИЕ КУПЦЫ ПЕРШИНЫ

А.Е. Кабанов

Одним из наименее изученных направлений в старообрядчестве является спасово согласие, или нетовщина. «Нетовщиной» это беспоповское согласие называется потому, что последователи его учили, что не осталось в мире ни священников, ни монашества, ни таинств, ни храмов: «нет ныне в мире ни православного священства, ни таинства, ни благодати, нет средств ко спасению, ибо антихрист истребил все таинства, благодать улетела на небо». Название «спасово» произошло от всё того же непризнания никаких святых, кроме *Спаса*, и от упования на Спасову (Исусову) молитву как на единственное средство спасения: «как нет ныне на земле никакой святыни, то желающим содержать старую веру остается только прибегать к Спасу, который Сам ведает, как спасти нас, бедных». Ещё спасовцев называли «никудашниками», так как никуда, то есть ни в какой храм, они не ходили.

Наверное, самым заражённым спасовщиной уездом Владимирской губернии был уезд Ковровский. «Большинство ковровских беспоповцев принадлежат к секте нетовцев, — писали в отчётах православные миссионеры. — Во главе этой секты стоят ковровские купцы *Николай и Фёдор* (Андреевичи. — *А.К.*) *Першины*, известные даже далеко за пределами Владимирской епархии. Это одни из наиболее видных наставников всей вообще нетовщины. Они находятся в близких сношениях с главными нетовскими наставниками других губерний. Так, к ним нередко приезжает и подолгу живёт известный наставник нетовцев *Аввакум Онисимов Комиссаров*, крестьянин Вологодской губернии. Возвышаясь своим умом и начитанностью над тёмною и невежественною средою ковровских своих единоверцев, Першины имеют на них самое широкое и неограниченное влияние. Усилению этого влияния немало способствует также те нередко значительные денежные пожертвования, которые щедро оказывают Першины нуждающимся раскольникам» (1).

Ковровские купцы *Першины* из д. Ильина Гора Мало-Всегодичского прихода промышляли хлебной и рыбной торговлей, их суда ходили до низовьев Волги. Но не только дела торговые интересовали братьев. Они содержали спасовскую молельню (причём в моленную ходили «не только нетовцы, но и православ-

ные, которые скоро тоже стали в свою очередь нетовцами» (2)), организовали переплётную мастерскую, поколениями собирали, хранили и реставрировали старинные рукописи. Хотя Першины испокон веков были беспоповцами нетовского согласия, какое-то время они формально считались прихожанами синодальной церкви. Лишь в 1864 г., по настоянию своей матери *Ирины Лукиничны*, они заявили о выходе из официального исповедания и переходе в старообрядчество.

Першины в Коврове были людьми очень известными. Так, *Николай Дмитриевич Першин* (1808—после 1862), ковровский 2-й гильдии купец (с 1824), был в Коврове городским головой в 1851—1854 гг., попечителем ковровской городской больницы в 1851—1853 и 1854—1862 гг., прославился своими крупными пожертвованиями во время Крымской войны и единственный из ковровчан был награждён шейной медалью на аннинской ленте в память войны 1853—1856 гг. (3). Его племянник, купец 1-й гильдии *Николай Андреевич Першин*, тоже чуть не стал городским главой. В 1874 г. ковровская городская дума выбрала его на пост городского головы, но Министерство внутренних дел признало «неудобным допущение раскольника Николая Першина к отправлению должности городского головы». Н.А. Першин главой города так и не стал, несмотря на усиленные ходатайства городского совета (4).

Твёрдыми старообрядцами были и другие братья Першины: Дмитрий, Фёдор, Александр и Николай Андреевичи. Так, *Дмитрий Андреевич Першин* (ум. в 1892) в глазах православных миссионеров был «главным вожаком секты», «фанатиком и усердным пропагандистом раскола». Про него говорили, что он не жалел ни сил, ни времени для укрепления раскола, что, «устроивши в своём доме моленную и отправляя в ней разные службы церковные, он увлекает посредством своих приверженцев в эту моленную православных, преимущественно людей бедных и нуждающихся» (5). Другого Першина, *Николая Андреевича* (ум. до 1906), по начитанности и уровню влияния среди единоверцев миссионеры ставили в один ряд с такими именитыми земляками-старообрядцами, как поморец *Иван Иванович Зыков* (1837—1913) и австриец *Онисим Васильевич Швецов* (1840—1908).

Першины (в первую очередь — *Фёдор Андреевич* (6)) содержали в Коврове женский скит

на углу Подъяческой и Дворянской улиц, скит этот пользовался большой известностью. Первой его настоятельницей была мать Севастьяна, последней – мать Магдония (*Мария Фёдоровна Першина*). Скит был устроен по монастырскому образцу. В 3 небольших домиках, соединённых между собой дорожками, проживали 14 старух и молодых девиц. Дома были обнесены высоким забором, окна выходили во внутренний дворик, у ворот была изба привратника, вход во двор был возможен только по докладу привратника настоятельнице. Скит просуществовал до 1928 г.

Аналогичный женскому мужской нетовский скит также содержался за счёт *Фёдора Андреевича Першина*. Располагался он в глухом месте, в лесу в низкой ложбине, в 2 верстах к югу от станции Новки Нижегородской железной дороги, и со всех сторон был окружён густыми елями. Скит устроен ковровским купцом *Стефаном Прокопьевичем Большаковым*, а после его смерти выкуплен Ф.А. Першиным. Скит представлял собой 3 деревянных избы (8, 9 и 12 аршин) с чуланами, двором, конюшней и коровником. В одном из домов перегородкой отделена уставленная иконами молельная. Проживали там около 15 человек, настоятелем был крестьянин Вологодской губернии Грязовецкого уезда Жерняковской волости д. Нефедова *Анфим Иванов Голубев*. Скит закрыт в 1895 г. уже после смерти Ф.А. Першина. Книги, иконы и прочее имущество были отобраны. Вообще информация о новковском ските очень скудная, потому что «таинственность этого места настолько велика, что и старожилы наши о том ничего не знают», – писал очевидец событий священник с. Плеща *Евлампий Либеровский* (7).

После провозглашения российскими властями в 1905 г. религиозной терпимости общественная и миссионерская работа спасовцев оживилась. Они стали регистрировать свои общины, устраивали всероссийские соборы, проходившие в основном в Нижнем Новгороде. Ими было организовано Всероссийское братство старообрядцев спасова согласия. Именно оно стало органом управления общинами на территории России. В начале XX в. также действовало несколько десятков монастырей, которые были духовными центрами спасова согласия. Спасовские монастыри были в Коврове, Шуе, в окрестностях Нижнего Новгорода, Череповца, Казани.

После революции 1917 г. спасовцы стали постепенно приспосабливаться к новым условиям: выходить из подполья, легализовываться, регистрировать свои общины, контактировать с советской властью.

5 октября 1923 г. было юридически оформ-

лено существование ковровской общины – того самого женского скита, который был устроен ещё братьями Першиными. Скит выстоял в лихие революционные годы, какое-то время существовал в советской среде. Но жить в Советском Союзе не по советским, а по божьим законам оказалось невозможным. В октябре 1929 г. в г. Коврове слушалось уголовное дело по обвинению настоятелей спасовского женского скита. К ответственности были привлечены 3 человека: дочь ковровского мещанина девица *Мария Максимовна Шалаева* 64 лет и 2 дочери ковровского 1-й гильдии купца *Фёдора Андреевича Першина* – девица *Мария Фёдоровна* 64 лет (мать Магдония) и *Елена Фёдоровна* 61 года. Все они обвинялись в том, что руководили женским скитом (4 дома по ул. К. Маркса до ул. Октябрьской революции) и при этом вели «нелегальную эксплуатацию монахинь, производили трудовые процессы»: завели коров, приобрели швейные и вязальные машины, разбили огороды. Таким образом, община являлась, по сути, не религиозным объединением, а трудовой артелью. Показательна сама риторика обвинительного заключения: «прикрываясь флагом религиозной общины, совершали трудовые доходные процессы, сами не работали, а прибыль для себя извлекали путём эксплуатации рядовых членов общины, обходя сознательно при этом закон об охране труда и социального страхования». Вина преступников перед советским законом была очевидна. Старушки М.М. Шалаева и М.Ф. Першина были приговорены к тюремному заключению сроком на 2 года, Е.Ф. Першина – на 1 год. Кроме того, с них было взыскано 300 рублей за судебные издержки (8).

Скитская церковь (ул. К. Маркса, 3) была единственным в Коврове старообрядческим молитвенным домом. С началом уголовного дела молельня была опечатана, монахини разогнаны. Со временем в бывшую молельню въехал дом работников просвещения, кельи скитниц отдали под квартиры. Несмотря на консолидированные просьбы старообрядцев-беспоповцев вернуть здание верующим и использовать его «для удовлетворения религиозных потребностей», власть к просьбам верующих не прислушалась. По некоторым данным, в старообрядческой церкви в последнее время находилась котельная для отопления зданий, принадлежавших заводу Дехтерева.

В 1930-е годы вследствие репрессий спасовские общины прекратили своё существование, настоятели и начётчики были истреблены, прекратилась издательская деятельность. Соборы согласия стали собираться тайно и крайне редко. В настоящее время сведений о спасовцах в Ивановской и смежных Владимир-

ской, Костромской областях нет. Нет также и единой головной организации спасовцев в России. Но это не значит, что спасовцев нет вообще. И в больших городах, и в глухих деревнях есть ещё отдельные представители этого самобытного старообрядческого согласия.

В завершение хотелось бы коснуться ещё одного важного вопроса: отношения старообрядцев к своим историческим корням. В этом плане старообрядцы выступали самыми благодарными наследниками. Показательно стремление вышедших из старообрядческой среды местных владимирских фабрикантов к изучению родного края и истории своего рода. Краеведы *Владимир Александрович Борисов* (автор книги «Описание города Шуи и его окрестностей». М., 1851) и *Яков Петрович Гарелин* (автор книги «Город Иваново-Вознесенск или бывшее село Иваново и Вознесенский посад». Шуя, 1884), ивановский меценат, собиратель древностей, основатель Иваново-Вознесенского Музея древностей и редкостей *Дмитрий Геннадьевич Бурылин*, шуйский историк-краевед *Фёдор Гаврилович Журов* (автор нескольких сотен статей и публикаций, в том числе глубокого исследования «Исторический очерк Шуи». Владимир, 1882) — все имели старообрядческие корни. Ещё ждёт своего времени тема «Першины и история ковровского края». Недавно в Москве в частном собрании антиквара Дениса Пересторонина всплыла коллекция материалов *Михаила Фёдоровича Першина* (1897–1985): целый мешок заметок по отечественной истории и истории ковровской земли, генеалогические материалы, семейные и личные воспоминания. В них же упоминается и другой представитель рода Першиных — *Андрей Николаевич* (ок. 1904–1950), автор историко-краеведческой повести «По роду Першиных», написанной в 1949–1950 гг. — 9 тетрадей, 113 листов. Название повести совсем не отражает её содержания, речь в ней идёт о событиях XVII в., а именно о бегстве инокини Мелании из никонианской Москвы в нижего-

родские леса. Инокня Мелания — реальное историческое лицо, Александра Григорьевна Белёвская (из г. Белёва Тульской губернии), духовная мать боярыни Феодосьи Морозовой (инокини Феодоры). В повести описывается часть маршрута — путь из Владимира в с. Коврово, политическая ситуация конца XVII в., иноческий быт того времени, подробно описывается пребывание Мелании и её свиты (почти 40 человек) в Коврове в 1693 г., приводится историческое описание Коврова. Краеведческими изысканиями занимались и другие Першины: *Иван Дмитриевич* (ум. в 1914), *Дмитрий Николаевич* (ум. в 1957) и др.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Отчёт Владимирского Православного братства святого и благоверного князя Александра Невского за 1894–1895. Вязники, 1896. С.213–214.
2. Отчёт Владимирского православного братства святого и благоверного князя Александра Невского за 1892–1893 гг. Владимир, 1894. С.211.
3. Фролов Н.В., Фролова Э.В. История земли Ковровской. Ч.II: С 1804 до начала 1860-х гг. Ковров, 2001. С.104, 205, 289.
4. Монахова О.А., Фролов Н.В. Из истории городского самоуправления до 1917 г. // Рождественские чтения. Вып.1. Ковров, 1994. С.103–104.
5. Отчёт Владимирского православного братства святого и благоверного князя Александра Невского за 1889–1890 гг. Владимир, 1891. С.132.
6. Фёдор Андреевич Першин (ум. до 1894) — ковровский купец, директор Ковровского общественного банка. Жена Анна Прокопьевна; дети: сын Матвей, потомственный почётный гражданин, в 1905 г. избирался членом Ковровской городской думы, дочери Мария (1865 г.р.) и Елена (1868 г.р.).
7. Государственный архив Владимирской области. Ф.556. Оп.1. Д.3791. Л.5, 14, 35.
8. Государственный архив Ивановской области. Ф.Р-2953. Оп.3. Д.89. Л.26–27.



Кабанов Андрей Евгеньевич родился 18 декабря 1976 г. в г. Иваново. В 1998 г. окончил Ивановский государственный университет, исторический факультет. В 2001 г. защитил диссертацию по теме «Исторические корни отечественной прединтеллигенции в эпоху русского Предвозрождения конца XIV–XV вв.». Работает над докторской диссертацией по теме «Старообрядцы Ивановского края».

Основные работы:

1. Куличихина Ольга Ивановна — жизнь вопреки: кинешемские старообрядцы-странники в военные сороковые годы (по материалам архива УФСБ Ивановской области) // Стратегия и практика развития Шуйского туризма: Материалы межрегиональной научно-практической конференции. Шуя, 2005. С.26–30.
2. Страсти о мельнице: как поспорились Алек-

сандр Васильевич и Фёдор Михайлович (старообрядцы-странники в начале XX века) // Провинциальный анекдот: Чтения по региональной каузальной истории. Вып.V. Шуя, 2005. С.167–173.

3. Христовыми тропами: (Вичужские старообрядцы-странники в первой половине XX века) // Краеведческие записки. Вып.IX. Иваново, 2006. С.231–244.

4. Гнездо раскола // Наша Родина Иваново-Вознесенск. 2007. №8. С.27–30.

5. Старообрядчество в Шуйском уезде // Туристический облик города Шуи в настоящем и будущем: Материалы межрегиональной научно-практической конференции. Шуя, 18 апреля 2007 г. Шуя, 2007. С.36–41.

6. Нарушая законы естества (скопчество в ивановском крае в XIX в.) // Провинциальный анекдот: Чтения по региональной каузальной истории. Вып.VI. Шуя (в печати).

7. Кинешма старообрядческая (в печати).

8. Ивановский фабрикант Е.И. Грачев (в печати).

БИБЛИОГРАФИЯ

Волкова Т.Ф. Древнерусская литература в кругу чтения печорских крестьян. Печорские редакции средневековых повестей: Учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар, 2005

Волкова Татьяна Фёдоровна — канд. филол. наук, доцент кафедры русской и зарубежной литературы Сыктывкарского университета. После окончания в 1971 г. Ленинградского университета 4 года работала в Отделе редких книг Пермской областной библиотеки им. М. Горького. С 1976 г. работает в СыктГУ. В 1982 г. защитила канд. диссертацию, посвящённую поэтике и текстологии «Казанской истории». С 1977 г. руководила археографическими экспедициями СыктГУ на Нижнюю Печору. В 1988 г. возглавила вновь образованную Проблемную лабораторию фольклорно-археографических исследований. В течение многих лет руководила студенческим научным семинаром по изучению древнерусской литературы. Автор свыше ста научных публикаций.

Учебное пособие отражает исследования автора и студентов-филологов Сыктывкарского университета — участников научного семинара, — посвящённые творчеству незаурядного книжника из числа печорских крестьян-старообрядцев И.С. Мяндина (1823–1894), по-своему осмыслившего ряд древнерусских повестей. В пособии приведены тексты мяндинских редакций, содержится историографический обзор предшествующих исследований о И.С. Мяндине и характеристика Нижней Печоры как уникального старообрядческого центра книжной культуры. Книга представляет интерес как для исследователей старообрядческой книжной культуры, так и для всех, интересующихся крестьянской демократической литературой.

Содержание сборника:

От автора

Введение

Книжный культурный центр на низовой Печоре в XVIII—XIX вв. Первоисточники исследования

Глава 1. Иван Степанович Мяндин — переписчик и редактор древнерусских повестей

Глава 2. Повесть о новгородском посаднике Щиле

Глава 3. Повесть о Тимофее Владимирском

Глава 4. Повесть о Дмитрие Басарге

Глава 5. Повесть о царевне Персике

Глава 6. Новелла «Великого Зеркала» о царе, научившем приближённых бояться суда Божия

Глава 7. Троянские сказания

Глава 8. Сказание об Иосифе Прекрасном

Заключение

Вопросы для осмысления материалов спецкурса

Основная библиография по теме спецкурса

ЕПИСКОП ФЕОДОСИЙ (БАЖЕНОВ): ШТРИХИ К ПОРТРЕТУ

В.И. Осипов

От многих старообрядческих церковных деятелей последней четверти XIX в. осталось по несколько строк в словарях. Таким является и епископ Боровский и Калужский Феодосий (Баженов) (1). В словаре С.Г. Вургафта и И.А. Ушакова еп. Феодосию посвящено 3 строчки: «Рукоположен 16 января 1880 г. Поселился в Архангельском старообрядческом мужском монастыре в дельте Дуная, принял схиму 12 июня 1886 г.» (2). Действительно, в дельте Дуная был старообрядческий мужской монастырь, но не Архангельский, а Петропавловский. В этом же монастыре он и умер 4 июня 1892 г.

Будущий епископ происходил из крестьян Боровского уезда Калужской губернии. Мирское имя его было Фёдор. Он очень хорошо знал церковную службу и находился в дружеских отношениях с архиепископом Московским и всея Руси Антонием (Шутовым). Служил в моленных боровских окружников и пользовался у них влиянием как священник, превосходно знавший службу и церковный устав. Боровское старообрядческое общество составляло половину населения города, а городские головы и директора банка были из старообрядцев. Так, при обозрении синодальным епископом Калужским и Боровским Виталием церковей г. Боровска в 1891 г. он убедился, что «из девятидесяти тысяч населения города едва 1/9 часть принадлежит православию. Всё городское управление, управление общественным банком и самая торговля в руках раскольников, так что раскол в Боровске не только пустил глубокие корни, но представляет собою открытое и прочное гнездо» (3). Ещё в 1860-х годов «причты церковей Боровска были сокращены» из-за усилившего в городе «раскола» (4). Но при этом епископ отдаёт должное боровчанам, которые ведут размеренный образ жизни: «Обозревши все церкви Боровска, я заключаю, что жители г. Боровска суть люди трезвенные. Ездя по улицам вашего города и притом во время особенное — ярмарочное, я нигде не видел ни одного пьяного человека. Быть может, это и случайно, но во всяком случае это отрадно нашему пастырскому сердцу. Как было бы хорошо, если бы пр. христиане повсеместно были бы трезвенны» (5).

Начиная со второй половины XIX—нача-

ла XX вв. численность старообрядческого населения уезда возрастает (см. таблицу) (6).

К первой всеобщей переписи Российской Империи 1897 г. в Боровске проживало 8414 человек. Из них старообрядцев насчитывалось 3710 человек, что составляло 44,1% от всего населения города (7).

Конечно, боровскому старообрядческому обществу было важно иметь у себя епископскую кафедру. Эту группу боровских старообрядцев возглавил начётчик Егор Сергеевич Теняев. Они убедили архиепископа Московского и всея Руси Антония открыть в Боровске кафедру и поставить на неё епископом священника Фёдора. Священник Фёдор принял иноческое пострижение в Чернобольском монастыре под именем Феодосия. Через некоторое время он прибыл в Москву и 16 января 1880 г. был поставлен в епископа Боровского и Калужского. Служба еп. Феодосия в Боровске вызывала беспокойство у уездного исправника. Он рапортовал вышестоящему начальству о том, что 19 мая и 1 июня 1880 г. еп. Феодосий вместе с 4 священниками «совершал службу с другими попами в моленной купца Большакова; стечение народа к нему было громадное, его поздравляли с саном, подходя к нему под благословение» (8).

Поставление еп. Феодосия и служба его в родном городе вызывали у миссионеров озлобление. Стараясь его уязвить, они приводили такой пример: во время одной из служб епископа боровские старообрядцы, стараясь придать службе более торжественный вид, сделали небольшую кафедру, на которой на стуле сидел владыка. Чтец, читающий часы, делал ошибки, а еп. Феодосий его поправлял. Во время одного такого замечания еп. Феодосий поднялся и отодвинул стул. Когда он стал садиться, то, не посмотрев назад, упал (9). На весь этот эпизод миссионеры глядят со злорадством: вот старообрядцы хотели своего епископа, получили, а сделать элементарную кафедру и митру не могут. Да, действительно, не было у гонимых боровских старообрядцев своего епископа и не было опыта проведения архиерейских служб, и кафедра была сделана маленькой, потому что служба проходила не в храме, а в небольшой моленной Большакова, и место для неё было ограничено. Но миссионеры, как и уездные урядники, отмечают большую любовь и уважение боровчан к своему епископу.

