СТАРООБРЯДЧЕСТВО

ИСТОРИЯ
КУЛЬТУРА
СОВРЕМЕННОСТЬ

I

МАТЕРИАЛЫ

2007

МУЗЕЙ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ СТАРООБРЯДЧЕСТВА
БОРОВСКИЙ ИСТОРИКО-КРАЕВЕДЧЕСКИЙ МУЗЕЙ

СТАРООБРЯДЧЕСТВО

ИСТОРИЯ
КУЛЬТУРА
СОВРЕМЕННОСТЬ

Том I

МАТЕРИАЛЫ

МОСКВА
2007

В сборнике опубликованы материалы
VIII Международной научной конференции
«Старообрядчество:
история, культура, современность»

13–15 ноября 2007 г.
Москва

Редакторы-составители:

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

СТАРООБРЯДЧЕСТВО И ГОСУДАРСТВО

Д.Д. ПРИМАКО

СТАРООБРЯДЦЫ И ВЛАСТЬ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В. (НА МАТЕРИАЛАХ Г. РЖЕВА ТВЕРСКОЙ ГУБЕРНИИ)

Изучение старообрядчества имеет давнюю традицию. Одной из важнейших задач исследований является проблема взаимоотношений старообрядцев со светскими и церковными властями, изучение которой началось в XIX в. В это время к этой теме обратились такие авторы, как митр. Макарий (Булгаков), Н.И. Ивановский, П.С. Смирнов, В.И. Ясевич-Бородаевская и др. (1). С новых позиций деятельность старообрядцев была проанализирована советскими историками (Н.Н. Покровским, В.Г. Карцовым) (2). В настоящее время проблемы государственно-церковных взаимоотношений получили освещение в трудах О.П. Ершовой, И.Д. Боченковой, С.Р. Савенковой, И.С. Наградова и других авторов (3).

В губерниях Европейской России староверы занимали существенное положение по численности и влиянию. В частности, в Тверской губернии к XIX в. сформировалось несколько центров старообрядчества, крупнейшим из которых был г. Ржев. Работы, касающиеся истории старообрядчества в Ржеве, весьма немногочисленны. Среди них следует отметить труды дореволюционных авторов Д.И. Скворцова, И.А. Виноградова, П.И. Мельникова, в которых проанализированы отдельные аспекты истории ржевских старообрядцев (4). Богатый фактический материал представлен в работах В.Г. Карцова (5). Изучением старообрядчества как неотъемлемой части ржевской истории и современности занимаются современные исследователи О.А. Кондратьев, В.В. Волков (6).

Информация о деятельности ржевитян-старообрядцев содержится в различных видах документов: материалы судебных раз-

Примако Диана Дмитриевна — аспирант, Тверской государственный университет, г. Тверь

бирательств, отчёты чиновников и священнослужителей, документы церковно-административного учёта населения. Следует отметить, что в этих документах преимущественно отражены взаимоотношения ржевских старообрядцев с церковными и светскими властями различных уровней.

В первой половине XIX в. правительственный курс по отношению к старообрядцам претерпевал значительные перемены: от преимущественно лояльной политики Александра I до запретительных мер Николая I.

В начале XIX в. в Ржеве несколько старообрядческих священников отправляли службу в домах горожан, а затем в построенной часовне. Эти разрешительные меры обосновывалась «веротерпимой» политикой Александра I. В 1810-х годах ржевские старообрядцы обратились с просьбой к правительству о признании их веры и в связи с этим их особого положения. Они выдвигали требования о полной независимости от официальной церкви; свободной деятельности их священников; ведении особых метрических книг светскими властями (7). Дело о ржевских старообрядцах дошло до обер-прокурора Синода, и реакция правительства была мгновенной: в Ржев из столицы был прислан следственный пристав, в результате 3 старообрядческих священника г. Ржева были арестованы, часовня закрыта (8).

В 1822 г. Александром I были утверждены правила, по которым старообрядцы могли принимать беглых священников, а последние — вести метрики и представлять их гражданскому начальству (9). Таким образом, этот указ до некоторой степени легализовал положение старообрядцев и их семей. В 1825 г. в Ржеве появился «дозволенный» священник — В.С. Симонов, и был построен молитвенный дом (10).

Интересен тот факт, что Александр I в 1824 г. посетил г. Ржев, принимал его городской голова В.М. Образцов (11). Как удалось установить, В.М. Образцов не только исповедовал старую веру, но и активно участвовал в жизни старообрядческой общины города (12). Трудно представить, что император не знал о религиозных взглядах большинства ржевитян, в том числе и городского головы. Тем не менее, он всё-таки решил посетить город, приветствовать его граждан, таким образом подтвердив своё лояльное отношение к старообрядцам.

Перемены в положении приверженцев старой веры последовали сразу после вступления на престол Николая I. Принятые указы существенно ограничивали деятельность старообрядцев. Так, в Ржеве в 1830-е годы был закрыт молитвенный дом, затем арестован старообрядческий священник Ф.В. Соловьёв. Помимо этого правительство Николая I активно поддерживало единоверие. По мнению официальных властей, оно должно было способствовать сближению старообрядцев с православным населением. Однако просьбы о дозволении перейти в единоверие удовлетворялись далеко не все: если для староверов переход в единоверие означал начало пути к официальной церкви, то для православных, намеревавшихся «уклониться в раскол», единоверие представляло удобную переходную форму (13). Этим обстоятельством не преминули воспользоваться и ржевитяне.

В Ржеве единоверческие церкви появились в конце 1830–начале 1840-х годов, в пользу одной из них было передано здание молитвенного дома старообрядцев (14). В 1857 г. вновь началось дело по аналогичной передаче при поддержке о. Матвея Константиновского и городского головы Е.В. Берсенева, и на этот раз молельню староверам отстоять не удалось (15). После вмешательства войск здание было освобождено, а затем освящено под единоверческую церковь.