Таблица 1

год	Боровский уезд (чел.)			источник
	город	уезд	итого	
1857	994	1372	2366	Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба: Калужская губерния / Сост. Генерального штаба подполковника М. Попроцкий. Ч.1. СПб., 1864. С.267–270, 278–281.
1861	933	617	1550	ГАКО. Ф.32. Оп.13. Д.896.
1862	925	659	1584	ГАКО. Ф.32. Оп.1. Д.313. Л.700; Д.248. Л.121–122.
1868	1535	1379	2914	Калужские епархиальные ведомости. 1868. №23; Памятная книжка Калужской губернии на 1869 г. Калуга, 1869. Отд.2 «Б».
1869	1608	1655	3263	Памятная книжка Калужской губернии на 1870 г. Вып.2. С.17–23.
1897	3710	940	4650	Первая всеобщая перепись населения Российской Империи. 1897 г. Тетр.1. СПб., 1901; Тетр.2. СПб., 1903.
1903	7225	1221	8446	ГАКО. Ф.32. Оп.4. Д.959. Л.47.

Пользуясь огромным уважением у боровских старообрядцев, еп. Феодосий для многих неожиданно принимает решение оставить кафедру в Боровске и удалиться на покой в монастырь. По какой причине еп. Феодосий покинул свою кафедру, сказать трудно. В «Калужских епархиальных ведомостях» за 1885 г. его недоброжелатели указывали на то, что он не смог поделить прихожан, а соответственно, и доход с другими священниками о. Ильёй и о. Дмитрием. Он их подвергал даже извержению из сана и анафеме. Общество разделилось на две партии, одни были на стороне епископа, другие за священников. Чтобы прекратить этот раздор, он «удалился от греха» и просил не считать его больше епископом, а избрать другого, «кого Бог укажет» (10). Была причина более убедительная — это возраст и желание остаток своей жизни посвятить служению Богу.

Он покидает Боровск и поселяется в Петропавловском старообрядческом мужском монастыре в дельте Дуная (в Вилково), где 12 июня 1886 г. принимает схиму.

В Российском государственном архиве древних актов (РГАДА) сохранился комплекс документов Канцелярии архиепископа Московского и всея Руси (Ф.1475). Здесь отложились материалы по Бессарабской епархии за 1892 г. В их числе 17 писем, касающихся Петропавловского монастыря (Вилковского) (11).

Письма монастырской братии к архиепис-

копу Московскому и всея Руси Савватию и его ответы на них дают представление о Петропавловском монастыре в 1892 г.

Письма написаны на бумаге с угловым выдавленным штампом с правого боку: «Петропавловский монастырь // на острове // в Вилкове» (12), скреплены круглой печатью с изображением храма и по кругу текстом: «Петропавловский монастырь при Черном море» (13).

Настоятелем монастыря был архимандрит Исая, которого 12 декабря 1891 г. поразил удар, когда он вышел после заутрени из церкви, отняло левую сторону тела. Практически управлять монастырём он не мог и попросил разрешения на принятие схимы (14). Власть настоятеля монастыря перешла к старому и больному, но всеми уважаемому епископу схимнику Феодосию.

В это время в монастыре насчитывалось до 35 человек братии. Он располагался на одном из островов, расположенных рядом с посадом Вилково. Монастырь нуждался практически во всём: стройматериалах, церковной утвари и богослужебных книгах, продуктах питания. Так, в письме настоятеля Петропавловского монастыря еп. Феодосия, казначея Алимпия от 20 февраля 1892 г. к архиепископу Московскому и всея Руси Савватию звучит просьба оказать помощь монастырю (15). В нём говорится о неурожае и обнищании братии, о том, что ждать помощи неоткуда. В конце письма сделана приписка: «Повторяю Вашему

Высокопреосвященству истинно нет беднее наша монастыря как мне известно о четырех монастырях и о протчих слышу имеют всякое изобилие, а мы добре и хлебом себе нуждаемся и болезненно просим не оставте своей милости о нас грешных. К. и А.» (16). В письме от 4 сентября новый настоятель Петропавловского монастыря иеромонах Епифаний повторяет просьбу о помощи монастырю. Он с горечью сообщает, что в Дунае и в море нет лова, а на берегу засуха и большой неурожай (17). А в декабрьском письме напоминает: «Попросите о пожертвовании для нашего монастыря находящемся в крайнем убожестве. Нет ни лампадного масла, ни свеч, ни хлеба ни обуви, ни одежды» (18).

Монастырский храм тоже нуждается в ремонте. Его надо красить, кровля железная протекает, и её необходимо подлатать (письмо от 4 сентября) (19). Необходимо строить новые кельи (их мало), отремонтировать жилые и хозяйственные помещения (письмо от 2 июня) (20). Власти приступили к заготовке материала на новые помещения, закупили 35 дубов. Но этого мало, нужен кирпич. Нужна помощь (письмо от 10 июня) (21).

10 июня 1892 г. от архиепископа Московского и всея Руси Савватия был получен короб книг: 12 миней, 3 триоди постные и цветные, маргарит, псалтырь (22).

Из сохранившихся писем мы можем уточнить дату смерти еп. Феодосия и его погребения в Петропавловском монастыре.

4 июня архимандрит Исаия отправляет письмо к архиепископу Савватию с сообщением о смерти епископа схимника Феодосия, скончавшегося в «3 часа по полудню» (23). 5 июня 1892 г. А.Ф. Ершовым была отправлена телеграмма к архиепископу Савватию с коротким текстом: «4 июня 3 часа пополудни епископ схимник Феодосий представился вечному покою. Ершов» (24).

Встал вопрос о погребении. Архимандрит Исаия в затруднении, так как инока Епифания в монастыре нет, он был вызван к владыке Анастасию и должен скоро вернуться.

В июльском письме инока Алимпия к архиепископу Савватию (25) епископ Феодосий предствлен как «добрый и кроткий наставник». Перед смертью он соборовался маслом, причастился и около 10 минут был в своём уме, а после умер. В этот момент священника в монастыре не было, он был в Вилково. Позвали из Вилкова второго священника и дьякона. Похоронили епископа Феодосия без обедни, как простого попа. На похоронах на «удивление» было много народа. Перед смертью Феодосий призвал к себе в келью инока Алимпия и двух других иноков и передал им

деньги (100 руб.) с просьбой отдать на его поминавание, а имущество, одежду и келью завещал Алимпию.

Немного по-другому выглядят похороны епископа Феодосия в письме от 18 июня А.Ф. Ершова к архиепископу Московскому и всея Руси Савватию (26), где сказано о том, что погребал еп. Феодосия священноинок Епифаний, который был его духовником, в сослужении с тремя священниками и дьяконом и «множеством вилковского люда» (27). Похоронили епископа Феодосия с правой стороны от алтаря.

После смерти еп. сх. Феодосия братия избрала настоятелем инока Епифания (28).

Так закончил земное служение епископ схимник Феодосий.

Практически история Петропавловского монастыря не написана. А.И. Фёдоровой собран материал о Петропавловском монастыре с 1900 г. до его закрытия в 1948 г. (29). В настоящее время от Петропавловского монастыря ничего не сохранилось: ни церквей, ни келий, ни могил. Но есть надежда, что вилковское старообрядческое общество сможет отдать дань уважения своим предкам и установить на месте монастыря памятный крест.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Фамилия еп. Феодосия мне попала только один раз в его письме от 20 февраля 1892 г. к архиепископу Московскому и всея Руси Савватию с просьбой оказать помощь Петропавловскому монастырю (Российский государственный архив древних актов. Ф.1475. Оп.1. Д.237. Л.2—3об.).

2. Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы: Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С.291.

3. Калужские епархиальные ведомости. 1891. №12. Прибавление. С.403. (Далее — КЕВ).

4. Там же. С.404.

5. Там же. С.416—417.

6. Осипов В.И. Численность старообрядческого населения Боровска и уезда в XIX—начале XX в. // Вопросы археологии, истории, культуры и природы Верхнего Поочья: Материалы VIII региональной научной конференции 17—19 марта 1999 г. Калуга, 2001. С.110—116.

7. Первая всеобщая перепись населения Российской Империи. 1897 г. Тетр.1. СПб., 1901; Тетр.2. СПб., 1903.

8. Государственный архив Калужской области. Ф. 32. Оп.13. Д.3713. Л.1, 4.

9. Тихомиров И. Раскол в пределах Калужской епархии. Калуга, 1900. С.111—115.

10. КЕВ. 1885. №4. Часть неоф. С.98—100.
 11. РГАДА. Ф.1475. Оп.1. Д.237.
 12. Там же. Л.4.
 13. Там же. Л.3.
 14. Там же. Л.9—10об.
 15. Там же. Л.2—3об.
 16. Там же. Л.3об. (орфография сохранена).
 17. Там же. Л.48—49.
 18. Там же. Л.4об.
 19. Там же. Л.48—49.
 20. Там же. Л.19—21.
 21. Там же. Л.25—26.
 22. Там же. Л.25—26.
 23. Там же. Л.27.
 24. Там же. Л.18.
 25. Там же. Л.15—16об.
 26. Там же. Л.32—33об.
 27. Там же. Л.33об.
 28. Там же. Л.25—26.
 29. Фёдорова А.И. История возникновения вилковских старообрядчески церквей и монастырей // Липоване: История и культура русских старообрядцев. Вып.5. Одесса, 2008. С.48—50.



БИБЛИОГРАФИЯ



Осипов В.И. «...В Боровеск, на мое отечество, на место мученое...»: Боровский период жизни протопопа Аввакума, боярыни Морозовой, княгини Урусовой. Калуга, 2007

Протопоп Аввакум, боярыня Ф.П. Морозова стали частью нашего национального сознания, мерилем национальной совести. И нам дороги и памятные места, которые освящены этими именами. Одним из таких мест является боровская земля.

Цель этой книги — показать те события, которые связаны с протопопом Аввакумом, боярыней Ф.П. Морозовой и княгиней Е.П. Урусовой на боровской земле. А параллельно событиям представить «мученые» места того времени: г. Боровск и Рождества Пресвятой Богородицы Пафнутьев-Боровский монастырь.

Основу книги составили ранее изданные статьи и сообщения, посвящённые пребыванию протопопа Аввакума, боярыни Ф.П. Морозовой и княгини Е.П. Урусовой в заточении на боровской земле, опубликованные автором в различных историко-краеведческих сборниках.

ЗАБЫТЫЕ СТРАНИЦЫ

ВОПРОСЫ ИСТОРИИ СТАРООБРЯДЧЕСТВА В КИТАЕ ПО КАТОЛИЧЕСКИМ ИЗДАНИЯМ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ XX В. В ФОНДЕ РГБ

В.Е. Колупаев

Информационное научное и культурно-историческое пространство, именуемое ныне Русским Зарубежьем, имеет разные глубины измерения. Одной из сторон многоспектрального анализа в его изучении является работа с материальными носителями информации. Печатные издания, как-то: книги и периодика – были и остаются основными источниками, отражающими явления исторической жизни. Именно в XX в. проявились характерные черты и протекали основные моменты истории, связанной с жизнью национальной диаспоры.

Подобно тому, как российское старообрядчество, занимая конкретный объём и являясь активной законно-созидательной силой, формирующей содержание не только церковной, но всей национально-государственной составляющей русской цивилизации, понятие Русского Зарубежья XX в. также отражает определённый импульс присутствия в жизни национальной диаспоры российских старообрядцев. Это часть духовной, церковной, интеллектуальной, исторической, культурной и иных инициативных сторон активного преломления многовекового опыта жизни, отражения реального бытия и перспектива в будущее.

Интерес к теме обусловлен многими причинами, ныне наблюдается процесс активного изучения проблематики. Актуальной, на наш взгляд, видится необходимость анализа продукции конфессиональных книжных центров. Современное состояние и проблемы источниковой базы, изучаемые на примерах того, как это отражается в фонде РГБ, показывает обилие рабочего материала как по хронологическим рамкам, так и по вопросу регионального расщепления. Русское Зарубежье в церковных изданиях, безусловно, в первую очередь, по большинству информационного объёма и динамике событий находит отражение в книго-

издательской продукции Русской Православной Церкви, представленной различными своими зарубежными ветвями.

Имеются основания при обсуждении проблем и вех истории говорить о роли старообрядческих конфессиональных изданий для самоидентификации диаспоры. Исключая политические и идеологические аспекты, традиционная старообрядческая книга в условиях диаспоры становится инструментом влияния на русскоязычную зарубежную среду, выполняя одну из важнейших своих функций – коммуникативную. Книга – источник сохранения русского языка и основа культуры родины для тех, кто оказался на чужбине. Помощь церкви проявлялась также в преодолении драматизма эмигрантского бытия.

К сожалению, недостаточно изученной продолжает оставаться важнейшая тема, определяемая как кириллические книги богослужебного характера и Русское Зарубежье в целом. Здесь, безусловно, возможно выделение самобытной старообрядческой составляющей.

Печатные информационные носители в виде книг, брошюр и периодики, изданные в XX в. российскими католиками в условиях зарубежья, представляют собой определённую источниковую базу. Она имеет непосредственное отношение как в целом к проблематике вопросов по изучению национальной диаспоры, так и к конкретному спектру информационного отражения многих частных вопросов по темам культуры, истории, идеологии, социального срез, быта и т.д.

В данной ситуации вполне закономерен вопрос, почему настоящий обзор выделяет конкретный срез материалов, ограниченный конфессиональной принадлежностью именно к католическим по своему происхождению материалам. Именно данный массив, с одной стороны, на мой взгляд, хорошо представленный в фонде РГБ и таким образом доступный для работы отечественному исследователю, продолжает оставаться в тени. С другой сторо-



Русское эмигрантское духовенство византийского обряда во главе с архимандритом Фабианом Абрантовичем в Харбине, Маньчжурия, 1930-е годы

ны, католические издания универсальны, по самому определению своей конфессиональной сущности дают представление о целостности картины, восполняя тем самым информационный спектр, отражающий срез материалов по другим источникам по данной теме.

Итак, настоящий материал объемлет информацию, почерпнутую из источников, представленных в фонде РГБ. Это периодическое издание «Католический вестник» (Харбин, 1936. №9–10) и монография диакона ЧСВ Василия «Леонид Фёдоров» (Рим, 1966).

Хронологические рамки представленных материалов отражают период с послереволюционного исхода в результате поражения в гражданской войне до рубежа 1940–1950-х годов.

Проникновение русских в Китай было связано с деятельностью КВЖД. Помимо этого, как известно, постепенное появление казаков из Забайкалья в Трёхречье привнесло в эти края в том числе и старообрядческие традиции. С 1911 г. в с. Бардагон Амурской области был старообрядческий епископ Иосиф Антипчин, в 1921 г. он бежал в Китай с большим числом прихожан. Епархия в Маньчжурии просуществовала некоторое время, по крайней мере, ясные указания на это имеются хронологически до 1927 г. (1). По другим сведениям, русские старообрядцы имели в Харбине несколько общин разного толка. Объ-

единённые в иерархическую структуру, строили храмы, с 1929 г. имели своего епископа (2).

Мы видим в Харбине несколько общин старообрядцев. Исследователь вопросов, связанных с зарубежным российским храмоводством, петербургский учёный архитектор С.С. Лешко выделяет старообрядческий Петропавловский храм в Новом городе, ул. Ляоянская, д.10 (1924) и Древлеправославный храм (старообрядческий) во имя Успения Пресвятой Богородицы в Саманном городке, ул. Енисейская, д.26 (1929), первоначально храм находился в частном доме в Мадаюу (3).

В Маньчжурии с 1928 г. существовала Русская католическая епархия византийского обряда (4). Мы видим взаимный интерес русских православных и католиков к диалогу, условия Харбина дают в наше распоряжение новые факты. В сотрудничестве с историческим кружком при лицее зарождались контакты с древнейшей частью российского православия, блюдевшего заветы старины и церковной свободы. Так, местный протоиерей, настоятель русской старообрядческой общины о. Иоанн Кудрин выступал с содержательными и актуальными докладами в св. Никольском лицее в Харбине, тема одного из которых, например, звучала так: «Старообрядчество и новообрядчество в Русской Церкви». Информация относится к 1936 г. Подобные факты можно рассматривать как весьма позитивные, полные


Рос 4-4 1937 548
1-129

Год VI. Харбин, Январь 1936 г. № 1.

„Католическій Вѣстник“ Русской Епархіи Византійско-Славянского обряда в Маньчжуріи.

„Bulletin Catholique“ de l'Éparchie russe du rite byz.-slave en Manchurie.

Выходит 1-го числа каждого мѣсяца. Parait le 1 de chaque mois.



ПЕТРЪ ВЕДЕТЪ ВСЯ СЪТЯА ПРАИ ЛНГІА РУВНѢ ВЪЗМІЮ ЛНГІА РУВНѢ ВМОРѢ

„Петръ веде вся святыхъ в рай“.

Фреска Дмитровскаго Собора во Владимірѣ на Клязьмѣ конца XII в., реставрирована Андреем Рублевымъ в началѣ XV вѣка.

ОТДЕЛ
И. ЛЕНИ
62-42

ОГЛАВЛЕНІЕ.

1. Рождественская Энциклика „Ad Catholici Sacerdotii“. P-с	2
2. Брестская Унія 1596 г. Власов ф.-Вальденберг	5
3. Пути Русскаго Религіознаго Сознанія, J. N. перев. А. Ф.	10
4. Забѣтки о Харбинскомъ походѣ на католичество Геромонахъ Владигір	18
5. Хроника	23
6. Мѣстная жизнь.	24

Печатается:

1. Исторія Россіи (переработанный на основаніи новѣйшихъ матеріаловъ курсъ для старшихъ классовъ ср. учебныхъ заведеній и для самообразованія) 862 г.—1920 г.
В. В. Власовъ ф.-Вальденберг.

Страница журнала «Католический вестник», издаваемого русскими католиками в Харбине

глубокого интереса к вопросам праотеческой церковной жизни, а также как шаги к межконфессиональному диалогу.

Позволим следующую цитату: «11 с. г. октября „Исторический Кружок“ при Лицее св. Николая возобновляет свою работу. Первый доклад сделает настоятель местного старообрядческого храма, протоиерей о. Иоанн Кудрин на тему: „Старообрядчество и новообрядчество в Русской Церкви“. Тезисы доклада, разделённого по мысли автора на три сообщения, следующие:

1. Русские, принимая от греков христианство, одновременно приняли и свято-церковные обряды.

2. Отношения русских к свято-церковному обряду.

3. Взгляд русских на греков с конца XIV в.

4. XVII в. Патриарх Никон, его грекофильство и подготовка к церковным реформам.

5. Роль греков в расколе Русской Церкви (подготовка к расколу).

6. Начало раскола. Какие первые при-

чины, вызвавшие раскол, и кто пошёл за новаторами.

7. Первые репрессии против ревнителей старого церковного уклада.

8. Никоновское „исправление“ и с каких оригиналов правились книги.

9. Кто были никоновскими справщиками и их нравственно-удельный вес.

10. Греческие иерархи и Никон проклиняют русских православных христиан.

11. Новообрядческие соборы в Москве 1666 и 1667 гг.; первый узаконяет телесные „озлобления“ старообрядцев, а второй произносит страшнейшие клятвы на держащихся старых обычаях.

12. Внутренняя жизнь старообрядцев в первые годы раскола в Церкви.

13. Подлоги и фальсификации на службе у новообрядцев.

14. „Апостольская деятельность“ новообрядческого духовенства. Беженство старообрядцев за границу.

15. Ослабление репрессий на старообрядчество. Учреждение единоверия.

16. Николай I Император России. Новое гонение на старообрядцев.

17. К старообрядчеству присоединился Босно-Сараевский митрополит Амвросий.

18. Проблески начал веротерпимости в России. Внутренняя жизнь старообрядчества при ослаблении репрессий.

19. Политическое кредо старообрядцев и их отношение к революции.

20. Заключение» (5).

Ещё сотрудничество старообрядческого протопопа в Харбине с русскими католиками отразилось в публицистике тех лет. Журнал «Католический вестник» в 1935 г. в № 4–5 поместил его материал под названием «Жуткий вопрос» (6).

Одним из активных участников диаспоральной жизни в Маньчжурии был католический священник о. Диодор Колпинский. Биографические источники сообщают, что о. Диодор был близок старообрядческим кругам, ещё проживая в дореволюционный период в С.-Петербурге (7). Свидетельство об этом имеется в монографии, посвящённой российскому католическому экзарху блаженному Леониду Фёдорову, изданной в Риме в 1966 г. украинским греко-католическим митрополитом кардиналом Иосифом Слипым. Её автор Владимир (в монашеском постриге Василий) фон Бурман родился в 1891 г., из балтийских немцев, крещён в синодальной церкви, после ре-

волюции в эмиграции, в 1945 г. перешёл в католичество, монах ордена св. Бенедикта, умер в аббатстве Lisle, США.

Вернёмся, однако, к сведениям о Д. Колпинском. После приезда в Китай в 1929 г. он, несомненно, не мог изменить своим симпатиям и продолжал контакты со старообрядцами в Маньчжурии.

Основная масса русских старообрядцев в 1950-е годы покинула Китай: помимо отъезда в СССР, как и большинство российских эмигрантов, многие предпочли переезд в Австралию, где продолжается жизнь старообрядцев до наших дней.

Помимо собственно религиозных вопросов, богословия и культа, церковного устройства, вопросов вероучения и т.д., конфессиональная печатная продукция содержит ещё и огромную базу данных по характеристикам нравственности, патриотического воспитания, исторической памяти, государственности, мышления, самобытности, сохранения материальных и духовных ценностей и многое другое. То немногое, что удалось почерпнуть из такого вида источников, как католические издания российского зарубежья XX в., по теме истории старообрядчества в Китае позволяет приоткрыть дополнительный резерв. Можно надеяться, что дальнейшее изучение этого вопроса, применительно к другим местам рассеяния, а также с учётом других контактов между церквями поможет наметить перспективы научного поиска по тематике определения места России в мировой истории, по вопросам, связанным с национальным самосознанием, и многое другое.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: Атлас современной религиозной жизни России. Т.1. М.; СПб., 2005. С.548.