В то же время правительством Николая I осуществлялась задача по сбору достоверных сведений о старообрядцах. Изучением старообрядчества в Тверской губернии также занялись чиновники. В частности, в 1850-х годах была составлена «Записка о раскольниках по городу Ржеву и уезду» — подробнейшее исследование, в котором рассмотрены состояние старообрядчества в первой половине XIX в., причины сохранения его в городе и увеличения числа его последователей (16).

Не менее важным представляется вопрос о количестве приверженцев старины в г. Ржеве. Цифры официальных документов во многих случаях вызывают недоверие исследователей, начиная уже с П.И. Мельникова, одним из первых проанализировавшего эту проблему (17). В связи с этим, требуется выявление и сравнение количественных данных различных видов источников.

На протяжении первой половины XIX в. количественный

рост старообрядцев был постоянен. В Ржеве, по официальным данным, в 1820-х годах насчитывалось 4000 старообрядцев, в 1840-х – около 5000, а к концу 1850-х – более 6000 чел. (18). Однако очевидно, что и эти цифры занижены, так как уже в первой четверти XIX в. ржевские приходские священники признавали следующий факт: если просьба старообрядцев Ржева к властям о независимости от православной церкви будет исполнена, «то из существующих ныне 11 приходов едва ли останется домов и числа душ для составления одного или двух приходов» (19). Этого заявления достаточно, чтобы серьёзно сомневаться в цифрах, приводимых в отчётах местных властей. Следовательно, следует иметь в виду, что староверы на региональном уровне играли более значительную роль, чем это представляла официальная статистика.

Таким образом, старообрядчество в г. Ржеве до начала XX в. прошло долгий и сложный путь развития. Тем не менее, несмотря на запретительные меры, предпринимавшиеся властями в отношении старообрядцев, в том числе и в Ржеве, последние настойчиво заявляли о своих интересах и предпринимали активные шаги по их достижению.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Макарий (Булгаков). История русского раскола старообрядчества. СПб., 1889 ; Ивановский Н.И. Руководство по истории и обличению старообрядческого раскола. Казань, 1900—1901. Т.1–3 ; Смирнов П.С. История русского раскола старообрядства. Рязань, 1893; Ясевич-Бородаевская В.И. Борьба за веру: Историко-бытовые очерки и обзор законодательства по старообрядчеству и сектантству и его последовательного развития. СПб., 1912.

2. Покровский Н.Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974 ; Карцов В.Г. Религиозный раскол как форма антифеодального протеста в истории России. Калинин, 1971. Ч.1, 2.

3. Ершова О.П. Старообрядчество и власть. М., 1999 ; Боченкова И.Д. Государственная политика в отношении староверов в последней четверти XVIII—начале XIX века (На материалах Ярославского наместничества): Автореф. дис. на соискание учёной степени канд. ист. наук. М., 1999 ; Савенкова С.Р. История развития правительственной и цер-

ковной политики по старообрядчеству в России с 1667 по 1800 гг. Н.Новгород, 2004 ; Наградов И.С. Государственно-церковная конфессиональная политика и её влияние на развитие старообрядчества в 1855—феврале 1917 гг.: На материалах Костромской и Ярославской губерний. Кострома, 2005.

4. Скворцов Д.И. Очерки тверского раскола и сектантства. М., 1895; Виноградов И.А. Об отобрании у ржевских раскольников молитвенного дома для Единоверческой церкви в 1857 г. // Журнал 74 заседания Тверской учёной архивной комиссии, 28 марта 1900 г. Тверь, 1900; Мельников П.И. Очерки поповщины // Собрание соч. М., 1976. Т.7.

5. Карцов В.Г. Указ. соч.; он же. Социальные основы и реакционная роль старообрядчества в антифеодальном движении народных масс (По материалам Тверской губернии первой половины XIX века) // Из прошлого и настоящего Калининской области. М., 1965. С.86—124.

6. Кондратьев О.А., Рыбкин В.В. Ржев в прошлом и настоящем. Тверь, 1993 ; Волков В.В. Страницы ржевской книжности // Русская провинция. 2001. №4. С.111—117.

7. Скворцов Д.И. Указ. соч. С.62.

8. Там же. С.63—64.

9. Государственный архив Тверской области (ГАТО). Ф.56. Оп.1. Д.6396. Л.4.

10 Там же. Д.6553.

11. Сорина Л.М. Александр I в Ржеве // К истокам. Тверь, 2000. С.36.

12. ГАТО. Ф.56. Оп.1. Д.5779. Л.67; Скворцов Д.И. Указ. соч. С.77.

13. Ершова О.П. Некоторые аспекты состояния старообрядчества в России в середине XIX в. // Феномены истории. К 70-летию В.Л. Керова. М., 1996. С.177.

14. Тверской епархиальный статистический сборник. Тверь, 1901. С.600—601.

15. Виноградов И.А. Указ. соч.

16. ГАТО. Ф.56. Оп.1. Д.6553.

17. Мельников П.И. Счисление раскольников // Полное собрание сочинений. СПб., 1909. Т.7. С.384−410.

18. ГАТО. Ф.56. Оп.1. Д.6553. Л.35.

19. Цит. по: Скворцов Д.И. Указ. соч. С.63.

О.В. КРАВЧЕНКО

ИЗ ИСТОРИИ ТВЕРСКОГО ПРАВОСЛАВНОГО БРАТСТВА СВ. БЛАГОВЕРНОГО КНЯЗЯ МИХАИЛА ЯРОСЛАВИЧА (КОНЕЦ XIX—НАЧАЛО XX ВВ.)

На протяжении веков церковь в России, пользуясь поддержкой государства, не только руководила жизнью православного населения, но и распространяла православие среди людей другой веры. В пореформенный период, на фоне острых социальных противоречий, общего оживления старообрядчества, появления различных сект, РПЦ развернула широкую миссионерскую деятельность. Особое значение приобрела внутренняя миссия, главная задача которой состояла в «защите православной церкви и всего народа от пропаганды сектантства и старообрядчества, религиозного вольнодумства и атеизма». При этом подразумевалось вернуть всех «заблуждающихся и отпадших чад» на путь официальной веры. В этой связи серьёзное внимание обращалось на деятельность различных православных церковных организаций, способных консолидировать общество. В 1864 г. был принят закон о православных церковных братствах, в задачу которых входила организация миссионерской деятельности в епархиях, что явилось в определённом смысле прогрессивным явлением в деятельности РПЦ.

В условиях снижения авторитета официальной церкви и угасания приходской жизни, а также участившихся случаев «неправославного» поведения предполагалось наделить данные православные сообщества правом просвещения народа в духе православия. Светская и церковная власть отводила братствам важную роль: их призывали выступить «главнейшим орудием духовного объединения» различных социальных групп. Неслучайно прави-

Кравченко Оксана Васильевна — аспирант, научно-исследовательский Центр церковной истории и православной культуры им. В.В. Болотова, г. Тверь

тельство рассчитывало на то, что братства сумеют сплотить русских людей под знаменем православной церкви и поддержать её авторитет. Немалая часть российских братств в своей основе имела противостарообрядческое и противосектантское направление (1).

По инициативе обер-прокурора Св. Синода К.П. Победоносцева в Твери возникло православное братство Михаила Ярославича (2); в июне 1884 г. был утверждён устав (3). Торжественное открытие состоялось в ноябре 1884 г. в здании Тверской духовной семинарии (4). Предполагалось, что братство объединит всё духовенство епархии (5). Позднее оно открыло отделения во всех 12 уездах губернии. Своими отделениями в российских губерниях располагали и другие епархиальные братства (6). К примеру, Калужское епархиальное братство св. Иоанна Богослова имело в своём ведении 11 уездных отделений и все приходские братства (7). Делами Тверского братства заведовал Совет, состоявший из председателя, товарища председателя, 5 членов, секретаря и казначея. Председателем был, как правило, епархиальный архиерей или его викарий (8). Братство Михаила Ярославича, получившее статус епархиального, пользовалось покровительством не только со стороны правящего архиерея и Св. Синода, но и губернского начальства. В его состав входили лица обоего пола, всякого звания и состояния, достигшие совершеннолетия и принадлежащие к православной церкви. Среди его членов духовенство в разные годы составляло 70-80%. В 1887 г. в братстве насчитывалось 1788 членов, из них 1258 – представители духовенства (9). К 1917 г. в него входило более 10 тыс. членов (10).

В первое десятилетие своего существования братство акцентировало внимание на религиозно-просветительской деятельности. По мнению братчиков, важным средством приобщения народа к православной вере являлось церковное образование. Совет братства Михаила Ярославича заведовал церковными школами в губернии. В 1884—1894 гг. братство открыло за свой счёт 252 приходские школы для детей (11). Особое внимание уделялось местам, населённым старообрядцами. Здесь старались в первую очередь открывать школы и устраивать при них противостарообрядческие библиотеки. Для таких библиотек, как правило, выписывалась специальная литература с книжного склада братства (12). Исследователи отмечают, что местные и высшие цер-

ковные власти высоко оценивали значение церковной школы как средства борьбы со старообрядчеством (13).

В 1895 г. с передачей всех церковных школ в ведение епархиального училищного совета братство Михаила Ярославича переключается на иное направление – миссионерское. На территории губернии проживало значительное количество старообрядцев. Отсюда вытекала и главная миссионерская задача братства – обращение к «истинному» православию всех заблуждающихся братьев-христиан. В уставе братства чётко говорилось, что целью названного братства является «религиозно-нравственное просвещение тверской паствы в духе православной церкви, а также попечение о соединении с церковью находившихся вне общения с нею старообрядцев и сектантов» (14). В Тверской губернии в 80-х годах XIX в. проживало 19900 старообрядцев (15), а во Владимирской губернии насчитывалось 15680 представителей старой веры (16).

Анализ соответствующей группы источников показывает, что деятельность братства распространялась на большинство приходов епархии, к ней привлекалось не только духовенство, но и все ревнители православной веры и благочестия. Все документы, содержащие сведения о мерах для вразумления «заблудших», включают наставления священникам о ласковом обращении с «раскольниками». Стоит отметить, что епархиальный миссионер являлся непременным членом Совета братства Михаила Ярославича. В своих действиях он руководствовался миссионерской программой, составленной братством. В течение года епархиальный миссионер не один раз посещал города и уезды губернии, населённые старообрядцами и сектантами, и проводил собеседования по разным вопросам христианства (17). Помощниками епархиального миссионера выступали нередко миссионеры-сотрудники из крестьян. Они имели инструкции от епархиального миссионера и за свою службу получали содержание от братства. Это были лица, как правило, принявшие единоверие или православие, которые превратились в ревностных проповедников «официального православия» (18).

Важное значение для развития миссии имели миссионерские библиотеки. Они состояли преимущественно из книг религиозно-нравственного, исторического содержания, и нередко ими

пользовались старообрядцы. Так, Владимирское братство Александра Невского имело 26 противостарообрядческих отделений и столько же библиотек (19). Тверское братство Михаила Ярославича располагало на территории епархии 11 подобными библиотеками.