2. См.: Колупаев В. Русские католики в Китае. Интернет-ресурс.

3. Государственный архив Хабаровского края. Ф.831. Оп.2. Д.29. Л.36–38, 39.

4. См.: Annuario Pontificio. Citta del Vaticano, 1933. P.523.

5. См.: Католический вестник. 1936. №9–10. С.243.

6. Кудрин Иоанн, протоиерей. Жуткий вопрос // Католический вестник. Харбин, 1935. №4–5.

7. См. Примечания в кн.: Василий, диакон ЧСВ. Леонид Фёдоров. Рим, 1966. С.271.



АРХИВ

«ЭТО БЫЛ ПОДВИГ ИСКРЕННОСТИ» (ПАМЯТИ ЕП. МИХАИЛА КАНАДСКОГО)

В.В. Боченков

Смерть старообрядческого епископа Михаила Канадского (Семёнова) вызвала множество откликов в старообрядческой прессе, достаточно посмотреть журналы «Слово Церкви» и «Старообрядческая мысль» тех дней. В них есть ценнейшие воспоминания о покойном владыке.

«Я знал епископа Михаила ещё архимандритом, и кроткий облик его ярко запечатлелся в моей памяти; особенно памяты мне проповеди, сказанные им в храме старообрядческой Горинской богадельни в июле 1908 г., — писал старообрядческий публицист Сампсон Быстров. — Самая внешность проповедника говорила о чём-то необычном: маленький, подвижный, точно сотканный из одних нервов, он постоянно куда-то спешил, порывался, как бы чувствовал, что жизненный путь его будет краток и поэтому нужно спешить делать как можно больше.

И он делал неустанно, настойчиво.

— Прошу принять меня в свою любовь! — начал он свою проповедь. — Я пришел к вам как брат, как друг, примите же меня как брата.

И нужно было видеть, каким он был в ту минуту, и как передался слушателям его душевный порыв. Он говорил о том, что убедило его в истине избранного пути, что понудило войти в ограду старой церкви.

— Мученики старообрядчества: Аввакум, Морозова и другие, чьи костры ярко освещают путь к небу — вот мои руководители! — вдохновенно говорил он.

В ярких чертах изобразил он скитания богатыря-протопопа по далёкой Даурии, ходившего босыми ногами „по режущему льду“, переносившего свои страдания без ропота и страха».

Отдельной статьёй откликнулся на смерть владыки известный публицист Д.В. Филосов. «Вспоминая этого „юродивого“, этого мятежного христианина, невольно преклоняешься перед его подвигом, перед его великой совестью. И как страшно было бы жить, если бы среди нас не было таких совестливых под-

вижников, людей, болеющих за неправду мира».

6 декабря 1916 г., то есть на сороковой день смерти епископа, в Московском старообрядческом институте состоялся памятный вечер. Выступали епископ Александр (Богатенков), И.А. Кириллов. Почтить память владыки Михаила готовилось в Петрограде Религиозно-философское общество. Епископ Михаил был его членом. В общество входили известные философы Н.О. Лосский, П.Б. Струве, Д.С. Мережковский, В.В. Розанов...

З.Н. Гиппиус оставила в своих дневниках несколько строк о епископе Михаиле:

«Это был примечательный человек. Русский еврей. Православный архимандрит. Казанский духовный профессор. Старообрядческий епископ. Прогрессивный журналист, судимый и гонимый. [...] Религиозный проповедник, пророк „нового христианства“ среди рабочих, бурный, жертвенный, как дитя беспомощный, хилый, маленький, нервно-возбуждённый, беспорядочно-быстрый в движениях, рассеянный, заросший чёрной круглой бородой, совершенно лысый. Он был вовсе не стар: года 42. Говорил он скоро-скоро, руки у него дрожали и всё что-то перебирали [...] Но великого уважения достойна память мятежного и бедного пророка. Его жертвенность была той ценностью, которой так мало в мире (а в христианских церквях?).

И как завершённо кончил он жизнь! Воистину „пострадал“, скитаясь, полубезумный, когда „народ“, его „демократия“ — ломовые извозчики — убили его, переломили 4 ребра и бросили на улице; в переполненной больнице для бедных, в коридоре, лежал и умирал этот „неизвестный“. Не только „демократия“ постаралась над ним: его даже не осмотрели, в 40-градусном жару верёвками прикрутили руки к койке, точно распяли действительно. Даже когда он назвался, когда старообрядцы пошли к старшему врачу, тот им отвечал: „Ну, до завтра, теперь вечер, я спать хочу“. Сломанные рёбра, ключица были открыты лишь перед смертью, после 4–5-дневного „распятия“ в „гольфской больнице“».

Конечно, и Гиппиус, и другие люди, оставшиеся равнодушными к гибели епископа

Михаила, были субъективны в оценках его взглядов, творчества. Смотрели на него со своих колоколен. Гиппиус оставила воспоминания о подготовке памятного собрания религиозно-философского общества. «На заседание нынешнего совета явились к нам два старообрядческих епископа: Иннокентий и Геронтий. И два с ними начётчика. Один сухонький, другой плотный, розовый, бородатый, но со слезой — меховщик Голубин.

Я тщательно проветрила комнаты и убрала даже пепельницы, не только папиросы.

Сидели владыки в шапочках, кои принесли с собой в саквояжке. Синие пелеринки (манатеечки) с красным кантиком. Молодые, истовые. Пили воду (вместо чая). Реши-

тельно и положительно, даже как-то мило, ничего не понимают. Ещё бы. Консервация — их суть, весь их замысел. Заседание о Михаиле будет, вероятно, уже после нашего отъезда».

Заседание, посвящённое памяти епископа Михаила, состоялось в начале декабря. Председательствовал на нём А.В. Карташов. Всё прозвучавшее в той или иной степени субъективно (как иначе?), но очень ценно, как и воспоминания о владыке, пусть краткие, опубликованные сразу после его смерти. Текст выступлений печатается по машинописному отчёту (стенограмме), хранящемуся в Российском государственном архиве литературы и искусства (РГАЛИ. Ф.2176. Оп.1. Д.28. Л.2—33). Подготовка текста, примечания автора.

* * *

Стенограмма собрания Петроградского религиозно-философского общества, посвящённого памяти епископа Михаила Канадского 4 декабря 1916 г.

(Л.2) *Председатель.* Приступаем к очередному собранию, посвящённому памяти старообрядческого епископа Михаила, действительного члена нашего общества. Но этого основания для упоминания о личности еп. Михаила, конечно, мало. Эта личность выходит уже из рамок только личности, имеющей известность в нашем обществе. Это личность, всероссийски известная, невольно вошедшая в историю Русской Церкви и эволюции русского общественного самосознания. Епископа Михаила в данном случае помянут и охарактеризуют не только деятели нашего общества, люди нашей точки зрения, более-менее известной членам нашего общества, но и представители той церковной организации, которой еп. Михаил вверил свою религиозную личность, свой священный сан. Он захотел остаться тем, чем он был, и только перешёл в организацию русской, престолярной, православной старообрядческой церкви, которой мы даём место и большое слово в лице самих старообрядцев, исполняя этим как бы волю самого епископа, который пожелал быть таковым, а не иным в своём внешнем официальном каноническом положении. Сначала слово будет представлено С.П. Каблукову¹, который ознакомит собрание с фактической стороной биографии еп. Михаила более-менее в объективных формах, чтобы тот, кто мало о нём знает или, к удивлению, ничего не знает, что-нибудь поначалу узнал о нём.

С.П. Каблуков. Читает жизнеописание еп. Михаила.

Председатель. Сейчас о последних днях еп. Михаила сделает сообщение преподаватель старообрядческого московского института С.Г. Фомичев.

С.Г. Фомичев. Преосвященнейшие владыки и дорогие слушатели! Я очень рад, что мне приходится выступать перед собранием религиозно-философского общества, членом которого был недавно умерший владыка Михаил. Мне кажется, что за шумом современной войны и той бестолковой сутолоки жизни, которую мы теперь все влачим, мы слишком мало внимания обратили на это печальное, трагическое обстоятельство. Мы слишком мало (Л.3) обратили внимания на то, что прекратилась жизнь светлой личности, жизнь человека, который постоянно звал к горнему миру. Жизнь этого человека поучительна и занимательна во многих отношениях. Сын простого крестьянина (читает). И вот теперь он ушёл в иную жизнь при обстоятельствах, весьма трагических. 15 октября он слез с поезда на ст. Сортировочная и без шапки, пешком направился за уходящим поездом. К утру он добрался до Первопрестольной, но она приняла его весьма неласково. Ночь с 16 на 17-е он провёл в одной из чайных около Каланчовской пл. Там он говорил, что он епископ Михаил, но над ним смеялись, принимая его за помешанного. Утром он пошёл купить себе шапку, так как ушёл из поезда без неё. Его видел городской на Сухаревской пл., но совершенно не обратил внимания на эту печально и одиноко идущую по московским улицам

фигуру. Где он пробыл ночь с 17-го на 18-е, совершенно неизвестно, но в ночь на 19-е он, желая выспаться где-нибудь, зашёл на один извозничий двор и, думая очевидно, что это его квартира или приют, где он может отдохнуть, он потушил лампу и забрался на нары. Но извозчики, приняв его за вора, сбросили его с нар и избили весьма основательно. Нам, конечно, нечего удивляться тому, что эти люди, привыкшие постоянно поднимать тяжёлые грузы, привыкшие к грубости, так грубо обошлись с этой светлой личностью. Они передали его полиции, и она отправила его в Старо-Екатерининскую больницу утром около 11 часов 19 октября, и там он встретил отношение более грубое и более жестокое от лиц, которые получили высшее образование и которые призваны облегчать страдания других людей. Под именем неизвестного он за №1683 был помещён в Старо-Екатерининской больнице. Как рассказывает сиделка этой больницы, он первые дни ходил и всем рассказывал, что он епископ Михаил, что он бывший профессор Петроградской духовной академии, что он имеет здесь друзей и знакомых, но ему не дали в этом ни (Л.4) какой веры, его считали за помешанного, за человека, который говорит чепуху, и не придали никакого значения тем словам и просьбам, с которыми он обращался к окружающим. Но, наконец, 24 октября он заявляет старшему врачу, что он старообрядческий епископ Михаил, и просит его сообщить об этом на Рогожское кладбище, о его присутствии в больнице. Но старший врач этого не сделал, а задал ему вопрос на французском языке, что [бы] убедиться, действительно ли он профессор бывший духовной академии. Получив ответ на французском же языке, он немного в этом убедился, но просьбы еп. Михаила всё же не исполнил. На другой день один из сотрудников «Русского слова», Лукин², звонит в Старо-Екатерининскую больницу и спрашивает, нет ли там интересных больных. Доктор и говорит, что положили больного, который называет себя епископом Михаилом. Лукин, конечно, удивился, что же не заявили об этом раньше. Ведь старообрядцы сбились с ног, разыскивая его по всей Москве. Доктор ответил, что он не придавал значения его словам, так как он производит впечатление сумасшедшего. Лукин тотчас же звонит на Рогожское кладбище и в старообрядческий институт. Я сейчас же приехал в Старо-Екатерининскую больницу и там нашёл еп. Михаила, привязанного к постели. На мой вопрос, зачем была применена столь жестокая мера, мне ответили, что это было сделано для того, чтобы он не ушибся. Когда я стал говорить еп. Михаилу, что его разыскивают, что я его знаю, [он] пытался

что-то мне говорить, но в силу нервности и в силу того, что там с ним, видимо, «очень хорошо» обращались, слова его было весьма трудно разобрать. Я предложил ему листик бумаги, и он на нём начертил несколько букв, из которых можно было понять, что он хотел написать. Там стояло «е миха», а буквы «ил» он не написал. Я наклонился к нему и стал его уверять, что знаю его, что мы его разыскиваем, что сейчас придёт его сестра и племянник. Тогда он успокоился. Через некоторое время приезжает (Л.5) священник Рогожского кладбища и по поручению нашего епископа Мелетия³ предложил еп. Михаилу исповедаться и приобщиться Св. Таин. Еп. Михаил ответил: «Да, я хочу». Когда же от. Иоанн спросил его: «Хотите ли Вы сами приобщиться или мне это сделать?», — он ответил: «Вы сами». Тогда от. Иоанн склоняет свою голову и просил у еп. Михаила благословения. Тот поднимает слабую, трепетную руку (так как он был избит и левая его рука не действовала) на голову священника, затем рука опускается вниз, снова поднимается, достигает его правого плеча, но закончить знамение и дойти до левого плеча священника она не имела уже сил: еп. Михаил переживал свои последние минуты. Затем было приступлено к исповеди и было совершено таинство причащения. Еп. Михаил при каждом приглашении о. Иоанна ознаменоваться подымал правую руку, складывал её, как принято, для крестного знамени, клал её на своё чело и затем опускал вниз, но слабая рука не могла совершить крестного знамения полностью и застывала на животе. Видя такое печальное состояние еп. Михаила, я со священником отправился к старшему врачу просить об улучшении участи больного, но был немало удивлён, когда он стал через прислугу спрашивать, кто мы такие, зачем приехали и т.д. Бедной старушке-прислуге пришлось несколько раз докладывать своему барину, что нам нужно и т.д. Он послал нас к дежурному врачу, но тот оказался ещё неприступнее. Он также начал спрашивать, кто мы такие. Мы сказали. Он спрашивает, зачем мы пришли. Мы тоже сказали. Мы были всем этим до глубины души возмущены, таким отношением к больному, который лежал под названием неизвестного №1683. Наконец, дежурный врач говорит нам, что до завтра ничего сделать нельзя. Наступило это завтра, 26 октября. Явились в больницу родственники больного и представители Рогожского кладбища. Было решено перевезти еп. Михаила на Рогожское кладбище, где имеется больница, устроенная одним из Морозовых. За это время уже позаботились, чтобы больной был приведён в приличный (Л.6) вид: на руки были наложены шины, сло-

манная рука была перевязана. А при моём приходе рука не была перевязана и даже рана на левой руке не была смазана иодом. Доктор при осмотре его на Рогожском кладбище сразу же обнаружил, что у покойного были переломаны рёбра, и характерный хруст рёбер был слышен даже неопытным ухом. Но этого хруста рёбер и перелома ключицы совершенно не заметили врачи Старо-Екатерининской больницы. Состояние больного уже в это время было бодрым, и когда к нему пришёл епископ Алексей⁴, то он выразил большую радость и собирался беседовать с ним, но это ему давалось весьма трудно, так как силы его слабели. Через 3 часа после перевозки его на Рогожское кладбище покойный впал в забытие, но окружающие думали, что это его состояние является тем сном, который, может быть, послужит к его полнейшему выздоровлению. Оказалось, что этот сон был наступлением того вечного сна, в который перешёл покойный, дорогой для нас владыка. На следующий день 27-го... Да, я упустил ещё один факт, что 26 октября архиепископом старообрядческим Мелетием был возбуждён вопрос о разрешении покойного от того запрещения, которое было на него наложено собором старообрядческих епископов. Об этом были разосланы всем епископам телеграммы, и на эти телеграммы утром 27 октября были получены ответы с согласием разрешить покойного от запрещения. 27 октября над епископом Михаилом было совершено соборование, и в час 30 минут дня светлая личность ушла в другой мир. Была совершена тотчас же лития, а затем панихида. К вечеру покойный был облечён в епископские одежды. 28-го его перенесли в зимний храм, но затем 29-го произошёл печальный факт, что по требованию судебных властей тело его было вскрыто. Вскрытие обнаружило, что смерть последовала не от избиения извозчиками, а от той культурной работы и заботливости, какую оказали доктора Старо-Екатерининской больницы неизвестному под №1683.

(Л.7) Общий гнойный процесс закончился тем, что в больнице Рогожского кладбища отошла на лоно Авраама, Исаака и Иакова светлая личность.

Можно теперь, конечно, по-разному относиться к этой светлой личности, но что этот человек был отмечен печатью Святого Духа и был далеко не заурядным человеком, об этом говорит (читает).

В лице старообрядческого епископа Михаила всё сознательное русское общество понесло необычайную утрату. Человек всю жизнь свою звал к Небу, всю жизнь звал к тому, чтобы мы входили в открытые двери Царства Божия, и этот человек — он. Мы можем со спо-

койной совестью сказать, взирая на него, что это был образцовый человек. Мне кажется, что для всех нас память этой светлой личности будет дорога и ценна.

Председатель. Слово принадлежит коллеге покойного по Казанской духовной академии П.С. Аксёнову.

П.С. Аксёнов. Почитаю священным долгом выступить с кратким словом в память Михаила Семёнова. Инок Михаил, в миру Павел Семёнов, прежде всего один из самых типичных «лишних людей», которыми так богата русская земля. Ренегат православной церкви, под подозрение взятый в старообрядчестве и выдержанный под подозрением во всё время пребывания его в старообрядчестве, он нашёл смерть на улице Москвы, как бездомный бродяга, как подзаборный. Его смерть, о которой я прочёл в газетах, меня умилила, его смерть в связи со всей его жизнью — это поэма, такая же поэма, как и поэма смерти Л.Н. Толстого! Смерть Михаила Семёнова была последним аккордом всей той драмы, которую он вынес в жизни. И помер он от гнойного заражения крови. Это чрезвычайно характерно, в высшей степени показательно, опять тоже из поэмы. Смерть его является ключом к разгадке его загадочной личности, а личность (Л.8) его была настолько загадочна, что под свежим впечатлением его смерти, ещё у свежего трупа его один из сочувствующих ему и из активных членов религиозно-философского общества нашего назвал его из сочувствия юридическим. Я долго считаю сбросить это клеймо с лица Михаила Семёнова. У юридического самым существенным признаком является личина, маска, притворство. Совершенно на другом полюсе был Михаил Семёнов. В нём личины, притворства не было ни зги. Если он страдал и пострадал, то прежде всего вследствие своей исключительной искренности, а это качество совершенно противоположно какой-нибудь маске или личине. Вся его карьера надтреснулась и в ничто он обратился после того, как по своей искренности он заявил о своей политической партийности. Это был подвиг искренности. Он был совершенно на другом полюсе от юридических. Укажу ещё на два отличительных признака, в нём открытых. Он был настолько на другом полюсе от юридического, что я хотел бы сказать, что он был человеком особой породы. Он не был в многомиллионной массе человечества, существующей для удобрения будущего человечества. Он был человеком с творческим духом, был один лишь творческий порыв. Он органически не способен был дышать и выдыхаться в ту атмосферу, в которой он жил и которой он должен был дышать. Он содрогался от тех миазмов разложения, которыми так

богата наша родная земля. Он памятен всем видевшим его, как творческий дух. Он неспособен был сжаться и превратиться в человека, по видимости экзальтированного, да он и не был экзальтирован. В нём дышало самое высокое и чистое вдохновение. Извините за мой несколько образный и несколько некрасивый, резкий способ выражения, но когда я крепко вдумывался в то, что такое Семёнов Михаил, я никак не мог отделаться и до сих пор не могу отделаться от одного образа. Это был, говоря на языке несколько специальном и не весьма распространённом в интеллигентском мире, (Л.9) это был лейкоцит. И он был как-то так заброшен в кровь спящего медведя, заснувшего зимней спячкой, с мозгами, заснувшими непробудно. Но в этом медведе, в этой утробе с заснувшими мозгами был жизненный центр, нерв, и этот жизненный нерв был Михаил Семёнов в обстановке нашей родной действительности. Всякий признак проявления внимания к этому лейкоциту, к Михаилу Семёнову, был каким-то кошмарным, белогорячным, небрежным жестом, предназначенным извести, уничтожить такого жалкого, ничтожного человека, как Михаил Семёнов. Это был настолько самоискрящийся, самосветящийся человек, что нет ему другого, более образного имени, как светляк. И вот в безумном бреде, в кошмарных рычаниях медведя, есть занесённый в историю один живой звук — Михаил Семёнов. В годину еврейских погромов он сумел найти меткие слова, краткую, но выразительную отповедь от имени интеллигентного передового духовенства молодого города Петербурга⁵. И под его отповедью, под отречением от этого кошмарного, бредового жеста подписались безусловно все, кто был с ним на многолюдном собрании, когда вырабатывалось письмо, отповедь передового молодого интеллигентного духовенства на то, что творится у нас. Правда, он сам был еврей, но он был совсем на другом полюсе от тех выкрестов (я употребляю это слово с подчёркиванием), которые делаются пожизненными, злобными, лютыми врагами тех, кто остался в еврействе верным своим отцам. Он не был из тех. Напротив, у него было органическое тяготение, всеискреннейшее желание раствориться до последней капли крови в быту русском. Он не делал это искусственно, это у него так получалось. Я как его товарищ по духовной академии за него и за всю свою родную академическую обстановку готов с гордостью сказать: среди академических будней сплошь и рядом звучат очень неприятные звуки и рычания. Это бывает под напором Бахуса в студенческих кружках. Я вспоминаю, что этот (Л.10) апокалипсический зверь нет-нет да и зарычит. Но раз тут был

Михаил Семёнов, никогда и нигде не было сказано обидного слова, что он еврей, потому что никто не чувствовал в нём этого еврея...

Председатель. П.С., Вы вашей экспрессией очень волнуете аудиторию. Вы говорите поспокойнее.