Миссионерские функции братства имели ярко выраженный проповеднический характер для спасения «заблуждающихся чад». Стремясь не допустить «совращения из православия», предполагалось «снизу» в приходе иметь подготовленного православного пастыря. В таком случае можно было рассчитывать на эффективность миссии. Не секрет, что большая часть обязанностей по выполнению миссионерских задач лежали на плечах священнослужителей. Однако для того чтобы активно воздействовать на старообрядцев и сектантов, необходимо было просветить само духовенство. В первую очередь священников следовало научить «убеждать и назидать». Неслучайно в Тверской духовной семинарии по инициативе Совета братства Михаила Ярославича открыли отделение по расколу и сектантству, где будущие пастыри могли набраться опыта в красноречии по обличению старообрядцев и сектантов. Под руководством братства семинаристы знакомились с правилами и приёмами ведения миссионерских бесед. Сам преподаватель являлся постоянным членом Совета братства. Согласно уставу, он в свободное от занятий время посещал «раскольнические» селения, а в случае особой необходимости мог взять отпуск и в учебное время. О проделанной работе составлялся подробный отчёт в Совет братства. На протяжении длительного времени эту должность занимал Д.И. Скворцов, который разработал подробную инструкцию «по предмету о расколе» (20).

Отчитываясь о проделанной противостарообрядческой работе, миссионеры и преподаватели «науки о расколе» зачастую указывали на безрезультатность своих действий. Количество переходов из «раскола» было незначительным. Объяснялось это устойчивостью старообрядчества и зачастую его индифферентностью к православной церкви (21). Относительный успех миссии отмечался только в тех местах, где старообрядцы были немногочисленны (22).

Все меры Тверского братства Михаила Ярославича на мисси-

онерской стезе направлялись на усиление влияния православия в народе, сохранение паствы в сфере официальной церкви. Важным моментом являлось стремление приобщить широкий круг прихожан к церковно-благоустроительной деятельности братства. Устройство церковноприходских школ, открытие библиотек и складов, организация церковных хоров и обществ хоругвеносцев, а также церковное строительство и благоустройство кладбищ составляли значительную часть братских расходов. Все эти меры должны были поднять престиж церкви, активизировать приходскую жизнь и не допустить «отпадения в раскол».

В истории Тверской епархии православное братство Михаила Ярославича оставило значительный след. Братская деятельность на ниве просвещения способствовала распространению грамотности среди населения. Под его непосредственным влиянием произошло значительное оживление миссионерской службы церкви в указанное время. После 1917 г. братство было реорганизовано. Как это происходило, представить затруднительно, документов, отражающих данное событие, практически не сохранилось.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: Осипов В.И. Из истории миссионерского противораскольнического братства св. Иоанна Богослова в Калуге (1879—1914 гг.) // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.4. М., 1995. С. 2–8; Водолазко В.Н. Старообрядчество Олонецкой губернии в начале XX в. // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 2002. С.147—155; он же. Деятельность противостарообрядческих миссий в Олонецкой губернии в начале XX в. // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. Т.I. М., 2005. С.117—124; Захарова Е.Г. Противостарообрядческая миссия в Томской епархии: организация и некоторые результаты деятельности (конец XIX–начало XX вв.) // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. Т.I. М., 2005. С.165—172.

2. Тверские епархиальные ведомости. 1884. №22. Ч. неоф. С.695. (Далее — ТЕВ).

3. Устав Тверского православного братства св. благоверного князя Михаила Ярославича // ТЕВ. 1884. №17. Ч. оф. С.212—218; Тверские губернские ведомости. 1884. №77. Ч. неоф. С.4. (Далее — ТГВ).

4. ТГВ. 1884. №91. Ч. неоф. С.4.

5. ТЕВ. 1884. №17. Ч. оф. С.219.

6. См., например, деятельность Владимирского братства Александра Невского, Братства св. Димитрия Ростовского и др.

7. Осипов В.И. Указ. соч. С.8.

8. Устав Тверского православного братства св. благоверного князя Михаила Ярославича. С.214.

9. Отчёт Тверского православного братства св. благоверного великого князя Михаила Ярославича за третий год его существования (с 22 ноября 1886 г. по 22 ноября 1887 г.). Тверь, 1887. С.8.

10. Журавский А.В. Братства православные // Православная энциклопедия. Т.VI: Бондаренко-Варфоломей Эдесский. М., 2003. С.205.

11. ТЕВ. 1896. №1. Ч. неоф. С.16; Леонтьева Т.Г. Вера и прогресс: православное сельское духовенство России во второй половине XIX—начале XX вв. М., 2002. С.177.

12. Государственный архив Тверской области (ГАТО). Ф.644. Оп.1. Д.323об.—324.

13. Иванов К.Ю. Роль церковной школы в борьбе со старообрядчеством в Томской епархии в конце XIX−начале XX века // Мир старообрядчества. Вып.4. М., 1998. С.311.

14. ГАТО. Ф.160. Оп.1. Д.22459. Л.2.

15. Статистическое описание Ржевского уезда Тверской губернии / Составители В. Покровский, Д. Рихтер. Тверь, 1885. С.153.

16. Прибавления к Церковным Ведомостям. 1889. №3. 14 января. С.63.

17. ГАТО. Ф.103. Оп.1. Д. 2659. Т.1. Л.1573; ТЕВ. 1899. №7. Ч. неоф. С.4.

18. ГАТО. Ф.644. Оп.1. Д.430. Л.140об.—141, 256, 258.

19. Прибавления к Церковным Ведомостям. 1889. №3. 14 января. С.63.

20. ГАТО. Ф.644. Оп.1. Д.331. Л.1—2об.

21. ТЕВ. 1895. №10. Ч. неоф. С.286—293; 1896. №12. Ч. неоф. С.358—366.

22. Отчёт епархиального миссионера, священника Павла Шаврова, за 1895 год // ТЕВ. 1896. №12. 15 июля. Ч. неоф. С.365.



Е.В. ПРОКУРАТОВА

«ПРОТИВОРАСКОЛЬНИЧЕСКАЯ» ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРАВОСЛАВНЫХ ОБЩЕСТВ НА ТЕРРИТОРИИ КОМИ КРАЯ В КОНЦЕ XIX—НАЧАЛЕ XX ВВ.

Широкое распространение старообрядческого движения на территории коми края в XIX—начале XX вв. способствовало возникновению ряда «противораскольнических» миссионерских обществ, основная деятельность которых была сосредоточена на «искоренении раскола», ведении проповеднической работы среди местного населения, исповедующего старообрядчество. Одним из первых миссионерских обществ, действовавших на территории коми края, стало Вологодское православное церковное братство во имя Всемилостивого Спаса, учреждённое и открытое 15 мая 1885 г. Главной целью данного общества стала просветительская деятельность среди местного населения епархии: «служение нуждам и пользам православной церкви, распространение и утверждение истин православной веры и благочестия, способствование религиозно-нравственному образованию и искоренение грубых и вообще неправых религиозно-нравственных понятий» (1).

Во главе «противораскольнической миссии» стоял епархиальный миссионер, проживавший в г. Вологде, которому в свою очередь подчинялись благочинные миссионеры, ведущие противораскольническую деятельность в отдельных благочиннических округах епархии. Деятельность благочинных миссионеров регулировалась специальной инструкцией, каждые полгода местные миссионеры предоставляли свои отчёты в Совет братства, с последующей передачей их епархиальному миссионеру как руководителю «противораскольнической» деятельности на территории Вологодской епархии (2).

Прокуратова Екатерина Владимировна — к.филол.н., директор научной библиотеки Сыктывкарского госуниверситета

В 1889 г. для более успешной деятельности братства на местах – во всех уездных городах – были учреждены его уездные отделения, в состав которых входили духовные и светские лица. Так, на территории Яренского и Усть-Сысольского уездов Вологодской губернии (современная территория Республики Коми) миссионерская деятельность осуществлялась Яренским и Усть-Сысольским отделениями Вологодского общества под ведомством «особого благочинного священника по делам раскола». Согласно выписке из журнала Совета Вологодского братства за 1889 г., миссионерское общество уделяло особое внимание содействию проповеднической работе приходских священнослужителей среди «раскольников». В целях улучшения эффективности работы противораскольнического общества Совет Вологодского братства постановил: возложить на местные отделения братства «обязанности приискивать и выбирать деятелей (хотя бы из крестьян-начётчиков) против раскола и узнавать всё, что делается более замечательнаго среди раскола». Кроме того, Совет братства настаивал на проведении внецерковных проповеднических собеседований с целью привлечения к официальной церкви последователей старообрядчества и содействия улучшению церковного пения, устройства складов крестов. Данные меры способствовали, по мнению представителей Совета братства, утверждению основ учения православной церкви (3).

Одной из первоочередных мер противораскольнической деятельности братства явилось создание миссионерских библиотек при некоторых церквях «в центре раскола», призванных противостоять старообрядческому движению. В 1891 г. на имя благочинного священника Н. Попова поступила резолюция от Совета Вологодского братства, в которой сообщалось о необходимости в кратчайшие сроки устроить на средства братства при важгортской Воскресенской церкви, расположенной на территории Важгортского прихода Яренского уезда, «противораскольническую библиотеку». Несомненно, что подобные намерения были вызваны широко распространёнными среди местных жителей «раскольническими настроениями». Селения Важгорт и Чупрово удорского края считались главным центром раскола в Яренском уезде Вологодской губернии, и именно там возникла «необходимость сосредоточить наиболее сильную и просвещённую миссионерскую деятельность» (4). В состав Важ-

гортской «противораскольнической» библиотеки должны были войти 3 издания, выпущенные Московской единоверческой типографией: «Катехизис Большой», «Катехизис Малый», «Книга о вере» – и издания из склада братства: соборные деяния, руководства по обличению старообрядчества, сочинения православных священников и миссионеров, полемические сочинения, направленные на опровержение старообрядческого вероучения. Всего библиотекой было получено 49 книжных экземпляров, 4 из которых были отпечатаны в единоверческих типографиях (5). Примечательно, что библиотека, организуемая при важгортской церкви, предназначалась для священников и миссионеров всего Удорского края. Так, обращаясь к настоятелю важгортской церкви священнику Николаю Попову, церковное руководство просит о том, чтобы он «об открытии сей библиотеки сообщил причту Чупровскаго прихода, учителям местных школ и вообще всем лицам, от которых можно ожидать содействия в деле искоренения раскола и предложил им пользоваться книгами из неё» (6). Однако, учитывая трудности сообщения между удорскими селениями, можно полагать, что библиотека была мало востребованной со стороны священников других приходов.

Несмотря на учреждение должности епархиального миссионера, проповедническая деятельность православной церкви в пределах Великоустюжского викариатства в основном была возложена на приходских и благочинных священников, которые по большей части занимались ведением статистического учёта «отпадений» старообрядцев от официального православия. Непосредственное «увещание» староверов местное духовенство возлагало на епархиального миссионера. В свою очередь, Совет братства нередко отвечал отказом на просьбы местных священнослужителей о командировании епархиального миссионера в отдалённые и труднодоступные приходы. Так, в 1893 г. просьба Яренского отделения Вологодского епархиального совета о направлении в приходы Удорского края епархиального миссионера остаётся «без удовлетворения», поездка миссионера в Удорский край признаётся «делом несомненно полезным», но, судя по статистическим данным о распространении «раскола», «и не особенно нужным»; «при весьма дальнем расстоянии Удорского края от г. Вологды поездка эта отняла бы у миссионера слишком много вре-

мени и надолго отвлекла бы его от наблюдения за расколом в пяти ближайших к г. Вологде уездах епархии» (7).