П.С. Аксёнов. Нет, я хочу сказать другое. Никто никогда не сказал ему слово упрёка. К чести и гордости академической атмосферы скажу, что она была совершенно чужда этому критерию. Также с гордостью я готов сказать, что недра, куда он погрузился, выйдя из Православной Церкви... Я в соприкосновениях моих со старообрядческим миром никогда не слышал обвинения по адресу его национальности, никогда. Из этого я делаю такой вывод. Как Церковь в своих недрах, в своём интеллигентном ядре, так и в недрах народных, в простом, тёмном народе не было ему укоризны. Он, Михаил Семёнов, своей жизнью среди нас, своей личностью совершенно уничтожил в себе то, что называется еврейским вопросом. Я с гордостью это подчёркиваю, что он совершенно уничтожил. В его лице был совершенно несуществующим этот вопрос. Это надо два-три раза подчеркнуть. Я останавливаюсь ещё на другой черте, на прямой заслуге Михаила Семёнова, раз он отошёл от жизни Я хочу сказать про его святая святых. Самым его сокровенным словом было слово «Голгофа». С этим словом у Михаила Семёнова связывалось целое мирозерцание. Сам он был под вечными ударами судьбы, но он был совершенно неуязвим по совершенно простой причине. Маленький человек, как я его помню, по внешнему облику, совершенно загнанный по своему социальному положению, он был с большой душой, и в этой большой душе были зияющие раны. Он страдал за язвы жизни, которые он умел иногда так рельефно формулировать. И язвы жизни делали его совершенно нечувствительным к тем мелким, ничтожным ударам по его сильной шкуре, которые он постоянно испытывал. Язвы жизни, я выражусь так, (Л.11) социально-политического уклада. Он болел чутьём. Он не осознал, мне так думается, он не встал на путь теоретического и тем более практического осуществления оздоровления жизни от язв, но он их чувствовал, он их в сердце своём носил. Он был новым человеком новой России и нового человечества. Он отводил свою душу в речах о Голгофе. Голгофу он понимал как излечение, оздоровление жизни в её социально-политическом укладе от тех язв, которыми она так заражена. Его сделавшиеся ходячими слова: «Как поле больных проказой, как грех земли прокаженной», эти слова очень жизненны. Он тут весь ушёл в созерцание проказ и язв жизни. Отво-

дя душу в мечтах о том, как бы, кто бы, когда бы и где бы взялся серьёзно за излечение и оздоровление жизни от язв её, Михаил Семёнов может и должен быть признан за вожака, голос которого ещё не собрал тех, к кому он относится. Я выразился, что он болел чутьём. Куда идти, что делать, чтобы излечить, оздоровить жизнь от тех язв проказы, которыми так запружена жизнь. Я вспоминаю эпизод, который был рассказан Каблуковым. Когда профессор Булгаков делал свой доклад, где он призывал духовенство сплотиться в боевую рать, Михаил Семёнов наэлектризованно заявил: «Я только что сдал в редакцию статью, совершенно такую же, как ваш доклад, С.Н., но когда я вслушался в ваш доклад, в речь свою, но сказанную другим человеком, мне стало страшно себя и я отрекаюсь от своих слов. Передо мной встал Христос, и я чувствую, что я не со Христом». Вот потому я и выражаюсь, что он болел чутьём. Он себя опрашивал, со Христом ли он. Говоря о прокажённой земле, говоря о светлом будущем человечества, веруя в это светлое будущее человечества мистически, молитвенно, Михаил Семёнов достойнейшим образом записал себя в достойные представители (Л.12) этого светлого будущего человечества. Я кончу свою краткую речь лишь простой формулировкой: «Михаил Семёнов — борец с проказами и с гнойностью земли — помер от гнояного заражения всего организма. Михаил Семёнов — вдохновеннейший пророк наших дней. Михаил Семёнов был крестоносцем и этим крестоносцем он завершил свою жизнь как подзаборный и бездомный бродяга нашей русской жизни».

Председатель. Нам сейчас было бы весьма желательно выслушать спокойное слово владыки Иннокентия, рукополагавшего покойного еп. Михаила. Но аудитория сейчас несколько утомлена и, может быть, желательно сделать перерыв. Тогда только на 10 минут, причём гг. действительных членов я просил бы не забыть подать свои баллотировочные листки.

(Перерыв)

Мы продолжим наше заседание, и слово сейчас будет принадлежать владыке Нижегородскому старообрядческому Иннокентию.

Вл. Иннокентий. До 1906 г. я архимандрит Михаил, профессора Петербургской духовной академии, знал только по его сочинениям и по газетным отзывам, и только в 1906 г. летом он приезжал в Н. Новгород, где читал две лекции: одну против Ренана, а другую о социализме⁶. На лекции о социализме присутствовал и я, так как лекция эта была публичная. После этого почти через год, в 1907 г. я получил от него письмо такого содержания: «Ваше преосвященство. Желал бы побеседо-

вать с Вами (читает) Архимандрит Михаил, бывший профессор С.-Петербургской духовной академии». Я ему на это ответил таким письмом: «Только сейчас возвратясь в Н. Новгород из дальней и продолжительной поездки, я получил Ваше письмо, в котором Вы осведомляетесь, можно ли видиться со мною в Н.Новгороде между 5 и 10 июня. Я очень жалел, что так несвоевременно получил Ваше письмо, но, если Вы теперь желаете видиться со мною, то я буду до 21-го в Нижнем, с 22-го по 29-е — в Москве, а с 30 июня до 1 сентября опять в Нижнем. Выбирайте любое время (Л.13) и место для свидания. Что же касается моего взгляда на наказание, наложенное на думских священников (Первой Думы), то об этом гораздо легче и удобнее поговорить лично, чем письменно, тем более, что не все обстоятельства этого дела известны мне, так как я не весьма тщательно следил за газетными известиями по этому делу (читает)». Никакого ответа на это я не получил, но 1 августа 1907 г. он прибыл ко мне в Н.Новгород и говорит, что желает присоединиться к старообрядчеству. Рассказал он мне свою биографию, откуда он родом. Оказывается, он симбирский мещанин, а не крестьянин, как ошибочно было здесь сказано, не еврей, а только сын бывшего еврея-кантиониста, которого взяли мальчиком в царствование императора Николая I. Он был профессором академии, но уволился по прошению, так как заявил себя принадлежащим к партии народных социалистов. Они его ставили кандидатом в первую Государственную Думу, и он сказал, что к ним принадлежит. Из-за этого ему приказали подать прошение об увольнении, и по прошению он был уволен из профессоров С.-Петербургской духовной академии. Я спросил его, почему он раньше не желал присоединиться к старообрядчеству. Он сказал, что считал старообрядцев более правыми, чем последователей господствующей Православной Церкви. Старообрядцы всегда страдали за свои убеждения, и их церковь преследовала всегда невинно и неправильно. Затем и обряды старообрядцев древнее господствующей церкви. Он говорил, что он всегда так относился к старообрядцам, когда был ещё студентом и до сего времени. Не присоединялся же я к старообрядцам потому, что надеялся, что господствующая церковь как-нибудь исправится. Но я увидел, что строй ее синодальный неправилен, неканоничен. Я всегда восставал против него, когда был ещё профессором, но теперь вижу, что исправления от церкви ждать невозможно. Чем дальше, тем больше она уходит от настоящего православия. Поэтому я и решил присоединиться к старообрядчеству. За мною (Л.14) последуют мно-

гие из интеллигенции и из простонародья. Но эти лица, которые пожелают присоединиться к старообрядчеству, желали бы, чтобы не все обряды нужно было им исполнять, чтобы им была предоставлена некоторая свобода. Я ответил, что это невозможно допустить. Он говорит, что все, кто желает присоединиться, согласны принять и старопечатные книги, и по ним служить, и двоеперстием креститься, но чтобы по другим обрядам не слишком строго взыскивать. Я говорю ему, что если вы хотите иметь свободу в обрядах, то лучше вам основать свою особую секту. Это будет логичнее. Вам следует поехать в Грецию, там на Афоне есть на покое некоторые епископы, и вы можете основать свою особую Церковь, полустарообрядческую, полуправославную. Но он сказал, что им нежелательно основывать свою особую Церковь, а желательно примкнуть к старообрядчеству. Чтобы не входить с ним в полемику, я говорю, что этот вопрос я не могу решить одиночно, а его может решить только собор епископов. Я вперед знал, что собор не согласится на уступки, которых он требовал, но посоветовал все-таки ему поговорить с владыками Арсением⁷ и Иоанном⁸: если они согласятся, то и собор согласится с ними. Затем я спросил его, когда он желает присоединиться. Он ответил, что не желал бы сейчас присоединиться, а отложить это на некоторое время, так как сейчас его назначили в Задонский монастырь. Официально это не наказание, но фактически это понижение. Официально раз он монах, то должен быть прикомандирован к какому-нибудь монастырю. Сейчас меня ссылают в Задонский монастырь. Если я теперь присоединюсь к старообрядчеству, то могут счесть это, что я присоединился к старообрядчеству не по убеждению, а избегая наказания. В Задонском монастыре мне придется побыть только месяца полтора-два, и после этого я присоединюсь к старообрядчеству. Я говорю ему: «Ладно». От меня он поехал в Задонский монастырь, затем месяца через два возвратился в Петроград и явился ко мне.

(Л.15) Здесь одним из ораторов было сказано, что будто бы его отлучили за самовольную отлучку из Задонского монастыря. Мне это не было известно, и я думаю, что это неверно. Об этом ни в газетах не писали, ни арх. Михаил не говорил мне. Но если бы он и был запрещен за то, что ушел из монастыря, я не придавал бы этому значения. Он в 20-х числах октября приехал в Н. Новгород с окончательным решением присоединиться к старообрядчеству. Тут еще кое о чем мы с ним побеседовали, и наконец я предложил ему написать прошение о желании присоединиться к старообрядчеству. У нас не принято обязательно

писать прошение о желании присоединиться, но от архимандрита Михаила как от человека ученого я потребовал этого. Написал он прошение. К сожалению, оно не сохранилось, так как затерялось, когда я был болен. Я в то время писал статейку в «Русские ведомости», она была помещена сокращенно, это было в 1907 г., а потом я заболел воспалением легких и прошение в это время затерялось. Смысл его был такой, что он всегда считал старообрядчество правильным и сейчас желает присоединиться к старообрядчеству. Я написал нижегородскому священнику Смирнову⁹ благословение, чтобы он присоединил арх. Михаила, и он его присоединил в установленном порядке. Арх. Михаил просил не разглашать этого до 8 ноября, дня архангела Михаила. Я понял, что это день его ангела и до того он не хочет разглашать. Он просил никому об этом не говорить, а 8 ноября я объявлю сам об этом во всех газетах, почему я присоединился к старообрядчеству. После этого он уехал, и это так бы и осталось в секрете, но открылся этот секрет по вине самого арх. Михаила. Когда он приезжал в Нижний, он останавливался не у меня, во избежание подозрений, а у священника, присоединившегося из господствующей церкви, некоего о. Гр. Карабиновича¹⁰. Михаил открыл ему, что он присоединился к старообрядчеству, и просил его держать это в секрете. Но (Л.16) о. Карабинович поехал в Москву по своему делу и там же разговорился с одним корреспондентом, сообщив такую сенсационную новость ему тоже по секрету. Но для корреспондента этот секрет был находкой, и он не мог утерпеть, чтобы не сообщить об этом в газетах. Он состоял сотрудником «Русских ведомостей» и написал там об этом¹¹. Оттуда это перешло в другие газеты, и пошла писать губерния и вся Россия. Шуму было много. Мне сначала сделал словесный запрос полицейский чин, верно ли, что я арх. Михаила присоединил, а потом потребовали и письменного показания и составили протокол. Я сказал, что присоединил его один священник моей епархии, не называя его имени, такого-то числа, и подписал протокол. Тогда чуть ли не на другой день Синод лишил арх. Михаила сана и исключил его из духовного звания. Но тут и со старообрядцами случилось недоразумение. В это время в Петрограде наши представители съездов поднесли благодарственный адрес одному из высших административных лиц, директору Департамента общих дел Арбузову, благодарность за закон об общинах 1906 г. Тогда всероссийский съезд постановил поднести всем адреса, министру внутренних дел, его товарищу Крыжановскому, и этому директору Департамента общих дел. Съезд был в августе 1907 г.,

в сентябре депутация поехала и поднесла адреса всем, кроме Арбузова, так как он был за границей. Когда он возвратился в конце октября, депутация опять приехала в Петроград, и обратилась к Арбузову с вопросом, когда можно ему поднести адрес. Как раз в это время пронеслось в газетах, что архимандрит Михаил, профессор духовной академии, присоединился к старообрядчеству. Поэтому Арбузов ответил депутации, что я от вас адреса не приму: вы отбили от православной церкви архимандрита Михаила. Те отказывались, говоря, что это дело духовенства, что мы не мешаемся в такие дела, мы здесь ни при чем, но Арбузов ответил: «Я знаю, что духовенство в ваших руках. Если бы вы приказали, оно (Л.17) бы этого не сделало». И одному из членов депутации он сказал: «В вашем доме было и присоединение». Тут они возмутились, шлют мне телеграмму: «Верно ли, что арх. Михаил присоединился к старообрядчеству?» Я отвечаю, что верно. Тогда меня телеграммой вызывают в Петроград, я отправился. Депутация всероссийского съезда напустилась на меня, зачем я присоединил. Я отвечаю, что это моя прямая обязанность: раз человек желает присоединиться, то я должен его присоединить. Мне говорят: «От нас адрес не принимают!» Я говорю: «Так поднесите его мне и арх. Михаилу. Мы примем». Так все дело обратилось в шутку, и тем дело и кончилось. Но с тех пор у меня со съездом дело разошлось, так как я был страшно возмущен этим, что мы обязаны светскую власть спрашивать, и кого она прикажет, того и присоединять, а кого прикажет — не присоединять. Тогда для чего же мы старообрядцы? Меня страшно возмущало такое вмешательство светской гражданской власти в духовные дела. Если господствующая Церковь их слушается, то за это она пользуется особыми правами и привилегиями, а мы страдали 200 лет и теперь будем слушать гражданскую власть ни за что ни про что. Я с тех пор с советом съездов разошелся. Дорогой я простудился, заболел, даже операцию мне делали, может быть, из-за этой поездки в Петроград. Но этим представители всероссийских съездов не ограничились. Они, чтобы задобриться перед Арбузовым и высшей администрацией, разослали по главным старообрядческим приходам и общинам протест против присоединения арх. Михаила. Проект протеста был таков: «Не веря в искренность убеждений архимандрита Михаила, мы протестуем против присоединения его к старообрядчеству». На этот вызов откликнулось две общины, одна прислала свой ответ в Петроград, а другая даже не по адресу. Кроме того представители всероссийских съездов (Л.18) написали протест в «Новом времени»¹² и в других га-

зетах. И старообрядцы получают предписание против присоединения арх. Михаила от совета съездов. Многие подумали, что тут угрожает какая-то опасность старообрядчеству, многие возмутились против арх. Михаила и прислали архиепископу Иоанну телеграмму такого содержания: «Зачем присоединили социалиста, безбожника и революционера архимандрита Михаила? Мы все отделимся, если будете таких принимать». Архиепископ не обращал внимания на отъезд арх. Михаила, а тут вдруг протест шлют. Он возмутился: «Что там владыка Иннокентий наделал? Беда грозит старообрядчеству». С этих пор и создается такое отрицательное отношение к арх. Михаилу у многих лиц. 25 июля 1908 г. был Собор и на этом соборе постановили расследовать дело арх. Михаила, исследовать его жизнь, так как многие просили поставить его в епископы. Но мы получили сведения, что архиепископ Иоанн заявляет, что ни за что не поставит его в епископы, каковы бы сведения ни были, так как к нему правительство относится неприязненно и многие старообрядцы. Меня это опять возмутило. Опять мы угождаем нашим противникам, которые нас 200 лет гнали, и будем делать в угоду им и вопреки нашей совести. Я и решил поставить его в епископы в виде протеста против подчинения нашей старообрядческой церкви воле наших двухсотлетних врагов. Канада была только предлогом. Я хотел его поставить на Финляндию. Но тут нашлось письмо из Канады, я привязался к этому случаю и поставил его в епископы с его согласия, в Канаду, но решил держать это в секрете. Поставил я его 22 ноября 1908 г. Средства для поездки в Канаду еп. Михаил решил добывать своим трудом. Я не буду говорить, как проектировалось, откуда он должен был их добывать, как он договорился с одним учреждением писать для заработка. Скажу только, что он поехал сначала на Ближний Восток, а потом доехал до Гавра, но дальше не поехал¹³. Решили мы держать все это в секрете и дер (Л.19) [Далее в тексте стенограммы, по всей видимости, пропущена в этом месте строка] епископа Михаила. Он писал из Киева одному симбирскому священнику письмо и подписался «епископ», но потом зачеркнул и написал «архимандрит». Тот, прочитав это, решил, что тут что-то неладно, что что-то держат в секрете, и написал одному казанскому священнику А.К.¹⁴ запрос, верно ли, что арх. Михаил поставлен в епископы. Тот написал об этом в Москву своему другу и приятелю, владыке Александру: «Я получил сведения, что секретно поставили арх. Михаила в епископы». Еп. Александр обратился к владыке Иоанну. Тот говорит: «Это, наверное, Иннокентий наделал. Поедем к

нему». Я в то время в Москве находился. Приезжают и говорят: «Я получил сведения, что архимандрит Михаил поставлен в епископы. Вы поставили его или нет?» Я отвечаю, что никогда не врал, и сейчас должен сказать, что поставил. Я думал, что он на меня разразится, но он совершенно хладнокровно отнесся и предложил это дело не разглашать. Но некоторые уже разгласили в газетах о том, что арх. Михаил поставлен в епископы. В это время приехала в Петроград депутация старообрядцев. Некто Новиков построил церковь, и вот депутация отправилась с благодарностью к высокопоставленным лицам, к министру и даже к государю. Когда приехали, в это время промелькнуло известие в газетах, что арх. Михаила поставили в епископы. И опять им нагоняй, никуда не принимают. Те опять возмутились: «Что это такое?! Только хотим наладить отношения с гражданской властью, а Иннокентий все нам ногу подставляет». Только возвратились из Петрограда, решили во что бы то ни стало Собор созвать, в газетах стали всячески травить и ругать, и созвал Собор владыка Иоанн 3 февраля, как раз на Сырной неделе. На этом Соборе за незаконное поставление во епископа осудили нас обоих к запрещению до следующего собора, который имел быть в августе, т.е. на 6 1/2 месяцев. Прошел этот срок, и нас обоих разрешили, но меня безусловно, а епископа Михаила (Л.20) условно, именно с тем, чтобы он в течение 3 месяцев изучил бы богослужение старообрядческое и отправился бы в епархию в Канаду, а если не отправится, то согласно 37-го правила св. Апостол будет запрещен от священнодействия. Но Михаил в Канаду не поехал и у старообрядцев не обучался, так как учителем ему был поставлен такой, который не понимал, как надо его учить. После этого на Соборе в 1910 г. его запретили к служению за то, что он не поехал в предназначенную ему епархию. После этого многие старообрядцы стали просить разрешения епископа Михаила, а другие, зная, как к нему относится правительство и что из-за него может нажить неприятности старообрядчество, решили унижить еп. Михаила и стали находить у него ересь. Была назначена комиссия специальная, чтобы найти у него ересь, но она большинством голосов не нашла у него ереси. После этого о. Григорий Карабинович написал доклад, где указывал на всевозможные ереси у еп. Михаила, под названием «Старообрядчество и паства». Этот доклад и был назначен для того, чтобы травить епископа Михаила. Потом была выпущена отдельная книжка, в которой тоже доказывалось существование у него ереси¹⁵. Одним словом, все силы были употреблены некоторыми для того, что-

бы сделать Михаила еретиком и унижить его в глазах старообрядцев. Все это делалось со стороны священника Карабиновича. Вот все, что я хотел сказать относительно присоединения архимандрита Михаила, а затем епископа. Из этого вы можете видеть, что, если епископ Михаил пострадал от старообрядчества и терпел разные несчастья, то лишь по вине того порядка, от которого он бежал, именно от соединения церкви с государством и от послушания всем приказаниям светской власти. Он от этого ядовитого газа бежал в наш нижний этаж, но и здесь не мог от него укрыться. Так что старообрядцы в страданиях епископа Михаила невиновны, а виновен тот (Л.21) порядок, который есть сейчас в России. И до тех пор не найдут покоя русские люди нигде, ни в старообрядчестве, ни в другом месте, пока будет существовать противоестественный союз церкви с государством. Что прикажут, то и делай, как скажут, так и делай. Прикажут присоединять, присоединяй, нет — нет. Но старообрядцы всегда относились благожелательно к епископу Михаилу. Ересь же за ним находил только священник господствующей церкви о. Карабинович. Мне не хотелось бы возражать П.С., но я думаю, что тяжелое впечатление произвела его речь и на меня, и на других, что он назвал епископа Михаила лишним человеком, подзаборным бродягой и т.д. и т.д. Это пусть останется на совести оратора. Я кончил.

Председатель. Не столько немилостив был к нам оратор, сколь ко времени. Посему да не будет это сочтено председательской жестокостью, если я укажу известные рамки для каждого оратора — 20 минут для каждого. Один оратор добровольно уходит.