Сложившееся положение способствовало обсуждению вопроса об учреждении должности второго епархиального миссионера для 5 северо-восточных уездов епархии, входящих в состав Великоустюжского викариатства (8), на территории которого «лиц, склонных к расколу, имеется значительно количество, и где таковые в настоящее время предоставлены сами себе более, чем в уездах, состоящих в непосредственном ведении епархиального начальства» (9). Необходимость открытия должности второго миссионера неоднократно поднимается в резолюциях вологодского епархиального начальства. В предписании епископа Вологодского и Великоустюжского 1893 г. сообщается «о крайней необходимости иметь особого миссионера для Печорского и Удорского края». В документе констатируются разнообразные трудности объективного характера, не позволяющие вести «противораскольническую агитацию», недостаточность церквей и причтов, отдалённость приходских селений от церквей, неудобство путей сообщения (10). Должность второго епархиального миссионера для Великоустюжского викариатства была открыта епархиальным съездом духовенства в 1894 г. (11).

В апреле 1896 г. на территории Великоустюжского викариатства, в которое входила территория коми края, было учреждено новое миссионерско-просветительское общество — Великоустюжское Стефано-Прокопьевское братство (далее – ВУСПб) (12). Новое Братство ставило перед собой более широкие цели «противораскольнической» деятельности и было ориентировано на частные и непосредственные контакты окружных и епархиальных миссионеров с местными крестьянами-старообрядцами.

С августа 1897 г. в пределах Великоустюжского викариатства, наряду с епархиальным миссионером, были учреждены должности двух помощников миссионера, призванных вести «противораскольническую работу» в своих округах. На эти должности были назначены бывшие студенты Вологодской духовной семинарии: учитель Подчерской церковноприходской школы Усть-Сысольского уезда Стефан Клочков и псаломщик одной из церквей г. Устюга Николай Соколов. Перед назначением на должности кандидаты прошли несколько ступеней испытания «в пригодности

к миссионерскому делу»: «предварительно были испытаны теоретически преосвященным Великоустюжским Антонием, чрез письменный и словесный экзамен и практически епархиальным миссионером на беседах с раскольниками в Усть-Сысольском уезде» (13).

На территории 2 уездов коми края, входящих в Вологодскую губернию – Яренском и Усть-Сысольском – обязанности помощника епархиального миссионера на протяжении нескольких лет осуществлял Стефан Николаевич Клочков (14), заслуживший внимание епархиального начальства как талантливый проповедник в деле «увещания» местных «раскольников» и потому направленный для ведения своей деятельности в приходы с населением, исповедующим старообрядчество. За свою деятельность помощник епархиального миссионера получал 1000 рублей из средств ВУСПб, а также дополнительное жалование от Святейшего Синода в размере 500 рублей.

Помимо помощников епархиального миссионера, Советом ВУСПб были утверждены должности окружных миссионеров края в приходах, наиболее «заражённых расколом». По большей мере, эту должность занимали представители духовенства – приходские священники или учителя церковноприходских школ. Так, окружным миссионером Удорского края в течение нескольких лет являлся священник Василий Вишерский, который, помимо исполнения своих миссионерских обязанностей, служил учителем церковноприходской школы в д. Муфтюге, затем в д. Глотове Удорского края. Окружной миссионер получал ежегодную денежную сумму в размере 25 рублей из средств братства «на разъезды по делам миссии» (15).

Кроме миссионеров православного братства, для округов с широким распространением старообрядчества были введены специальные «сотрудники миссионера». Так, на территории Удорского края в 1916 г. эти должности исполняли 2 удорские крестьянки Ксения Фёдорова (племянница страннического наставника П.Ф. Ильина (16)) и Евдокия Коровина, окончившие Вятскую миссионерскую школу (17).

Среди первоочередных мер нового миссионерского общества стала задача сбора подробных и достоверных сведений о проникновении «старообрядческих настроений», выявления причин распространения «старой веры», и вместе с тем фиксация данных о совре-

менном состоянии староверия. Собранные на местах материалы включались в ежегодные отчёты, составляемые окружными и епархиальными миссионерами края, и отсылались в вышестоящие духовные учреждения. Во многом именно благодаря этим миссионерским отчётам до нас дошли документальные сведения того времени о положении старообрядчества на территории коми края.

В отличие от ежегодных отчётов приходских священников, имеющих по большей части статистическую направленность, сведения, предоставляемые миссионерами, носят аналитический характер и имеют систематическую направленность. Как правило, сведения, предоставляемые приходскими священнослужителями, следуют за обнаружением какого-либо факта «раскольнического отступления», за исключением отчётов благочинных священников. В миссионерских отчётных документах присутствуют сведения по историко-культурной ситуации определённой локальной традиции. Данный факт обусловлен прежде всего тем, что окружные миссионеры в рапортах на имя духовного начальства сообщали информацию о религиозном состоянии населения узко ограниченной территории и потому могли довольно подробно останавливаться на конкретных лицах, фактах, событиях. Окружные миссионеры, как правило, проживали среди местного населения и потому имели самые «достоверные» сведения о жизни старообрядческой общины. Отчёты епархиальных миссионеров и их помощников, в круг наблюдений которых входили более обширные территории, отличаются меньшей конкретностью. Между тем в обобщающих миссионерских отчётах представлен компаративистский подход, когда миссионер имел возможность сопоставить состояние бытовой и религиозной жизни старообрядцев различных селений и регионов.

Ежегодные миссионерские отчёты о состоянии староверия представляют собой материалы, рассмотренные по строго определённому плану. Первый пункт отчёта окружного миссионера включал в себя сведения о числе и названии церковных приходов округа, «заражённых» расколом; материалы о старообрядческих согласиях и толках, распространённых в кругу местных жителей, их отличительные особенности, а также время и причины появления старообрядчества среди местного населения. Во втором разделе сообщались сведения о некоторых особенностях

богослужения старообрядцев, информация о местных начётчиках и уставщиках. Третий пункт представлял бытовые особенности жизни местного населения, приверженного старообрядчеству. Четвёртый раздел посвящён исследованию взаимоотношений старообрядцев с православными жителями прихода. В пятом и шестом разделах отчёта миссионер останавливался на изложении просветительской деятельности православных священников и миссионеров края. Седьмой пункт был посвящён вопросу об образовании местного населения, в частности, о функционировании церковноприходских школ и школ грамоты. В заключительном разделе приводятся соображения окружного миссионера «о мерах наиболее успешной борьбы с расколом» (18).

В отчётах миссионеров православных обществ, по сути, впервые была представлена попытка изучения истории «раскола» в коми крае. В числе источников, используемых миссионерами для отражения старообрядческого движения, использовались как материалы устного характера, так и письменные источники. Миссионеры привлекали сведения, полученные от местных жителей в ходе бесед, что позволило в некоторой степени воссоздать прошлую историю местного старообрядчества. Помимо этого, ведущим источником информации служили миссионерские наблюдения над образом жизни местных старообрядцев-беспоповцев, их взаимоотношениями с местным духовенством. Эти сведения нашли отражение в материалах о современном состоянии староверия на территории края. Кроме того, для пополнения сведений, по всей видимости, привлекались имеющиеся на то время исследования, посвящённые развитию севернорусского старообрядчества. Миссионеры православных обществ по возможности изучали старообрядческие рукописные и старопечатные книги, которые нередко по изъятии их у староверов попадали в древлехранилища православных братств. Изучение литературы, вышедшей из старообрядческой среды, позволяло миссионерами составлять представление о характере местного «раскола», о ведущих положениях вероучения различных согласий и толков, сведения о которых использовались проповедниками для ведения миссионерских бесед с местным населением.

По словам окружного миссионера Удорского края В. Вишерского, распространению «раскольнических настроений» во мно-

гом способствовало недостойное и неверное поведение православных священников (19). Приходские священники, зачастую посылаемые в отдалённые селения в наказание, в большинстве своём «были люди нетрезвого поведения» и по большей части не владели навыками «противораскольнических увещаний». Они слабо представляли себе историю развития старообрядческого движения, особенности религиозной жизни местного населения и, по сути, не имели твёрдого желания заниматься такого рода деятельностью. Рассуждая о сложившемся положении дел, миссионер В. Вишерский пишет: «если священник, находясь вблизи от высшего начальства, ведет себя неаккуратно в своём поведении, то тем более он будет чувствовать себя свободнее вдали от начальства. Тем более он знает, что никто Удорскую страну не посетит вследствие неудобного пути сюда. Отсюда бывают разные попущения и недостатки со стороны священников по отношению к богослужению, что очень дурно влияет на народ и способствует быстрому распространению раскола» (20).

В своих отчётах окружные миссионеры зачастую не ограничиваются приведением общих сведений о состоянии старообрядчества на территории края, но иллюстрируют свои наблюдения яркими зарисовками из жизни местных старообрядцев и причта края. Так, говоря о недостойном поведении приходского священства, В. Вишерский приводит известные ему случаи мздоимства и пагубного пристрастия местных священников к курению. Многочисленные рассказы о фактах табакокурения были услышаны миссионером от местных жителей: «Рассказывают и такие случаи. Про одного какого-то священника часто приходилось слышать то, что он во время обеда закуривал папиросы, закуривал от свечки или лампадки, которые горят перед иконою, и многие другие безобразия». Указывая на неэтичность подобного поведения в кругу местного населения, отвергающего табак, В. Вишерский приводит своё соображение по данному поводу: «Да и вообще как-то очень некрасиво, когда священник при требоисправлениях свёртывает себе папиросы и курит при своих прихожанах» (21). Последнее обстоятельство, по мнению окружного миссионера, вызывало особое неприятие удорских староверов, поскольку старообрядцы «смотрят на табак среди духовенства как на самое большое зло». Замечая, что «в Удорском крае больше греха табакоку-

рения нет», миссионер приводит выражение самих старообрядцев, характеризующее их отношение к данному пристрастию: «лучше человека убей, а не кури бесовский табак» (22). В. Вишерский основывает свои рассуждения не только на сведениях, услышанных от местных жителей, но и черпает их из собственной практики, поскольку неоднократно являлся свидетелем подобных фактов табакокурения. В одном из своих рапортов он приводит пример из практики священника Дмитрия Клочкова, временно исполняющего пастырские обязанности в важгортской Воскресенской церкви. После крестин младенца «закоренелого наставника раскольнического» Никиты Ивкина во время обеда священник «не встал ещё из-за стола, вытащил свой кисет с табаком и свернул папиросу, и тут же стал курить» (22). Эмоциональное негодование окружного миссионера по поводу подобного поведения местных священников вылилось на страницах отчёта в следующих словах: «Ох! Как некрасиво! Мы со Стефаном Николаевичем (епархиальным миссионером С.Н. Клочковым. – *Е.П.*) потеем на собеседованиях, а священники вот как поступают! Если бы сей Клочков покурил в моём доме, то это ничего бы, а он позволяет это в доме начётчика, который не раз впоследствии указывал мне на это» (24). Замечание миссионера по поводу недостойного поведения священника было встречено последним словами, что «раскольников нужно кадить табаком, чтобы они привыкли к нему». Констатируя, что местное священство плохо понимает сущность «раскола», В. Вишерский противопоставил должное и существующее отношение священнослужителей к своим служебным обязанностям: «священник есть передовой человек, он должен служить примером для своих пасомых, а от него идёт соблазн» (25). Таким образом, успех деятельности православной миссии среди последователей старообрядчества находился в прямой зависимости не только от намерений и способностей епархиальных и окружных миссионеров, но и от поведения приходского духовенства, которое зачастую не отличалось безукоризненностью.