Владыка Петроградский и Тверской Геронтий. Многие старообрядцы и нестарообрядцы недоумевают и смущаются немало (читает). Да будет ему вечная, добрая память! Аминь!¹⁶

Иеромонах Серапион¹⁷. Присутствуя первый раз в религиозно-философском обществе и входя первый раз на эту кафедру, я считаю, надеюсь, что здесь мне будет дана свобода слова. Здесь бросали хотя и небольшие, но все-таки камни в ту Церковь, официальную, так называемую господствующую, представителем которой я считаюсь. Поэтому если я брошу некоторые камешки не столько в старообрядческую Церковь, которую я со многими очень почитаю, сколько в тех людей, которые являются представителями интеллигенции, а представителем интеллигенции здесь главным образом явился С.П. Каблуков, то это будет вполне понятно. Теперь я перейду к очень краткому выяснению облика почившего старообрядческого епископа Михаила. Вскоре после его

смерти я посвятил ему (Л.22) статью под заглавием «Бросили ли камень?»¹⁸. Я послал ее в «Новое время», но так как я там весьма жестоко пробирал репортеров левых газет, вносящих в общественную жизнь массу шума и хаоса, то эта статья там не была принята. Тогда я ее поместил в «Петроградские ведомости», где она и была напечатана. Епископ Михаил, как я там писал, был далеко не мистического, а скорее рационалистического склада, как и Гр. Петров¹⁹. В доказательство этого я могу привести безусловно точные данные из той эпохи, когда он принимал монашество в православной церкви. Принимающие монашество должны пребывать в церкви 15 суток, почти ничего не вкушая. Правда, большей частью этот срок сокращается нашими духовными отцами и начальниками, но епископу старообрядческому Михаилу этот срок не был сокращен до тех размеров, до которых его сократил сам еп. Михаил. Он на второй день ушел из храма, не будучи в состоянии вынести одиночной жизни. Я привожу это в доказательство того, что епископ Михаил в смысле голодовой религиозности был человеком довольно безвкусным. Он религиозного голода во многих отношениях не понимал. Поэтому переход его в старообрядчество я считаю исключительно недоразумением. Я считаю это единственным, казавшимся ему спасительным, путем, дававшим ему возможность сохранить свой священный сан, в какой бы форме, через какую бы призму он ни преломлялся. Скорее, епископу Михаилу следовало бы, по совету епископа Иннокентия, образовать особую Церковь. Вот эта особая Церковь, действительно образованная из-за религиозного голода, вполне подходила бы к характеру почившего епископа. Что касается его чисто моральных качеств, о которых упоминал здесь С.П., например, о даре девства, то мне думается, что епископ Михаил не исповедовался у С.П., и поэтому об этом так открыто и безусловно категорически здесь говорить довольно странно. (Л.23) (Сильный шум, голоса: «Здесь это неуместно») Это здесь очень уместно, так как свобода слова, я надеюсь, в 20 веке есть, и здесь не должны существовать никакие предрассудки. Я нисколько не хочу винить епископа Михаила, я его не виню, а только говорю, что об этом не стоило упоминать. Он писал апологию Православной Церкви в почтенном возрасте, когда человек приходит уже к самосознанию, вырабатывает определенное мирозерцание. Он кончил духовную академию, высшее учебное заведение, и если оставался там, то это свидетельствует, что у него было слишком узкое религиозное и научное сознание, ибо всякому человеку, вникающему в смысл исторического процесса, очевидно, что

исторический процесс не исчерпывается нынешним моментом, не 10-20-100-летием. В этом историческом, духовном и государственном процессе были такие, которые бы епископа Михаила, на которые указывал владыка Иннокентий и к которым до некоторой степени примыкаю и я, о чем в некоторых органах печати и в своих изданных сочинениях я и указывал. Но в то же время, перейдя в старообрядчество, епископ Михаил писал апологию старообрядчества. Все это свидетельствует, что он, хотя безусловно искал правды, но эти искания были в нем далеко не глубоки, он был далеко не глубокий искатель святой правды. Такие лица, которые, ища правды, кончают так трагически-отрицательно, с моей точки зрения, ибо ни один из высокоталантливых и особенно святых людей не кончал сумасшествием, неспособностью держать свои нервы на привязи... (Шум. Голоса: «Достаточно! Довольно!») Я могу перейти к другому, но дайте мне свободу слова. Далее говорили о пути греховном. Это вполне верно отвечает действительности, что почивший епископ Михаил в сфере грехов указывал на то, что на эти греховные пути очень часто становятся представители официальные Православной Церкви. Но эти же самые исторические (Л.24) пути были проходимы не только после патриарха Никона, но и до патриарха Никона. И дикая преступная связь Православной Церкви с государством, на которую указал епископ Иннокентий, существовала и до Никона. И тот боярско-византийский стиль, которым характеризуется теперешнее епископство, был всегда присущ Православной Церкви и старых времен. Те святые, которых чтут и старообрядцы, например, Иоанн Златоуст, входили точно так же в тот боярский стиль, за исключением тех случаев, когда они были в гонении. А святитель Иоанн Златоуст был 4 или 5 раз в гонении, но их всегда с Божьей помощью претерпевал. Все-таки в связи с тем, что в данную минуту вызвало некоторый протест со стороны некоторых слушателей, я хочу сказать, что меня всегда поражало и поражает то странное отношение к церковным вопросам со стороны интеллигенции, которое постоянно встречается в печати, в обществе, в разговорах. В доказательство того, что я настроение интеллигенции понимаю и прочувствовал его до корня, я могу сказать, что сам я не из духовных, а из светских, учился в светском учебном заведении, сначала в среднем, а потом в высшем, затем перешел в духовную академию. Поэтому я понимаю это настроение, и та стадия, на которой находится большая часть интеллигенции, очень понятна мне. Поэтому ввести меня в смущение разные нарекания и отрицательное ко мне отношение

не могут, так как этот путь сектантства, протестантства и толстовства я сам пережил. И прежде всего я, как сам интеллигент, от интеллигенции хотел бы элементарного приличия. Так всегда я говорю в храмах, и это элементарное приличие должно быть осуществлено. Это я говорю только по поводу. Я хочу перейти далее, хочу перейти к философской оценке известных мировоззрений.

(Л.25) Председатель. Я хочу сказать, что я о. Серапиону писал частную записочку, давая добрый совет не вступать в полемику, а сказать положительно об епископе Михаиле. Я нахожу, что раз сегодня заседание посвящено памяти епископа Михаила, то кто бы о нём ни говорил, сейчас не место пускаться в полемику. Вы сами виноваты, что аудитория так всполошилась.

Арх. Серапион. Я не могу говорить одни положительные черты.

Голоса. Тогда не надо говорить совсем. Сегодня торжественное заседание в память епископа Михаила.

Арх. Серапион. Это учёное общество, а не только религиозное. Это не в церкви.

Председатель. Вы не состязайтесь, так как действительно это заседание, посвящённое памяти епископа Михаила, и в данном случае исключает себя из типа чисто академического и чисто учёного. Так что тут вопрос о такте, я не знаю, может быть, больше обращён против вас. Для вас был дурным примером П.С. Аксёнов, который взял нехороший тон. Приходится задним числом осуждать его, так как ораторы вызывают это своей нетактичностью.

Арх. Серапион. Тон этот взяли все ораторы. Я всегда в своих речах преследую истину. Если обществу религиозно-философскому я не угоден...

Председатель. Вы обвиняете нас, что мы ищем лжи, а Вас упрекают только в нетактичности. Истина и такт — две вещи различные.

Арх. Серапион. Старообрядческий владыка Иннокентий подтвердил тот факт, что он посвятил епископа Михаила единолично (шум). Я хочу (шум). Тогда я решительно ничего не могу сказать и считаю это нарушением свободы слова.

Голос. Разрешите православному человеку сказать об епископе Михаиле.

Председатель. Вы немного займёте времени? Только просим без полемики, так как сегодня это не годится.

Голос. Пять минут. Как я знаю, так и скажу. Я могу вам сказать про епископа Михаила, так как я (Л.26) его знал. Я узнал его в обществе «Маяк». Есть такое общество в Петрограде, где молодые люди собираются и нрав-

ственно воспитываются. Я сам был членом и епископ Михаил там однажды вёл беседу. Мы к нему сначала с подозрением отнеслись. У нас был один день в неделю, избранный для религиозно-нравственных собеседований, когда разбирали Евангелие. Во время одной из бесед епископ Михаил сказал, говоря вообще о Церкви, что он с господствующей Церковью не согласен, что с синодскими указаниями он не может смириться, и долго ли, коротко ли он борется, но уйдёт когда-нибудь и скорее присоединится к бело[криницкой] Церкви. Мы тогда о ней ничего не слышали. Это было в 1904—05 гг. Затем начались разные волнения. Я не буду много распространяться, но, по-моему, епископ Михаил был самым чистейшим христианином, страдавший за человечество. Скажут: епископ Михаил с ума сошёл. Нет, его покорило от жизни, он заболел психическим расстройством и погиб случайно. Ведь вы посмотрите, надо иметь железные нервы теперь. Посмотрите на эти несчастные хвосты: дети с материями примерзают ноги, и жалостливый человек действительно, если это увидит, перенести не может. Он всегда в своих беседах говорил о своей любви к человечеству и, по-моему, его обвинять не в чем. Он говорил, что он православный, но не может оставаться в этой церкви и должен уйти. Потом, например Я страшно волнуюсь: я не люблю ... неправды. На епископе Михаиле оправдалось то изречение, что «человек, Богом любимый, людьми злыми гонимый».

Председатель. Просит разрешения вторично сказать в разъяснение своих тезисов С.П. Каблуков.

Каблуков. Представитель господствующей церкви о. Серапион, воспитывавшийся в Фёдоровской гимназии, но и оттуда удалённый, в своём возражении сделал очень странный вывод по поводу некоторых моих слов. Я, (Л.27) придерживаясь той мысли, что наше заседание торжественное, посвящённое памяти человека усопшего, не считаю возможным принципиально вступать в полемику с ним, теперь особенно, когда он отсутствует, и приводить какие-нибудь фактические данные в подтверждение своих утверждений, но я беру это на свою совесть и их отстаиваю.

Председатель. Слово принадлежит И.И. Захарову²⁰, известному старообрядческому деятелю, который хочет в своём слове охарактеризовать покойного о. Михаила, работавшего на пользу старообрядчества.

И.И. Захаров. Завтра, 5 декабря, исполнится 40 дней с того дня, когда в лечебнице московского старообрядческого Рогожского кладбища (читает).

Председатель. Может быть, ещё кому-

нибудь угодно, но только коротко, что-нибудь сообщить или сказать?

О. Пав. Раевский²¹. Слушая сегодня ораторов, выступивших со словом, посвящённым памяти лица, которое очень много пострадало в этой своей земной жизни, я чувствую некоторую неудовлетворенность после всего того, что я выслушал. Я должен заметить, что большинство ораторов сказали не слово памяти почившего, а невольно слышалось, чувствовалось и виделось что-то другое, что относится к области полемики, или, по крайней мере, говорилось то, что давало случай многим и многим или некоторым, это все равно, выступать в роли полемистов. Вот мне, не думавшему сегодня выступать на этой кафедре, хочется сказать только два слова памяти почившего. Почивший, как было тут замечено и как это всем известно, много говорил и писал о Голгофе, и жизнь его была полна Голгофы. Он говорил, выясняя эту ужасную Голгофу, которая была почти две тысячи лет тому назад: «Вот смотрите, до чего люди дошли, почему Христос Спаситель был распят! Он был распят, потому что зла много в людях и неправды. Если бы не было в людях неправды, они не распяли бы Богочеловека — Христа». Это воспоминание, маленькое, незначительное или, может быть, значительное из жизни почившего (Л.28) мне хочется в настоящую минуту, посвящая свое краткое слово памяти почившего, припомнить аудитории. Голгофы было много в жизни почившего. Вся жизнь его была Голгофа. А отчего? От того, что люди злы, от того, что в людях много неправды. Вот почему люди страдают, вот почему до сих пор в людях есть Голгофа, вот почему среди людей воздвигаются кресты. Пусть же правда сияет в лучах своей небесной красоты, пусть люди о ней больше всего заботятся. Если с такой мыслью, с таким настроением мы выйдем из этого собрания, значит, мы не напрасно побывали на собрании, посвященном памяти почившего. А так как нет ни одного человека без скверны, хотя бы был один день жития его на земле, то сегодня вечером каждый, отходя ко сну, кто в Бога верит и кто верит в бессмертие, помяни имя почившего и помолись Господу Богу от души, да упокоит его Господь и простит ему всякие согрешения, вольные и невольные.

С.А. Лухарева²². Знакомство моё с покойным архимандритом и епископом Михаилом довольно долгое. Первая наша встреча была, когда он читал публичные лекции, о которых уже было упомянуто, в Соляном Городке и во многих других местах Петрограда. И я скажу прежде всего от лица интеллигенции, от лица той молодёжи, которая тогда толпилась вокруг кафедры покойного епископа Михаила. Дей-

ствительно, можно подчеркнуть во всех его речах искреннейшую любовь ко Христу и стремление привлечь всех ко Христу. Это была отличительная черта его и всех его бесед, всех его лекций. Я тоже присоединяюсь к слову многих, которые подчёркивали его любовь к человечеству, вообще его скорбь «о малых сих» и о всех скорбящих, которые могли только встретиться на его жизненном пути. Я помню, насколько были разнообразны эти лекции. Говорил он в пользу приютов детских, говорил он в пользу разных учреждений, наконец, прямо в защиту церкви, но больше (Л.29) всего и чаще всего в защиту Самого Иисуса²³ Христа, в защиту тех евангельских лилий²⁴, о которых он говорил с такой любовью и красноречием. В искренности его не может быть сомнения. И если здесь был представитель синодальной Церкви, который находил, что арх. Михаил перешёл в старообрядчество для того, чтобы защитить свой сан или ещё по каким-нибудь другим соображениям, то разрешите мне по совести сказать, что перешёл он в старообрядчество действительно по убеждению. О любви его к Церкви и к миру я могу сказать не как частное лицо, но прямо как человек причастный и член католической церкви. В то время, когда я его знала, он часто бывал в тесных кругах, идея которых была сближение православия с католичеством или вообще идея вселенской церкви. Тут он выступал часто не как полемист, но как связующее звено. Если он сам не перешёл в католичество, а перешёл в другую форму, в Церковь старообрядческую, то, конечно, у него были на это особенные причины. Не перешёл он в католичество, может быть, даже потому только, что мало был с ним знаком и потому что многие стороны католичества казались лично ему противоречащими идее Христовой. Так что из этого факта можно только вывести то заключение, что это был человек безусловно искренний и безграничной любви ко Христу, человек с церковной идеей. Вот, мне кажется, три слова, которыми можно справедливо охарактеризовать светлую личность покойного епископа Михаила.

Т.И. Семяцкий²⁵. «Святителю отче Михаиле, моли Бога о нас», — было сказано с этой кафедры. Я повторяю эти слова. Смущаюсь я только в одном: не знаю, скорбеть ли мне и плакать вместе с другими о преждевременной, если можно так выразиться, гибели, такой трагической смерти великого человека русской земли, святителя, или же радоваться тому, что он стал в ряду с нашими великими иерархами и святителями, как Иоанн Златоуст, который уже после смерти был возвращён (Л.30) на свою кафедру, или как митрополит Филипп и многие другие. Много уже сказано в его по-

хвалу, и я не имею много чего прибавить к тому, что уже сказано с этой кафедры. Но всё-таки высказываю, что крайне больно, что люди великие, святители, подобно владыке Михаилу, почему-то оцениваются уже после смерти. Как будто все их забывают, не видят и только вспоминают уже после. По всей вероятности, это происходит в силу слов Спасителя, который «пришедши в мир, не был миром познан», и также его преследователи в мире не знают и не понимают. Я, в свою очередь, был немного знаком с владыкой Михаилом, бывал у него в Белом Острове, встречался с ним в редакции «Современного слова». И какое-то чувство заставляло меня его любить. Я скорбел, что он как-то заброшен, бедствует, влачит своё существование. Но затем Господь увенчал его хотя и трагической, неприятной для нашего воспоминания смертью, но смертью великого апостола и праведника. Поэтому с этого времени я не только буду молиться о нём, но буду призывать его, как было здесь сказано: «Святителю отче Михаиле, моли Бога о нас!»

Председатель. Больше никому не угодно сказать? Позвольте тогда мне в заключение словом воспользоваться. Чисто количественное явление, преобладание речей старообрядцев, оно оставляет несколько одностороннее впечатление в смысле характеристики покойного епископа. Конечно, он переложился в старообрядчество, но, как показали добровольные почитатели его из лагеря православных и католиков, он не вписался в границы этого старообрядчества. А если бы у нас было иное отношение к нам наших протестантов и они не жили бы так изолированно, то, читая сочинения епископа Михаила и зная его лично, они также сказали бы о нём доброе слово. И по его писаниям, несомненно, христиане всех толков России заключат о нём, как о живом христианине. Этот тип живого христианина делает епископа Михаила гораздо более широким и разносторонним, (Л.31) чем это могло себе представить наше собрание. Он выходит из рамок не только старообрядчества, не только православия, но не вмещается ни в какие рамки, хотя бы и католичества, не вмещается в рамки, быть может, ни одного из существующих вероисповеданий. Он перешёл в одно из вероисповеданий, и некоторым кажется, что в этом есть что-то отрицательное, что этим путём он хотел сохранить свой сан. Но это не было сохранением казённого оклада. Человеку, получившему такой сан, потерять его, быть может, гораздо тяжелее, чем королю потерять корону. Это отречение было не из желания иметь перевес в жизни, а с тем пафосом и религиозным пылом, с каким этот юноша вступил на тяжёлый путь монашества, иерархичес-

кого служения официальной церкви. Это желание сделало в нём печать священного, воистину неизгладимую. Как бы он потом, благодаря своему разбитому, нервному, торопливому, неустойчивому, неуступчивому, неясному и как бы неопределённому характеру как будто нискидал с себя все ризы, но, очевидно, оставался в душе верующим церковником и в частности священником. Возлюбив этот сан, ни один его носитель с лёгкостью его не покинет и предпочтёт быть в другом католическом иерархическом вероисповедании только для сохранения сана. И это не есть что-то отрицательное. Но я думаю, что у покойного епископа было и простое бесспорное убеждение, что старообрядческая церковь есть нормальная церковь, одна из существующих католических церквей, и при том ближайшая, роднейшая, народная, независимая от государства. Это путь лёгкий, по линии наименьшего сопротивления. Это не есть переход, а как бы оставление в сущем сани. Не то было трагедией, что он принял внутренние муки и путь, который самому мученику Михаилу был неясен, и что его житие вышло из этих культурных, удобных, привилегированных рамок иерарха официального, князя церкви господствующей. (Л.32) Трагедию его составляло то, что он взял в своё сердце эту Голгофу. Это наши добрые ораторы понимали в смысле простейшего христианства и простой евангельской сердобольности к грешному, страдающему миру. Этот образ присущ пониманию всякого голгофца, всякого, носящего в себе муки о мире, страдающего от человеческого растления, где бы он ни был, в каком угодно вероисповедании и в каком бы веке мы его ни откопали. Ибо искатели реального воплощения правды Христовой в мире и обществе были, есть и будут. Но не все с такой яркостью сознавали то, что это голгофство и вопросы, которые его окружают, не могут быть вмещены ни одним из существующих исповеданий. Хотя опять-таки здесь любящие своё вероисповедание старообрядцы истолковали слово православного члена этого собрания в том смысле, что епископ Михаил, говоря о своём выходе из духовного ведомства, думал о выходе в старообрядчество, они истолковали это беспечно. Это слово не имело ещё положительного содержания. Это воздыхание Михаила о том, что он хотел бы уйти, есть ни что иное, как только воздыхание отрицательное. Куда бы он ни ушёл, это есть только временное облегчение. Старообрядчество осчастливило его, несмотря на все его нехорошие особенности, тем, что сохранило этот сан и право приобщаться из собственных рук. Но это было только облегчение раны епископа Михаила, но сознание по-

койного отца Михаила было шире всех существующих вероисповеданий. И та язва голгофская, которую ярко чувствовал он, может быть, благодаря своему наследственному израильскому темпераменту, ибо нет ничего ярче, как право (правда)²⁶ пророческое у евреев, а он был лишён этого права насильем со стороны власти имущих. Это право пророческое Израиля он впитал в своём темпераменте, он впитал в себе, как идею национальную, кровно (Л.33) близкую, и, несомненно, передал её в темперамент, в голгофскую муку христианина Михаила. Но эта передача муки есть истинное оплодотворение христианского самосознания. Я слышал от одного мудрого еврея, что многие вопросы, поднимаемые новым христианским сознанием, в частности, вопрос о социальной правде на земле, вопрос о преодолении самой Голгофы есть специально израильская традиция. Епископ Михаил так сознавал остроту трагедии христианской Церкви, как трагедию Церкви, не исполняющей своего голгофского призвания, не борющейся активно с растлением социальным, с растлением душ и сердец во всех формах, мучился, метался, но не находил, не знал, где всё это найти. Он не виноват, что не нашёл себе покоя, кроме этого вечного, в котором успокаиваются все труждающиеся и обременённые. Мы, сочувствуя ему, любя, следя за его муками, не могли дать ему никакого утешения, ибо Голгофа наша безысходно томит нас всех. И мы не упокаиваемся такими переменами, как перемена церкви, зависящей от государства, в независимую. Это только маленький пластырь, не успокаивающий общей христианской совести вселенской. Эта совесть томится и ищет найти правду на земле не только путём отрицательным — избавлением от синодского режима, от самодержавия и от засилия тёмных сил, а найти эту правду в положительном творчестве, о чём иногда до педантичности, до пророческой страсти ясно говорил сам Михаил. Так он говорил на поминках по Л.Н. Толстом²⁷. Но в этой муке, мы должны сознаться, мы все пребываем. Такого союза, очага, мы ему предложить не могли. И он нашёл это помещение в существующем вероисповедании, в Церкви старого обряда. И в том, что мы его не согрели, хотя любили слабой, бездейственной любовью, есть наш грех и слабость. Может быть, этот грех послужит нам к тому, чтобы впредь не только эта идея Голгофы, но и такие голгофские странники и мученики, собравшись воедино, принесли плод сторицею.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Товарищ председателя религиозно-фило-

софского общества. С самого начала деятельности общества был знаком с архимандритом, впоследствии епископом Михаилом. О выступлении Каблукова писала газета «День». Статью из газеты перепечатал журнал «Слово церкви» (1916. №52. С.1036). «Об еп. Михаиле как бывшем деятеле общества в эпоху 1903–1905 гг. и говорил С.П. Каблуков. Он говорил о его исканиях правды Божией, всегда искренних и неутомимых, о его проникновенности идеей Царства Божия, преобразующего как внутри, так и внешне человеческую жизнь. Преклоняясь пред светлым душевным обликом почившего и его страдальческой кончиной, оратор выразил своё настроение в завершительном патетическом возгласе: „Святителю отче Михаиле, моли Бога о нас“».

2. Известный публицист С.П. Мельгунов, пришедший работать в «Русское слово», отзывался об А.П. Лукине (может быть, несколько предвзято): «Другой из пайщиков, бывших в наличии, А.П. Лукин был уже рамоли (страдающий старческим слабоумием. — *Ред.*), способный писать иногда ещё только свои фельетонные обзоры под псевдонимами „Скромный наблюдатель“» (Мельгунов С.П. Воспоминания и дневники. М., 2003. С.125). Тем не менее, именно этот человек, по сути дела, отыскал епископа Михаила в больнице.

3. Имеется в виду архиепископ Мелетий (Картушин) Московский и всея Руси. В стенограмме неточность.

4. Ошибка; имеется в виду известный старообрядческий деятель епископ Александр (Богаденков). Алексей (Алексий) — его мирское имя.

5. Имеется в виду брошюра епископа Михаила (в то время — архимандрита) «Христос и варфоломеевские ночи (Еврейские погромы)» (СПб., 1906) и статья «Собратьям-пастырям всех вероисповеданий, кому дороги заветы Христа, о страшных событиях наших дней».

6. Ренану посвящена работа архимандрита Михаила «Евангелие мещан. Ренан и его Иисус» (СПб., 1906), взглядам и пониманию социализма — «Как я стал народным социалистом» (М., 1907), «Христианство и социал-демократия» (СПб., 1906), «Вифлиемская звезда. О христианстве, его задаче, социализме и будущем» (СПб., 1906). «Народный социализм он понимал религиозно, вкладывая в него христианский смысл, твёрдо веря во внутреннюю связь религиозного и материального освобождения России», — писал после смерти епископа Михаила Д.В. Философов.

7. Арсений (Швецов) — епископ Уральский — известный старообрядческий деятель и апологет.

8. Иоанн (Картушин) — архиепископ Московский и всея Руси в то время.

9. Ошибка; имеется в виду о. Григорий Спирин – старообрядческий священник из Нижнего Новгорода, впоследствии – епископ Гурий Нижегородский и Костромской.

10. О. Григорий Карабинович – старообрядческий священник, присоединившийся от господствующей церкви. Стал организатором травли епископа Михаила, взгляды которого казались ему «ересью». В 1914 г. выпустил книгу «Собрание статей по делу епископа Михаила Канадского», направленную против владыки. В 1915 г. журнал «Старообрядческая мысль» в нескольких номерах опубликовал «Ответ о. Карабиновичу». «Ответ...» епископа Михаила в том же году был издан отдельной брошюрой. Как явствует из заглавия, в этой работе епископ Михаил давал ответ на возводимые против него обвинения.

11. В «Русских ведомостях» за №258 от 10 ноября 1907 г. была помещена анонимная статья «Старообрядцы и архим. Михаил» (С.3). Автор рассказал, кроме факта присоединения архимандрита Михаила к старообрядчеству, эпизод преподнесения благодарственного адреса Арбузову известным нижегородским предпринимателем-старообрядцем Д.В. Сироткиным, начётчиками Бриллиантовым и Мельниковым.

12. В «Новом времени» за №11371 от 7 ноября 1907 г. была помещена под псевдонимом «Г.» язвительная заметка об архимандрите Михаиле и его присоединении (С.8). Она называлась «Старообрядцы и архим. Михаил». Несколько дней спустя статья с таким же названием появилась в «Русских ведомостях». «Мы, впрочем, и не думаем, чтобы архим. Михаил долго „усидел“ в старообрядчестве. Лиха беда – начало, разохотившись и войдя во вкус, эта заблудшая овца православной церкви ещё не раз будет перескакивать из стада в стадо», – язвил и ошибался автор. Ссылаясь на другие газеты, он старался пророчествовать: «архим. Михаил не получит никакой епископской кафедры в одной из старообрядческих епархий. Можно с уверенностью утверждать, что Михаил не только не будет старообрядческим архиереем, да ещё с кафедрой, но и вообще архим. Михаил не будет иметь в старообрядчестве никакого значения и веса». В статье говорилось также о неоднозначном восприятии в старообрядческой среде факта присоединения архимандрита Михаила. Вряд ли кто-то из депутатов, подносивших благодарственный адрес Арбузову, мог иметь отношение к этому «протесту».

13. Епископ Михаил получил известие, что, во-первых, пастырская деятельность в Канаде не требуется и, во-вторых, был вынужден вернуться из-за нехватки средств.

14. О. Алексей Калягин – авторитетный старообрядческий священник из Казани.

15. «Собрание статей по делу епископа Михаила Канадского».

16. Речь епископа Геронтия была опубликована в «Слове Церкви» (№52 за 1916 г.). Автор заметки, посвящённой заседанию религиозно-философского общества, перепечатанной в том же номере из газеты «День», резюмировал: «Он (епископ Геронтий. – В.Б.) поставил ребром два основных вопроса: был ли искренен переход о. Михаила в старообрядческую Церковь и почему он в старообрядчестве не священнодействовал? На первый вопрос епископ Геронтий на основании имеющихся у него данных отвечает категорически утвердительно, тем выражая убеждение своих собратий. На второй он даёт любопытное разъяснение, что еп. Михаил сам ничего не имел против наложенного на него запрещения, считая его правильным. Признавая себя неспособным к управлению епархией, по нервности избегая вообще служения в храме и желая предаться любимой литературной деятельности, еп. Михаил не находил другого выхода из создавшегося для старообрядцев положения, как запретить его, и сам написал формулу запрещения, принятую на соборе».

17. Церковный публицист, апологет господствующей церкви.

18. В стенограмме неточность. Статья иеромонаха Серапиона называлась «Бросим ли камень?». Опубликована она была в «Петроградских ведомостях» в №230 от 18 ноября 1916 г. (С.1–2). Автор предостерегает читателей осуждать за что-либо епископа Михаила «прежде Господа Бога». Вместе с тем, оговариваясь, что не осуждает за уход из официальной синодской Церкви, иеромонах Серапион укоряет епископа Михаила за присоединение к старообрядчеству. Отмечает близость, на его взгляд, к «безусловному рационалисту Г.С. Петрову», совершенно «чуждому мистики». «Лучше бы было профессору перейти в протестантство: роль пастора к нему бы более подошла, как равно и к Г. Петрову», – полагал иеромонах Серапион. В целом эта достаточно субъективная статья носит сочувственный характер по отношению к покойному владыке. Своё выступление на заседании религиозно-философского общества иеромонах Серапион выстроил в духе этой статьи.

19. Г.С. Петров – знакомый епископа Михаила по духовной академии, публицист. Сотрудничал в либеральной газете «Русское слово». За публицистическую деятельность (статьи о политике) в январе 1908 г. был лишён сана. В.В. Розанов отзывался о Г. Петрове: «Раз видел в прихожей, как он снял наперсный крест: как каторжник сбрасывает цепи. Не – индифферентизм, а вражда и пренебрежение. Раз он проговорился мне: „Я (в сочинениях) – бала-

болка“. Я промолчал, но был поражён: неужели он видит?! Тайна его успеха лежала в чарующем тембре голоса, одновременно властительного, великолепного и что-то шепчущего вот лично вам. [...] Такого честолюбия я ни в ком не видел: Александр Македонский со средствами Мазини». Сравнение епископа Михаила с Г. Петровым, таким образом, было со стороны иеромонаха Серапиона лишней провокацией для собравшейся в зале публики.

20. И.И. Захаров — старообрядческий публицист, автор книги «Мысли старообрядца в смутную годину». Выступал в старообрядческой периодике. Участник Всероссийских съездов старообрядцев.

21. Петроградский священник. В 1914 г. выступил против исключения В.В. Розанова из религиозно-философского общества.

22. Представительница католической церкви, что, собственно, видно из выступления.

23. Так в оригинальном тексте стенограммы.

24. Выступающая отсылает слушателей к

книге епископа Михаила (тогда — архимандрита) «Церковь и евангельские лилии» (СПб., 1903).

25. Петроградский католический священник.

26. Так в тексте.

27. Имеется в виду одно из заседаний религиозно-философского общества, посвящённое памяти Льва Толстого. Епископ Михаил выступал с речью на нём. Газета «Русское слово» в 1910 г. сообщала об этом заседании и о выступлении епископа Михаила: «Не могу выразить вызванного во мне смертью Толстого иначе, как в молитве, — говорит оратор (епископ Михаил. — *Ред.*), — и произносит своеобразную молитву, составленную им: „Отче наш“ и 17-я глава Евангелия от Иоанна, которую так любил Лев Николаевич.

Присутствующие, растроганные глубоко почувствованной молитвой, пропели „Вечную память“. Многие плакали. Момент был исключительной красоты и подъёма». См.: Религиозно-философское общество — Л.Н. Толстому // Русское слово. 1910. №265. 17 (30) ноября. С.4.

* * *

Стенограмма вечера памяти епископа Михаила, состоявшегося в Духовном училище РПСЦ 2 ноября 2006 г.

Участники

Корнилий (Титов) — Митрополит Московский и всея Руси Русской Православной Старообрядческой Церкви.

Антонов Александр — руководитель информационно-издательского отдела митрополии РПСЦ, редактор журнала «Церковь»

Боченков Виктор — зав. Архивом митрополии РПСЦ

Вургафт Сергей — историк, один из авторов книги «Старообрядчество: лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря» (М., 1996)

о. Андрей Марченко — священник Русской Древлеправославной Церкви (РДЦ)

Муравьёв Алексей — историк, завуч Духовного училища митрополии РПСЦ

о. Александр Панкратов — настоятель храма РПСЦ в Новгороде

Чистяков Глеб — редактор информационно-издательского отдела митрополии РПСЦ

Митрополит Корнилий. Наш вечер посвящен 90-летию со дня ухода из жизни владыки Михаила. Это действительно выдающаяся личность. 27 октября мы были на архиерейском кладбище, литию помолились за упокойную — в его память и в продолжение той традиции, что существовала ранее, отдавая долг светлой личности владыки. Однажды здесь на Рогожском (еще при владыке Алимпии) я зашел к одной нашей сотруднице, Матроне Яковлев-

не, и застал ее за чтением книги епископа Михаила «Гигиена духа христианина». «Я тебе очень советую, — сказала она. — Хочу подарить тебе ее на память, ты духовно обогатишься». А книга, чувствуется, зачитанная, пометки, закладки... Два, казалось бы несочетаемых мира: простая женщина-старообрядка и профессор, это очень о многом говорит. У епископа Михаила был дар находить слова, проникающие в сердце и душу всех — и тех, кого в



Епископ Михаил (Семёнов) Канадский

свое время он воспитывал в Петербургской духовной академии, и тех простых людей, как Матрона Яковлевна. Это великий дар от Бога... Мы хотим поговорить о пути владыки — пути богослова, апостола XX в., как его называли, ярчайшей личности, подвижника, романтика, которого не поняли, недооценили в среде синодальной Церкви. Придя к нам, он тоже не был до конца понят, что было большой духовной травмой для него на фоне того, что происходило тогда в России, при его не очень крепком здоровье. Любовь к Церкви, к простым людям, к слову Божию, к истине, к христианскому духу давали, я думаю, ему силы для совершения духовных подвигов. Придя к нам, он говорил: «Когда я был еще студентом, я уже любил вас как братьев (это обращается он, никонианин, к нам, старообрядцам), мне были дороги, близки ваши страдания, душа моя стремилась обнять вас. И вот я пришел к вам. Примите же меня как брата». Для меня были открытием слова Зинаиды Гиппиус, человека той предреволюционной культуры, серебряного богемного века, о его кончине: «Это был примечательный человек. Русский еврей, православный архимандрит, казанский духовный профессор, старообрядческий епископ, прогрессивный журналист, судимый и гонимый, интеллигент, ссылаемый и скрывающийся за границей, аскет, отдающий всякому всякую копейку, пророк нового христианства, бурный,



**Первая страница журнала
«Старообрядческая мысль»
за февраль 1910 г. с одной из ключевых
статей епископа Михаила «Прошлое и
современные задачи старообрядчества»**

жертвенный, как дитя беспомощный, хилый, маленький, нервно возбужденный, беспорядочно быстрый в движениях, иногда рассеянный, заросший черной круглой бородой, совершенно лысый. Он был не стар, ему было тогда сорок два года. Говорил он скоро, руки у него дрожали, всегда что-то перебирал. В 1908—1909 году он бывал у нас уже в кафтане старообрядческого епископа, уже после смелых и горячих обвинений православной церкви. Его „Я обвиняю“ многим из нас памятно. Отсюда берут начало его поразительные попытки создать новую церковь голгофского христианства. С внешней стороны это была демократизация идей церкви, причем весьма важно: отрицающая сектантство. Путаность и детская порывистость Михаила удерживала нас от близкого общения. Но великого уважения достойная память мятежного и бедного пророка. Его жертвенность была той ценностью, которой так мало в мире».

Александр Антонов. Спаси Христос, владыко святые, за вашу такую взволнованную речь. Глеб Чистяков подготовил краткую биографию епископа Михаила, просим.

Глеб Чистяков. Павел Семёнов родился в 1873 г. в г. Симбирске, в семье господству-

ющего вероисповедания. В 1889–1895 гг. он учится в Симбирской духовной семинарии. Интерес к Старой Вере юный Павел стал проявлять с самых первых лет своего обучения. Преподаватель семинарии С.И. Введенский, занимавший в ту пору противораскольничью кафедру, практиковал диспуты семинаристов по проблеме раскола как между собой, так и с приезжавшими на ярмарку староверческими начётчиками. Студент Павел Семёнов всегда становился в положение стороны, защищавшей старообрядчество. Один из новообрядческих авторов, И.Я. Яковлев, так характеризует этот период жизни будущего епископа: «Изучение раскольничьих источников заставило Семёнова углубиться в спорные вопросы, возникавшие между православными и раскольниками на почве никоновских поправок в книгах, толкований отдельных мест Священного писания, обрядов и т.п. Юноша всё более и более убеждался в том, что во многом раскольники правы. Это расшатывало в нём веру в устои православной церкви, склоняло к расколу, в который он потом и перешёл убеждённо».

После окончания семинарии Павел Семёнов поступил в Московскую духовную академию. Ректором этого учебного заведения был архимандрит Антоний (Храповицкий) — известный новообрядческий богослов, впоследствии один из основателей РПЦЗ. Идеи, высказываемые архимандритом Антонием, привлекают юного академика. В 1895 г. архимандрита Антония переводят в Казань. Вслед за ректором переводится в Казанскую духовную академию и Павел Семёнов. В Казани он проводит более 5 лет (1895–1900). В этот период особое внимание он проявляет к истории взаимоотношений Церкви и государства. В 1899 г. Семёнов закончил Казанскую духовную академию одним из лучших со степенью кандидата богословия и был оставлен для «приготовления к профессорскому званию». В этом же году в академическом храме Павел Семёнов был пострижен Антонием в монашество с именем Михаил в честь архангела — покровителя Казанской духовной академии, праздник которого являлся актовым днём в академии. В следующем году он становится иеродиаконем, затем иеромонахом. По окончании Казанской духовной академии Михаил Семёнов начинает писать свою магистерскую диссертацию о взаимоотношениях императорской власти и православной Церкви в ранневизантийской империи (IV–VI вв.). Для работы над историческими источниками он был командирован в Константинополь в патриаршую библиотеку. По возвращении в Россию Павел Семёнов поступает на работу в Воронежскую семинарию. Там, будучи преподавателем цер-

ковного права, он заканчивает свой научный труд. Здесь же он пишет одну из первых своих работ социальной направленности — статью «Обиженные дети».

В 1902 г. на заседании академического совета Казанской духовной академии о. Михаил блестяще защищает свою работу «Законодательство византийских императоров по делам церковным до Юстиниана включительно». Он получает пост доцента Санкт-Петербургской духовной академии. В 1905 г. — экстраординарного профессора церковного права. 20 марта 1905 г. он был возведён в сан архимандрита. Пострижение совершил архиепископ Сергей (Старгородский), будущий патриарх РПЦ МП.

В этот же период начинается активная общественная деятельность Михаила Семёнова. В 1901–1903 гг. он участник собраний Религиозно-философского общества. Параллельно он являлся одним из организаторов и деятельным членом Общества распространения духовно-нравственного просвещения в духе православной церкви, на основе которого оформилось собственно внутрицерковное общественное объединение, известное как «группа 32 священников», выступавшая с позиций обновления, реформирования синодальной Церкви. В ней были такие известные личности, как юный Павел Флоренский, Валентин Свенцицкий, Мариэтта Шагинян. Итоговый манифест Союза ревнителей церковного обновления, сформировавшего на основе «группы 32-х», подготовлен трудами архимандрита Михаила. Он также был вместе с Антоном Карташевым редактором печатного органа Союза ревнителей церковного обновления, журнала «Век». Активно публиковался в популярном журнале «Новая Земля», газетах «Речь», «Биржевые ведомости» и «Современное слово».

В 1905–1907 гг., в годы первой русской революции, архимандрит Михаил публикует злободневные работы, посвящённые социальной теме: «Почему нам не верят», «Христианская свобода» и «Христос в век машин», сборник «Свобода и христианство». Основная тема этих изданий — обличение несправедливой социальной действительности и пороки общества с точки зрения христианства. В этот период из-под пера архимандрита Михаила выходит концептуальная общественно-политическая работа «Программа российских христиан-социалистов». В это же время о. Михаил начинает раскрываться не только как богослов, но и как талантливый писатель.

В 1906 г. архимандрит Михаил вступает в партию эсеров. В это же время он участвует в составлении манифеста партии. О своих взглядах этого периода он пишет в брошюре

«Как я стал народным социалистом». Этот поступок стал поводом для начала репрессий против архимандрита. За увлечение социальными идеями, а также за критику неканоничности синодального строя господствующей церкви архимандрит Михаил был снят с должности профессора Санкт-Петербургской духовной академии. Решением Синода ему было запрещено заниматься преподавательской деятельностью.

Не считая возможным далее оставаться в лоне религиозного объединения, скованного государственной опекой, он в 1907 г. принимает решение присоединиться к нашей Церкви. В августе 1907 г. он послал в редакцию журнала «Старообрядец» статью, содержание которой свидетельствует о его полном признании истины старообрядческой Церкви. 23 (по др. данным 20) октября 1907 г. епископ Нижегородский Иннокентий (Усов), впоследствии Белокриницкий митрополит, присоединил архимандрита Михаила в сущем сане к старообрядческой Церкви. В ответ Синод заочно лишил о. Михаила Семёнова сана архимандрита и запретил ему проживание в Москве и Санкт-Петербурге. В 1908 г. архимандрит Михаил был рукоположен владыкой Иннокентием во епископа Канадского. Поскольку хиротония была совершена единолично, это дело было рассмотрено Освященным Собором 1909 г. Собор на некоторое время запретил в священнодействии епископа Нижегородского Иннокентия, но саму хиротонию собор признал. Постановлением Освященного Собора от 27 августа 1909 г. епископ Михаил был определён «в ведение архиепископа Иоанна с тем, чтобы в течение трёхмесячного срока, под его наблюдением, чрез определённого им священника, он, епископ Михаил, изучал священнослужение и обычаи святоцерковные» (Двукр. Соб. 17-е прав.). Также собор постановил, что епископ Михаил должен отправиться в епархию, в которую рукоположен. Первое архиерейское богослужение епископа Михаила состоялось 20 сентября 1909 г. в храме Громовского духовного центра Санкт-Петербурга (Громовское кладбище). Но поскольку владыка Михаил не смог отправиться в Канаду по причине неблагоприятной внешнеполитической обстановки, то постановлением Освященного Собора от 31 августа 1910 г. он был подвергнут запрещению в священнослужении. Вопрос о снятии запрещения с епископа Михаила был поднят членом совета архиепископии Ф.Е. Мельниковым в 1914 г. Но решение было отложено до собора, затем перенесено на следующий год, но не состоялось снова. И только перед смертью это запрещение было с него снято.

Старообрядческий период биографии

епископа Михаила оказался самым плодотворным в плане публицистической, богословской и исторической деятельности. Учёный богослов с фундаментальными знаниями и литературным талантом, он посвящает всего себя распространению евангельского учения Христа и защите Его Церкви. Епископ Михаил активно занимается начётнической деятельностью. Встречается с верующими, участвует в диспутах с новообрядными богословами и миссионерами. Всероссийскую известность получила встреча епископа Михаила с синодальным миссионером протоиереем Ксенофонтом Крючковым. Этот диспут произошёл во время IV Всероссийского миссионерского съезда в Киеве.

Владыка Михаил сотрудничает с еженедельным журналом «Церковь», в журналах «Старообрядческая мысль», «Старая Русь», издаёт брошюры и книги; сегодня трудно даже приблизительно оценить количество написанного епископом Михаилом.

Наиболее плодотворный контакт у него получился с центральным старообрядческим изданием — журналом «Церковь». Если взять этот журнал за 1908–1913 гг., то «передовица» многих номеров — это произведение епископа Михаила: догматическая статья, проповедь, мысли на праздник, полемический трактат или апология Старой веры.

Наиболее полно талант уникального исторического романиста проявился у вл. Михаила как раз в конце 1910-х годов. В 1911–1913 гг. на страницах журнала «Церковь» он публиковал свои художественные произведения. Это роман «Второй Рим» и церковно-историческая повесть «На заре христианства». Помимо художественного сюжета в них содержатся весьма интересные экскурсы в область церковной археологии, каноники и церковной истории и византиноведения. Оба произведения — «Второй Рим», посвящённый церковной истории Византии IX–X вв., и повесть «На заре христианства», повествующая о первохристианских мучениках, — так или иначе связаны с Русью. Также им написаны повести «Перед Стоглавым Собором», «Великий разгром». Епископ Михаил явился автором и нескольких повестей по истории старообрядчества. Наиболее известная из них — «Горящий огнем» — повествует о судьбе и подвигах священномученика протопopa Аввакума.

В 1910–1912 гг. епископ Михаил занимался организацией, а затем и возглавил Старообрядческий институт, расположенный в Рогожской слободе. Также он был автором учебника Закона Божьего (1914) для старообрядческих школ, издание которого было санкционировано Министерством народного просвещения. Всего владыка Михаил подготовил

шесть учебников для духовного института. С началом первой мировой войны владыка Михаил был вынужден уехать из Москвы в родной Симбирск. Необычайно напряжённая деятельность подорвала здоровье епископа Михаила. Требовалось длительное лечение и покой.

Однако, несмотря на напряжённую деятельность, подорванное здоровье, епископ Михаил не изменил принципам своей молодости. Он продолжал полагать, что каждый христианин должен непрестанно идти за Христом на собственную Голгофу, должен не словами, но делами исполнять заповеди Христовы. А потому, кроме писательской деятельности, владыка Михаил занимался и непосредственной проповедью. Эта характерная черта епископа Михаила и стала причиной его безвременной кончины. В 1916 г. он направлялся в Москву. По пути он был вынужден остановиться в некоем постоялом дворе. По своему обыкновению епископ Михаил стал проповедовать: рассказывать о Христе, обличать нравственные пороки общества. Слова проповеди разъярили собравшихся здесь людей. Одурманенные алкоголем извозчики набросились на епископа и страшно избили его. Искалеченный владыка был выброшен на улицу. В бессознательном состоянии он был доставлен в приют для бродяг. Местный врач отказался осматривать больного, сославшись на отсутствие времени. Только после того, как вл. Михаил пришёл в себя и смог назваться, его перевезли в богадельню Рогожского кладбища. Московский архиепископ, узнав о судьбе владыки Михаила, связавшись с другими епископами, немедленно снял с него запрещение в служении. После причастия Святых Тайн 27 октября 1916 г. владыка Михаил тихо скончался. Погребён на Рогожском кладбище.

Александр Антонов. Спаси Христос. Давайте подумаем. У нас есть такие мощные доклады-«линкоры», а есть лирические выступления. Желательно как-то разбавлять немножко выступления. У нас есть гость – отец Андрей Марченко, представитель Русской Древлеправославной Церкви. В случайном разговоре со мной он упомянул, что епископ Михаил ему очень дорог. Отец Андрей, может, ты несколько слов скажешь о своём отношении к владыке?

О. Андрей Марченко. Очень радостно, что, несмотря на те разногласия, которые между нами все еще существуют – к сожалению, существуют – есть такие яркие личности, как владыка Михаил, которые нас объединяют. Мы знаем и исповедуем, что Церковь Христова – это люди. Люди, исповедующие определенные ценности – христианские ценности. Таким Христианином с большой буквы и был

епископ Михаил. Можно с чем-то спорить и не соглашаться, и спорить о его взглядах, но личность это, безусловно, яркая. Это пламенный проповедник, ревностный христианин и защитник веры, труженик, которого по плодовитости не знало старообрядчество. Плодовитость его в защиту христианского вероисповедания насколько велика, что его можно сравнивать лишь с такими проповедниками, как отцы каппадокийцы, Иоанн Златоуст и прочие. И что было ценным: он именно в древлеправославии (не будем говорить о том, Белокриницкая иерархия или не белокриницкая), в самой идее древлеправославия он увидел первохристианские ценности, о чем мы сами, староверы, очень часто забываем, к сожалению, акцентируя все наше внимание на вещах второстепенных, которые не являются для нас ключевыми, забывая о том, что, собственно говоря, первичный протест наших предков был не о двоеперстии против троеперстия. Протест был против грубейшего вмешательства посторонних сил в дела церковные, в жизнь христианского общества, против навязывания христианскому обществу совершенно чуждых для него ценностей. Это очень хорошо понимал владыка Михаил, почему именно причиной своего ухода из синодальной церкви он ставил не реформы патриарха Никона, а реформу церковной ментальности, то есть Церкви как таковой. Сущность никонианства заключается в словах патриарха Иоакима: «Я не знаю, старой я веры, новой я веры, что мне начальники скажут, то я и делаю». Эта философия, заложенная в XVII в., она на протяжении веков лишь крепла. И привела синодальную церковь к тому, что мы видим на данный момент, когда в зависимости от политической конъюнктуры меняются исповедание, позиция, идеология, поступки. Все это и привело владыку Михаила в старообрядчество. Он увидел у нас то, что в пылу борьбы и в пылу всевозможных археологических изысканий мы забываем. Он пытался нас к этому вернуть. Мы как бы были заняты совсем другим. Постоянные диспуты, полемика, спор о первородстве – они не дали рассмотреть в этом человеке ту живую струю, которая могла бы просто перевернуть все старообрядчество, если бы он нашел, безусловно, понимание в нем. Отрадно осознавать, что, несмотря на то, что он был неожиданен, в какой-то мере чужд тем людям и тому обществу, которое его окружало, то, что буквально за какие-то часы сняли запрещение с него, свидетельствует, что ему сопереживали, сопереживали так или иначе его мыслям, что просто неожиданность его мыслей для старообрядцев привела многих в смятение. Но именно этого и не хватает сейчас. Сейчас вопрос о

расколе XVII в. пытаются перевести в плоскость спора об обрядах. Перевести все с уровня церковного, христианского, на обыкновенные какие-то исторические, археологические глупые споры ни о чем, которые ни к чему абсолютно не приведут, они только отторгнут от ограды церковной многое количество христиан, приходящих в церковь Божию не для того, чтобы выяснять, сколько у кого пальцев, а для того, чтобы спасти свою душу. Именно об этом и говорил владыка Михаил. Он пытался обратить внимание всего общества на то, что древлеправославие – это Церковь Христова не потому, что она хранит литургическое предание древности, а потому, что она хранит именно церковность, правильный образ мыслей, правильный образ христианской мысли. Это самое главное отличие, собственно говоря, той России, которая была до XVII в., той Церкви, которая была до XVII в., от той, что пришла потом. Самое главное отличие. Тогда эта работа владыки Михаила не была оценена, и будем надеяться, что ее оценят сейчас, потому что, если в те годы он был гонимым, то теперь мы видим, что и вечера памяти в его честь проводятся, и люди больше сопереживают его точке зрения, нежели точке зрения его оппонентов. Это отрадно. И хотя такая яркая звезда на небосводе старообрядчества очень быстро угасла, тем не менее, свет ее продолжает литься на нас до сих пор. Идеи епископа Михаила живы в его творениях, и, конечно же, было бы очень радостно, чтобы когда-либо его работы были бы все изданы, и не приходилось изыскивать их в различных редких источниках. Личность эта ярка не только для старообрядцев, потому что в современном обществе сложился стереотип: старообрядцы – это некое этническое направление в христианстве, живущее по принципу: Церковь Христова – это наша деревня и пара хат соседних. Конечно, идеи епископа Михаила, если они будут правильно поняты, восприняты, правильно донесены до общества, могут, собственно говоря, в совершенно новом свете представить древлеправославие как таковое. Если бы такой человек, певец и проповедник любви – именно во Христе – прожил бы дольше, и таких людей было бы больше, то, думаю, не только бы между нами не было бы противоречий, какие существуют, к сожалению, но и русская церковь, или русские христиане, будем так говорить, до какого-нибудь, как сейчас модно говорить, консенсуса и договорились бы. Я благодарен Богу, что оказался здесь, у вас, что есть возможность все это увидеть и услышать, что есть люди, интересующиеся епископом Михаилом, и его мысли живы до сих пор. Спаси вас Христос. И будем надеяться, что хотя

с какой-то канонической стороны у нас не получается пока прийти к какому-то согласию, то хотя бы такие люди, как епископ Михаил, будут для нас своего рода примирителями, объединителями. И будем надеяться, что и по их молитвам когда-нибудь Господь сподобит нас уже не быть гостями друг у друга, а быть обществом единым и славословить Христа вместе на радость тем людям, которые умерли, живя этой мечтой.

Александр Антонов. Как ведущий, наверное, не могу говорить, но как человек темпераментный, не могу молчать. Спаси Христос, отец Андрей... Да, церковность, ментальность, это правильно, но, тем не менее, обряд, как я всегда говорю, это «не более, но и не менее». Это церковное знамя, и поэтому люди, не понимая высоких идей, шли за знаменем. «Оно свято и мы будем за него стоять». Алексей, ты просил слово?

Алексей Муравьев. Хотел бы сказать два слова о том, что для историка церкви чрезвычайно важны размышления над противоречивостью истории. В жизни владыки Михаила были своего рода противоречия. Я вспомнил несколько фактов, которые мы должны знать, думая сейчас об этом великом человеке... Одним из таких фактов было его пламенное желание привести церковные нормы, церковную жизнь в согласие с канонической и даже больше – с евангельской заповедью, нормой. Ещё будучи в синодальной греко-русской Церкви, он, как сейчас выяснили историки, был истинным автором так называемой записки 32 священников. Недавно найден оригинал. Никаких 32 священников не было. Записку написал архимандрит Михаил Семёнов. Один. Эта записка предлагала широкую программу реформ синодальной Церкви. Они, прежде всего, касались восстановления патриаршества, там были небесспорные вещи, например, на основе каких-то канонических норм он рассматривал возможность второго брака для священников и так далее. Естественно, со стороны консервативных представителей новообрядческой церкви они вызвали резкое противодействие. Это вполне естественно. Это была программа реформ. И более того, эта записка стала в некотором смысле слова фундаментом такого противоречивого и сложного явления, как обновленчество. Но владыка Михаил диалектически, в каком-то смысле, это противоречие своего мышления снял, приняв правду старой веры и уйдя от той ложной диалектики, поскольку, находясь в ложной системе координат, ему виделось спасение только через реформы, какие-то, может быть, модернистские шаги. Он решил его для себя, приняв правду старой веры. И с другой стороны, я хотел бы

подчеркнуть очень важное византийство его. Он работал в Константинополе, занимался источниками, каноническим правом, которое требует высокой квалификации в византистике. Достаточно сказать, что среди византистов канонисты являются элитой. Важно и то, что есть трагический момент в его жизни. Когда владыка Михаил отправился в Канаду, он не то чтобы совсем не смог поехать, как мы только что слышали, он поехал, он не доехал. Этот путь его в новую землю ознаменовал, как мне кажется, очень важный момент, что старообрядчество не является каким-то этно-конфессиональным убеждением, ограниченным только Россией. Проповедь православия устремлена ко всем людям. То, что в Канаде жила его паства, это тоже очень важно. Ну и последнее. Это скорее не замечание, а маленький вопрос. В одной статье, которая опубликована в память о епископе Михаиле в журнале «Слово Церкви» (автора запомнил за давностью читанного), есть намёк, что владыка Михаил рассматривал возможность учреждения под эгидой, под окормлением нашей Церкви неких общин или приходов, желающих присоединиться, но не готовых перейти на дониковский старый обряд. Это фактически единство наоборот. Тем самым это свидетельствует, что истина для него была не столько в обряде, сколько действительно, в том, что Церковь — одна. Это убеждение, мне кажется, для него принципиально важно. Спаси Христос.

Александр Антонов. Спаси Христос. О социалистических взглядах епископа расскажет сейчас Виктор Боченков. Тебе слово.

Виктор Боченков. О социальных идеях епископа Михаила достаточно много написано, причём его взгляды от статьи к статье, от книги к книге менялись, эволюционировали, писал он очень быстро, порой забывая указывать, откуда именно берёт цитаты у Карла Маркса или Каутского. Перед исследователем стоит задача, откуда он всё это позаимствовал. Хотелось бы отклониться в сторону и вспомнить другого нашего начётчика — Василия Тимофеевича Зеленкова, которому в этом году исполнилось 100 лет со дня смерти. Он умер на 29-м году жизни, совсем молодым человеком. В юности он ушёл из дома, насушив себе сухарей, чтобы ими питаться, вырыл пещеру и читал книги, пока зимой, по следам, которые вели от пещеры к реке, где он брал воду, его не нашёл охотник, вызвавший полицию.

Зеленков, собственно, ничего не написал от себя. Но он прекрасно знал, что именно и откуда можно взять. Его книги — это сборники тщательно подобранных цитат из св. отцов, учёных-историков церкви и других писа-

телей, распределённые по тематике. Для диспута с миссионером достаточно взять книгу Зеленкова, а не таскать с собой целый воз разных книг. Выписки Зеленкова избавляли от необходимости покупать дорогие и редкие книги. Его заслуга в том, что он сумел обобщить и адаптировать святоотеческие свидетельства для конкретных практических целей — для защиты православия на диспутах. И в то же время он показал, какая мощь стоит за старой верой, какие имена на её стороне. Я вспомнил о Зеленкове ещё и для того, чтобы было видно, насколько широким и разным было явление старообрядческого начётничества, насколько разными проблемами занимались начётчики, сколько здесь непохожих друг на друга судеб и имён. И не только...

Уже было рассказано о жизненном пути владыки. Поэтому хотелось бы остановиться более подробно на его наследии. Епископ Михаил был весьма разносторонним человеком. Византист и историк. Автор статей по истории церкви. Писатель, автор нескольких повестей. Публицист, который живо откликался на происходящее в России, будь консисторские реформы или иные общественно важные вопросы (закон о разводе и пр.). Литературный критик — автор статей о творчестве Короленко, Мережковского, Горького, Толстого. О нём самом писали Гиппиус, тот же Мережковский, Розанов, Брюсов, Философов, даже Ленин посвятил епископу Михаилу одну из своих статей — отклик по вопросу об участии духовенства в выборах. Епископ Михаил — старообрядческий апологет. В первых своих номерах журнал «Церковь» в 1908 г. начинает публиковать его статью «Апология старообрядчества», которую всем советую прочесть. Надо сказать, что его особо интересовали вопросы воспитания, и мы можем говорить о епископе Михаиле как о педагоге.

Труды Зеленкова — это борьба с никоианским миссионерством и в то же время борьба против ряда беспоповских воззрений. Зеленков умер в 1906 г. Уже был обнародован указ «Об укреплении начал веротерпимости», время бросило старообрядчеству новый вызов. Прошло несколько лет, и задачи старообрядчества коренным образом изменились. Мало уже «бороться терпением за святой идеал»; теперь, в рамках религиозной свободы, нужно определить отношение к светской культуре, выстроить шкалу ценностей, поднять на щит вопросы старообрядческого воспитания. Приходят новые старообрядческие мыслители, которые занимаются этим. Наиболее известные имена — Иван Кириллов и епископ Михаил. Епископ Михаил был открыт для светской культуры. Он оценивал её с позиции вечных

начал и с позиции старообрядческих ценностей и идеалов. Он показал, что старообрядчеству не обязательно замыкаться в себе, но, открываясь миру, необходимо обязательно смотреть на него с позиций вечных идеалов.

Первые детские впечатления епископа Михаила — стекольный завод и непосильный детский труд на нём. Он на всю жизнь запомнил женщин, у которых были бледные лица с пятнами от длительной работы со свинцом. Дети-подметальщики. В книге «Как я стал народным социалистом» владыка Михаил сравнивал этот завод с купринским молохом — чудовищем, которому приносили в жертву людей. Он видел Царство Молоха. Он видел бессилие человека перед машиной. Епископ Михаил писал: «Я заглянул в царство Молоха, и он сразу раздавил своею богохульною мощью». С этим детским впечатлением он жил всю жизнь и не мог мириться с этим молохом. Не мог мириться, потому что, как сам писал, «центром моей веры был образ Христа, распятого за мир». Общеизвестны его диспуты с Мережковским и другими — диспуты, для которых он специально был вызван. Все считали, что он победил в этих философских спорах, отстоял Церковь, но сам владыка чувствовал себя, напротив, побеждённым. Он получал письма, вроде одного, которое привёл в книге: «Не Христа вы защищаете, а порядок. Вы — приказчик. Расхваливаете вашу Церковь, как товар». Вглядываясь в окружающую действительность, он замечал, как часто делаем мы усилия в похвалу бедности в целях спокойствия богатых. Всё божье отдано на службу кесарю. Он стал осознавать, что соседство господствующей Церкви с властью перешло допустимые рамки и стало гибельным. «Часто говорят, — писал он, — что для священника, по-видимому, должны быть безразличны формы власти и т.д. Возможно, что и так. Очень может быть. Во всяком случае, сейчас это для нас не важно. Факт тот, что связь с *прошлой властью* разворачивала и её-то во всяком случае нужно было разорвать как можно решительнее и быстрее. Это — стадия, которую необходимо должен пройти и неизбежно пройдёт каждый священник, не желающий торговать Христом в угоду власти».

Первым шагом стал разрыв с церковной бюрократией. Начался поиск «жизненной земной программы». «Ваал должен быть уничтожен. Но как?» — спрашивал себя епископ Михаил. Он, как и многие, «прошёл» через Достоевского, увлекаясь его социальными идеями. В иерархии ценностей Достоевский, как известно, превыше всего ставил ценности христианские, православные, и этим был ему близок. Всё остальное — прилагалось, всё осталь-

ное — ниже... В январе 1881 г., уже после смерти писателя, вышел последний выпуск «Дневника писателя» со словами о левой русской интеллигенции: «Вся глубокая ошибка их в том, что они не признают в русском народе — Церкви. Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасётся лишь в конце концов всесветным единением во имя Христово. Вот наш русский социализм». Один из современных филологов замечает: «В образе святого Спасителя мира Достоевский находил оправдание всех видов скорби на земле. Эшафот, каторга и ссылка научили и дали Достоевскому нравственное право учить других людей христианскому смирению, терпению и благодарению за скорби»... «Страдая душевно за униженных и оскорблённых, Достоевский духовно восхищался кротостью и смирением их и одновременно негодовал и резко осуждал революционеров, называя их „бесами“».

Кто читал роман «Братья Карамазовы», помнит беседы и поучения старца Зосимы. Много было епископу Михаилу близким: «Видал я на фабриках десятилетних даже детей: хилых, чахлах, согбанных и уже развратных. Душная палата, стучащая машина, весь божий день работы, развратные слова и вино, вино, а то ли надо душе такого малого еще дитяти? Ему надо солнце, детские игры и всюду светлый пример, и хоть каплю любви к нему. Да не будет же сего, иноки, да не будет истязания детей, восстаньте и проповедуйте сие скорее, скорее». Но проповедь, о которой говорит Достоевский устами своего героя, это проповедь личного духовного самосовершенствования, если угодно — самосовершенствования в любви. «Перед иною мыслью станешь в недоумении, особенно видя грех людей, и спросишь себя: „Взять ли силой, али смиренною любовью?“ Всегда решай: „Возьму смиренною любовью“. Решишься так раз навсегда и весь мир покорить можешь. Смирение любовное — страшная сила, изо всех сильнейшая, подобной которой и нет ничего».

«Если кругом тебя люди злобные и бесчувственные и не захотят тебя слушать, то пади пред ними и у них прощения проси, ибо воистину и ты в том виноват, что не хотят тебя слушать. А если уже не можешь говорить с озлобленными, то служи им молча и в унижении, никогда не теряя надежды. [...] Если же злодейство людей возмутит тебя негодованием и скорбью уже необоримую, даже до желания отомщения злодеям, то более всего страшись сего чувства; тотчас же иди и ищи себе мук так, как бы сам был виновен в сем злодействе людей. Прими сии муки и вытерпи, и утолит-ся сердце твое, и поймешь, что и сам вино-

вен, ибо мог светить злодеям даже как единый безгрешный и не светил. Если бы светил, то светом своим озарил бы и другим путь, и тот, который совершил злодейство, может быть, не совершил бы его при свете твоём».

Однако, как сам епископ Михаил признается, «достаточно было маленького толчка, чтобы кошмарное влияние „жесточкого таланта“ и покладливых христиан рухнуло». Он наткнулся на письмо Достоевского к юристу и правоведу Александру Градовскому, где писатель возражал против его мысли о том, что необходимо улучшение учреждений, а не только одной личности человека. Речь шла о героине «Мёртвых душ», о помещице Коробочке. Епископ Михаил называет следующие слова Достоевского дикими: «Нужно же понимать христианство, если бы Коробочка была христианкой, то крепостного права в её имени и не было бы вовсе, несмотря на то, что все крепостные акты оставались бы в её сундуке. И какое дело Коробочке-христианке, крепостные или не крепостные у неё крестьяне. Она их мать»... Духовное братство, выходит, вполне возможно при сохранении социального неравенства. «Для меня эти строки были откровением. Как? То, что „крепостные акты в сундуке“ – это безразлично? Коробочка – мать... Нет, не нужно этой матери. Именно нужно понимать христианство, а это значит понять, что в жизненных отношениях самое страшное, грешное не то, что, пользуясь актами и купчими, затравят человека собаками, а самые акты на души».

«Я понял, что вся проповедь Зосимы или „материнства“ Коробочки не ошибка, а обман. Жалость типа Зосимы так враждебна Христову типу любовной ненависти к миру зла, выдумали люди своекорыстные. Нет ничего выгодней для человеческого ничтожества, чем жалость... Человек прячется в неё, от муки видеть страдание и приниженность всего мира. Но она же выгодна для эгоистического, буржуазного самосохранения: жалость требует только уступок, благотворительности и, значит, дает „буржуа“ сладкую радость помочь ближнему и спастись от более крупных жертв». Епископ Михаил не принимает смирения перед злом. Достоевский звал к деятельной любви, но епископ Михаил в его словах, в его призывах к «оздоровлению души» видел и то, что на социальные преступления, на неравенство, общественную проказу, как он писал, надо закрыть глаза. Всевозможные «церковные фабрики счастья» вроде приходских братств, «христианского пастырского посредничества между трудом и капиталом, церковной организации квартир для бедных и т.д. – это, по епископу Михаилу, недостаточно. Он расценивает это толь-

ко как компромисс. Поэтому, как он пишет, «русский социализм Достоевского представлял собой рабское, компромиссное, нищенское произведение души, развращённой и раздавленной до тла каторгой, но язык Достоевского, наркоз и гипноз освещенных красивой болью образов его „распутных героев“ (Зосимы, Алёши) маскировал рабские мотивы и источники системы».

Что же делать?

«Отсюда, решил я, – продолжает епископ Михаил, – христианство должно более всего бороться с идеями, разлагающими христианство, с фальсификациями, то есть с идеями благотворительной жалости, которую осуждает Христос как своего рода недуг».

Миром правят деньги, Мамона (у древних сирийцев так называлось божество, олицетворяющее богатство). Нужно лишить его пищи – отвергнуть принцип частной собственности. Стать социалистом ради Христа.

Компромиссный социализм епископа Михаила не устраивал. Он не был против благотворительности, против жалости – но «десятина фарисея все же ложь», говорил он. Епископ Михаил приходит к социальным идеям, интересуется социалистическими идеями, изучает Маркса, Фурье, Бебеля, Каутского и др.

Характерной особенностью епископа Михаила было то, что он никогда не стоял на месте, он был в постоянном поиске. Его мысль постоянно совершенствовалась, усложнялась, и он мог отвергнуть то, к чему пришёл ранее. Он постоянно искал.

Осмысление проблемы продолжалось. В другой своей книге, «Христианство и социал-демократия», вышедшей чуть позже, епископ Михаил пытается ответить на вопрос, враждебны ли они друг другу? Здесь проводится анализ работ Августа Бебеля, Маркса, Фурье, Каутского, пытавшегося примирить христианство и социализм. Бебель и Маркс отрицают соединение христианства и социалистических теорий устройства общества. В ответ на это епископ Михаил пишет: «Откуда родился социализм? В сущности, из отчаяния, из тоскливого убеждения, что старые пути, в частности пути христианства, не ведут к устройению жизни». Этим объясняется атеистический характер социализма. Да, придя к социализму, продолжая изучать его, он сталкивается с проблемой атеизма. Евангельская звезда загорелась, осветила ужасы жизни, и мешает жить. Она слишком настойчиво требовала отречения от прежних радостей, покрытых проказой, «от прежней любви, которая была только разложением духа, от прежнего искусства, которое только льстило похоти». Одни отвергли евангельскую звезду. Другие ушли в пустыню, сде-

лались редкими подвижниками. Третьи приспособились. Пусть Евангелие лежит в золотом окладе где-то в стороне. Четвёртые решили, что одному Ваалу нужно противопоставить другого — новое учение, но без Христа. Епископ Михаил этого не приемлет.

«Не мешают ли социал-демократической партии идеалы христианства? [...] Мы, к сожалению, должны сказать нет. *К сожалению*, с нашей христианской точки зрения.

Несмотря на то, что *desirata* социализма и христианства близки, их стремление стереть насилие, рабство, неравенство, их протест против беззакония собственности — однородны и в обоих мировоззрениях внешне много общего — *средства их неодинаковы*.

Христианство в чистом виде никогда не примет борьбы, насилия. Можно сколько угодно доказывать и убедительно „неантиморальность“ социал-демократической борьбы, в ней всегда будет чувствоваться измена христианскому принципу, что-то дохристианское, спуск в ту же преступную плоскость рабства, к идее собственности и идее хлеба. *Будет чувствоваться*, поскольку самый социалистический идеал узок и мелок, и борьба, связанная с ним, эгоистична».

Епископ Михаил сомневается в социалистическом идеале — если это идеал желудка. Он не нужен ему. Социализм, не приемлющий Христа — ложный путь. Другое дело, если социалистические идеи — это только ступенька к чему-то более высокому.

«Мы утверждаем, что человек, который сегодня пошел на открытое противление, даже безжалостный протест, часто должен считаться святее *сегодня*, чем *вчера*. Вчера он был ни холоден, ни горяч, сегодня он избирает путь, осужденный христианством, но путь этот — подъем для его личной совести. Он стал преступником пред законом Евангелия — и святее перед законодателем Христом и своею совестью». Хуже всего, считает епископ Михаил — пребывать в равнодушии, оставаться ни холодным, ни горячим. Если социализм есть отрыв от пошлого мещанского счастья — это уже плюс. Но в том случае, если всё-таки человек стремится идти к Христу. «Отсюда вывод: Христианин, поскольку он на пути ко Христу — может идти к нему и через социал-демократию в смысле практическом, отрицая только метафизику партии, ее мещанство и „кровавую тактику“ и, конечно, постепенно творя в своей душе христианина „в силе его“, который главной целью своей ставит — не хлеб, а творчество человека — в великого „истинного человека будущего“, не моргающего, как „земляная блоха“ Ницше».

Здесь используется метафора: земляная блоха — это тот человек, который ни холоден,

ни горяч, тот, кому нет дела до вопросов, что такое любовь, горе, тоска. Епископ Михаил считает, что это будет преступлением, если христианство пойдёт на поводу у времени, самую истину Христову убавит в угоду времени, как оно убавило её, проповедуя святость войны, законность присяги, смертную казнь. «Если оно станет оправдывать не субъективную, а объективную законность *борьбы насилем* — как это уже и делается иногда».

Социал-демократия может принять христианство в союз, но он кажется епископу Михаилу шатким. Социализм всё-таки атеистичен. Но если это можно искоренить, сгладить, примирить, то нельзя искоренить другого: его ненависти к личности.

«Будущий строй социализма обещает быть ультра-буржуазным, скрытно-рабовладельческим», — пишет Михаил. Здесь счастье — чисто материального порядка. Счастье общей сытости. Талантливых людей уберут из жизни. И воцарится земляная блоха. Подобные опасения, собственно, были и у Достоевского. Взять те же мысли и поучения старца Зосимы: «Мыслят устроиться справедливо, но, отвергнув Христа, кончат тем, что зальют мир кровью, ибо кровь зовет кровь, а извлекий меч, погибнет мечом». Социализм невозможен без Христа, не устоит без Христа.

Социализм может быть принят как средство борьбы против нищеты, против того самого молоха, которого будущий епископ запомнил и ужаснулся с раннего детства, но «несчастье, если в царство будущего не пройдет религиозная идея. Без христианства будущее обещает одно из двух: человечество может нивелироваться до того, что останется навсегда самым большим царством земляных блох, сузившись в философию еды.

Это первое возможное.

Второе возможное, великий бунт против скуки будущего.

Первое безнадежно, плоско, второе — страшно и темно».

Но есть и третье — культура будущего человека, укоренённая в религиозном начале, который и положит в будущем начало новому течению истории, создаст широкое и богатое Царство Христово».

Александр Антонов. Спаси Христос. Кстати, я не подумал, как нам насчёт вопросов. Может быть, накопим, и потом, после вечера? Да, та эпоха с позиции сегодняшнего дня кажется детской и наивной. Социализм... Мы прошли национал-социализм в Германии, социализм у нас, проходим капитализм... Ладно, не буду уходить в пессимизм. Слово нашему гостю, отцу Александру из Великого Новгорода.

О. Александр Панкратов. Хочу, во-первых, поблагодарить за возможность поделиться своим мнением, мыслями, чувствами, связанными с той очень крупной фигурой в истории нашей Церкви, и хочу заранее попросить прощения, что не смог специально подготовиться для выступления. Сегодняшний день был насыщен. По благословению владыки пришлось поучаствовать в общественных слушаниях, посвященных проблеме народного единства, которые происходили сегодня в выставочном комплексе на Красной Пресне, куда были приглашены и представители религиозных кругов. В наследии владыки Михаила, в его творчестве мне хотелось бы выделить следующее. Во-первых, он находил, на мой взгляд, для своего времени (а может, не только для своего, как показывают прозвучавшие выступления) новые формы проповеди, которые востребованы в таком обществе, где традиционные формы проповеди уже не востребованы. Одна из его лучших работ, которая, к сожалению, до сих пор не переиздана, но названа была, называется «Христос в век машин». Эти машины поразили его безбожной, подавляющей сущностью. Что такое промышленный переворот, произошедший во всех странах Европы? Это разрушение традиционного, во многом христианского уклада жизни. Как класс, как массовое движение появляются люди, которые с утра до вечера работают на износ. Пролетариат. Выматывающая работа — ради прибыли или ради самой работы, какой-то цели, где не остается у человека места для веры. Он после работы падает, чтобы отдохнуть, и завтра чуть свет туда же отправляется. Такая ситуация стала возникать в тот период у нас. Владыка Михаил искал и находил возможность сказать человечеству, которое вдруг оказалось в такой ситуации: «Нет, дорогие мои. Вы ошибаетесь. Во всякой жизни, во всякое время есть место для Христа. Он не исчез». Он как бы спорил с тем же Ницше, который говорил: Бога убили, Его уже нет. Как сейчас на Западе говорят, что мы живем «в постхристианском обществе». С этим владыка Михаил спорил всем своим творчеством и спорил пламенно, находя для аргументации, для того, чтобы подтвердить свою позицию (он не просто говорил от себя) — аргументы в трудах тех авторов, которые были очень популярны в его время. Это различные философы, журналисты, писатели, учёные, в том числе медики, представители естественных наук. Конечно, он огромную работу проводил по изучению этой литературы. И приводил доводы в пользу христианства. Если людям, находящимся в такой ситуации, говорят словами древних святых отцов, они не так поймут, к тому же надо учи-

тывать специфику дореволюционной синодальной России, когда учение Церкви образованным людям было известно из гимназического курса, а на селе — из церковноприходской школы. Ничего нового в этом не было. Но он как бы оживлял христианство в новых условиях, и потом, через этих новых авторов, которых он в огромном количестве цитирует и многие из которых уже позабыты (парадокс: епископа Михаила мы читаем, а те авторы, на которых он ссылается, может быть, благодаря ему и в истории останутся), от них он подводил к мысли: смотрите, а ведь то же пишет и Василий Великий, то же пишет и Григорий Богослов. Где же тогда истинность утверждения, что якобы христианство устарело? Да ничего подобного! Это ему блестяще удавалось, и поэтому его работы актуальны до сих пор. Они затрагивают те моменты, которые мы переживаем и сейчас: эта работа на хозяев, на рынках, на заводах. И та обстановка в обществе, которую мы сейчас переживаем, она во многом сходна с той... Я ещё позволю себе вспомнить одно из сегодняшних выступлений на Форуме, где в первой половине дня мне пришлось быть. Один оратор (не буду называть) обмолвился: «Мы живем в состоянии шизофрении». Шизофрения — это расщепление сознания. Я отметил для себя верность это наблюдения. Смотрите, мы стоим в храме на службе. Все благостно, пение, поклоны. Замечательно. Выходим за стены храма, снимаем кафтаны с сарафанами, садимся, кто в метро, кто в машину — каменные лица, жестокая жизнь, как будто христианство кончилось. И действительно, так человек внутренне раздвигается, становится лицемером, что является, конечно, грехом с точки зрения Евангелия. Владыка Михаил пытался помочь людям избежать этого помрачения ума, этого раздвоения. Это у него получалось. Тут нужно сказать и о социализме. От себя лично я хотел бы добавить следующее: дело в том, что христианский социализм — это в общем-то не утопия. Это не есть нечто невыполнимое. Радикальный социализм, который пытались строить в нашей стране, действительно был атеистичен. Но если посмотреть на страны Европы, где у власти находятся партии, называющие себя социалистическими, то можно увидеть, конечно, с известными оговорками, но такой исторический опыт был, и, возможно, удайся попытка владыки Михаила, если так можно выразиться упрощенно, примирить христианство и социализм, мы были бы избавлены от многих тяжелых последствий нашей истории прошлого века. Но, однако, в одну и ту же реку нельзя войти дважды... Последнее. Хочу сказать об отношениях владыки Михаила со старообряд-

цами, с нашими людьми. Это тяжелая история, тяжелая... Потому что его, конечно, приняли далеко не все. Когда в более ранние годы я общался со старожилками, со старыми служителями нашего Покровского храма, среди них были те, которые знали родного брата владыки Иннокентия (Усова), отца Василия. Он был сначала начетчиком, как брат, а потом священником на Урале. Отец Василий, по рассказам этих старожилков, говорил, что владыка Иннокентий принял архимандрита Михаила единолично, и во многом это было его личное решение. Он был начитанный, просвещенный старообрядец, его можно даже назвать старообрядческим интеллигентом, он знал владыку Михаила по его трудам, по литературе и он понимал, что если бы он вынес на Собор рассмотрение этого вопроса, то возникли бы очень большие трудности, потому что многие из епископата и священников не поняли бы, зачем нужен в старообрядчестве этот человек, да еще, если бы узнали, что он социалист. А среди старообрядцев были казаки, которые разгоняли демонстрации социалистов (тут тоже все было неоднозначно). Но, все-таки, надо сказать, что в старообрядчестве же не только непонимание, не только подозрение, не только взгляд суровый исподлобья встретил владыка Михаил. Если почитать журналы «Церковь», «Старообрядческая мысль» — все эти годы, когда он был запрещен и кроме писательства своего он никак не мог служить Церкви, наши начетчики, духовные авторы того времени писали массу материалов, преисполненных христианской любви, сопереживания ему, они обличали в невежестве, узости, грубости тех, кто был против него. И, конечно, эти факты говорят о том, что владыка Михаил не ошибся, придя сложным путем, путем таких длинных исканий, в Церковь, которую он считал истинной. Более того, его труды и его память продолжают свидетельствовать о правильности его выбора до сего дня. И так, надеюсь, будет. Хотелось бы также выразить надежду, что труды владыки Михаила в полном объеме будут изданы и послужат еще многим поколениям православных христиан. Простите Христа ради.

Александр Антонов. Несколько лет назад был издан сборник статей и проповедей епископа Михаила, который подготовил к печати Сергей Григорьевич Вургафт. Пожалуйста.

Сергей Вургафт. Издание трудов епископа Михаила довольно сильно разорило меня. Если по цифрам вспомнить, то издание книги пришлось на 1998 г. Только с епископом Михаилом и мной могло произойти то, что в результате издания и продажи тиража я стал значительно беднее, чем был до того.

Александр Антонов. Прости Христа ради,

не могу удержаться от реплики. Сергей Григорьевич просто тогда пребывал в наивной иллюзии, что церковные издания могут приносить какую-то прибыль, в том смысле, что можно издать, потом на эти возвратившиеся деньги ещё что-то издать и так далее

Сергей Вургафт. Теперь я даже избавился от другой иллюзии, что люди читают книги. Но, переходя к теме нашего разговора, к человеку, ради памяти которого мы сегодня собрались, мне хотелось бы сказать о том, каким я увидел епископа Михаила и каким я его до сих пор вижу. Он, конечно, одинокий человек. Он и в старообрядчестве был одинок. У него были единомышленники, у него было мало в старообрядчестве друзей, последователей. Поступок епископа Иннокентия ещё вот чем интересен. Его, конечно, наказали за единоличное рукоположение, но он был свой, коренной старообрядец. Поэтому его простили, вернули на службу и более не поминали ему ничего. Епископу Михаилу такое его присоединение к старообрядчеству не простили никогда. Тем не менее, этот человек, более чем многие другие, достоин свидетельствовать о правде старой веры в наше время. Наш сегодняшний интерес к нему связан с тем, что он нам ближе и понятнее, чем был тогда. Я удивляюсь, как он мог в то время ставить столь смелые вопросы, такие, которые и сейчас христиане затрудняются вслух произнести. Вот у него есть одна работа под названием «Прошлое и современные задачи старообрядчества». Тоненькая брошюрка. Наверное, тоньше школьной тетрадки. Я бы, например, её изнял и положил в «старообрядческий спецхран». Не всякому человеку можно её читать. Там говорится простым языком, но об очень сложных вещах. Прежде всего, епископ Михаил защищает старообрядчество «асимметричным» способом. Мы привыкли говорить: это древнее, и, следовательно, это правильно. Епископ Михаил об этом тоже писал, но в этой работе он доказывает правоту Аввакума «странным» образом. Он говорит: разница между старой и новой верой пролегает в том, что старый архиерей, старый епископ жил вместе с народом, нынешний живёт отдельно от народа. Церковь отделили от народа, и в этом самое главное отличие новообрядческой церкви от старообрядческой. Аввакум писал, что нынешние архиереи в каретах ездят (это он писал про Илариона Рязанского), этим он и подметил самое главное. Церковь перестала быть Церковью народной и вслед за этим перестала быть Церковью Христовой. В этой краткой формуле все мысли епископа Михаила о социализме и его надежда на то, что старообрядчество сохранило связь Церкви и иерархии с народом. А даль-

ше у него идёт очень печальный тезис. Да, старообрядчество сохранило. Но как? Почему Церковь, которая является прямой наследницей Церкви Христовой, а наши епископы — прямыми наследниками апостолов, имея всю полноту доверенной власти Христом, почему наша Церковь настолько несмело относится к жизни, что боится в ней участвовать, творить новую жизнь, развивать церковное учение. Почему мы, если что-то противоречит какой-нибудь букве, написанной в древней книге (даже если это ошибка), почему мы не смеем исправить эту ошибку? Почему Церковь, которая от Господа Бога имеет все полномочия на земле, не смеет исправить опечатку в старопечатной книге? И таких вопросов, которые поставил епископ Михаил, довольно много. Эти вопросы меня лично очень трогают и задевают, теребят, не дают спокойно жить, и я надеюсь, что когда-нибудь наша Церковь найдёт ответы, и епископ Михаил, его душа успокоится тем, что наша Церковь старообрядческая (не имею в виду РПСЦ или РДЦ) выйдет из кризиса... Что касается сего дня, я рад, что так много студентов добровольно-принудительно пришли, и я хотел бы, что вы в библиотеке прочли «Избранные статьи» епископа Михаила. Там я старался подобрать всё то, что должно будоражить совесть христианина.

Александр Антонов. Да, у епископа Михаила слог совершенно нестареющий, современный. Он наиболее слаб в своих художественных вещах. Небрежно писал. Перо отставало. Человек вечно спешащий, но всё-таки стиль его узнаваемый, замечательный. Меня в своё время его «Апология» потрясла. Тут даже

важен не текст, а подтекст... У него есть обаяние духовности. Это первое. Второе. Мне вообще близки люди, которые соединяют несоединимое. Таким был апостол Павел. Прошёл фарисейско-раввинистическую школу, но при этом был удивительно открытым человеком. Он сильный, убеждённый, открыто рвущийся проповедовать. Слабых людей здесь подстерегает опасность. Если человек рвётся в современность и если он, например, хороший писатель, он теряет ортодоксальность и становится гетеродоксальным. Типичный пример — отец Александр Мень. Он не старообрядец, но не важно... Он большое значение имел в кругах интеллигенции, многих к Богу привёл, собирал чуть ли не целые стадионы. Но при этом, чтобы собрать стадион, поддавался тенденции экуменизма, немножко впал в филокатоличество. Таков и диакон Андрей Кураев. А Михаил не боялся, маленький, щупленький, лысенький. На религиозно-философских собраниях, там же «шуки» собирались. Взять одного Василия Васильевича Розанова, который такую бомбу под христианство подложил, что Ницше отдыхает. Единственный, кто выступал и бросался — Михаил. На религиозных собраниях было немного представителей от духовенства. Сергей Страгородский (тоже замечательный богослов, но это — особый разговор), который пригласил своих учеников — архимандрита Михаила, Антонина Грановского. Там был ещё Валентин Тернавцев. Талантливейшие люди. Но что характерно: все потом из православной Церкви ушли. Одни в обновленческий раскол и лишь Михаил оттуда пошёл именно к старообрядцам. Великий шаг.



ПОЗДРАВЛЯЕМ НАШИХ ДРУЗЕЙ !

Дутчак Елена Ерофеевна. Старообрядческие таёжные монастыри: условия сохранения и воспроизводства социокультурной традиции (вторая половина XIX—начало XXI в.): Автореферат диссертации на соискание учёной степени доктора исторических наук. Томск, 2008

Кучерявенко Ирина Фёдоровна. Измаильско-Бессарабская старообрядческая епархия как историко-культурный и конфессиональный феномен (1857—1946 гг.): Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Черкассы, 2008.

Майоров Роман Александрович. Единоверие и лидер его соединенческого направления второй половины XIX в. священник Иоанн Верховский: Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата исторических наук. М., 2008.

Павлова Ольга Анатольевна. Единоверие в контексте правительственной и церковной политики России в XVIII в.—начале XX в.: Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Н.Новгород, 2007