Духовные и светские власти на протяжении XVIII–XX вв. принимали самое активное и непосредственное участие в «противораскольнической» агитации старообрядцев и привлечении их к официальной православной церкви. Главная задача миссионерских обществ состояла в их пропагандистской деятельности, на-

правленной на открытие церковноприходских школ и школ грамоты, создание приходских библиотек. В то же время «противораскольническая» деятельность церковных и гражданских властей по большей части не встречала поддержки в кругу местного населения. Исходящая от властей политика привлечения к религиозной идеологии официальной церкви часто подталкивала староверов к ведению полемики с местными священниками и миссионерами, что в свою очередь невольно способствовало тому, что они оттачивали своё искусство и развивали рукописно-книжную культуру.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Вологодские епархиальные ведомости (ВЕВ). 1896. №6. С.103.
2. Там же. С.110—111.
3. Национальный архив Республики Коми (НА РК). Ф.231. Оп.1. Д.9. Л.88−88об.
4. Там же. Д.10. Л.41.
5. Там же. Л.41−42.
6. Там же. Д.10. Л.42.
7. Там же. Д.11. Л.35об. Подобное прошение о поездке епархиального миссионера поступило в Вологодскую духовную консисторию и от священнослужителей Печорского края Усть-Сысольского уезда, в свою очередь также обеспокоенных распространением старообрядчества среди местного населения. На прошение епархиальное начальство ответило отказом.
8. Данный вопрос был затронут ещё на Втором съезде противораскольнических миссионеров, состоявшемся в Москве в 1891 г., участниками которого была выработана специальная программа миссионерской деятельности по пресечению «раскольнических заблуждений». Среди приоритетных направлений программы − проведение публичных бесед с «иномыслящими», организация «противосектантских» библиотек; правильное ведение богослужений, открытие церковноприходских школ; предоставление статистических сведений о числе «сектантов» и «лжеучителей». См.: НА РК. Ф.231. Оп.1. Д.11. Л.26об.
9. НА РК. Ф.231. Оп.1. Д.11. Л.26об., 105об.
10 Там же. Л.76.
11. ВЕВ. 1897. №4. С.269.
12. Об учреждении, составе, целях и ведущих направлениях деятельности Великоустюжского Православного Стефано-Прокопьевского Братства подробнее см.: Власов А.Н., Манаков А.Н., Савельев Ю.В. К вопросу о новых источниках по изучению Сольвычегодско-Устюжского

края (деятельность Великоустюжского Православного Стефано-Прокопьевского Братства) // Проблемы изучения традиционной культуры Севера. (К 500-летию г. Сольвычегодска). Сыктывкар, 1992. С.80—86.

13. ВЕВ. 1897. №14. С.269.

14. С.Н. Клочков родился в д. Носковская Визингской волости Усть-Сысольского уезда. После окончания Вологодской духовной семинарии с января 1892 г. он служил учителем в Носковской деревне Визингского прихода; носковская школа грамоты была организована при его непосредственном участии. Проживая в доме родителей, С. Клочков работал безвозмездно. С сентября 1892 г. по январь 1894 г. С. Клочков исполнял обязанности учителя в Муфтюжской церковно-приходской школе Удорского края, на территории которого по большей части проживали последователи старообрядчества. По замечанию самого С. Клочкова в рапорте на имя своего духовного начальства, «рас[с]троив своё здоровье в холодной школе, я должен был оставить службу до окончания учебного года. До ноября 1894 г. я жил в доме родителей в ожидании учительской вакансии в приходе с раскольническим населением». В период с ноября 1894 г. по октябрь 1896 г. священник Клочков исполнял обязанности учителя в старообрядческом приходе Печорского края – в Подчерской Иоаникиевской школе грамоты. В 1896 г. был отмечен духовным начальством и «за особое усердие и ревность в деле народного просвещения» награждён Библией, преподнесённою ему Святейшим Синодом. С 8 октября1896 г. получил должность помощника епархиального миссионера в Усть-Сысольском и Яренском уездах. В 1908 г. был избран членом Государственной Думы, продолжая служить помощником миссионера. См.: Филиал Государственного архива Вологодской области в г. Великом Устюге (ВУФ ГАВО). Ф.265. Оп.1. Д.119.

15. Государственный архив Вологодской области (ГАВО). Ф.496. Оп.1. Д.19652. Л.5об.

16. О наставнике П.Ф. Ильине см.: Прокуратова Е.В. Ильины // Старообрядческий центр на Вашке: Материалы и исследования. Сыктывкар, 2002. С.34—46.

17. ГАВО. Ф.496. Оп.1. Д.19652. Л.5об.

18. ВУФ ГАВО. Ф.265. Оп.1. Д.119. Л.42–55об.

19. Там же. Л.42об.

20. ВУФ ГАВО. Д.265. Оп.1. Д.119. Л.42об.

21. Там же. Л.43.

22. Там же.

23. Там же.

24. Там же.

25. Там же. Л.43об.

А.В. СКУТНЕВ

СТАРООБРЯДЦЫ ВЯТСКОЙ ГУБЕРНИИ И ГОСУДАРСТВЕННАЯ ПОЛИТИКА В ПОРЕФОРМЕННУЮ ЭПОХУ

Во второй половине XIX в. миссионерская деятельность становится одной из наиболее приоритетных задач Русской Православной Церкви (РПЦ). Взоры миссионеров обратились с далёких пространств к внутренним территориям. По мнению церковного историка С.Г. Рункевича, особенное развитие миссии в Поволжье началось только при Александре II (1). И это при том, что данная территория была присоединена к России ещё в XV в. Причина активизации миссионерской деятельности лежит за пределом понимания собственно церковной истории. Она связана, прежде всего, с той ролью, которая была отведена церкви в государстве. В отличие от остальных конфессий, только РПЦ в пределах Российской Империи обладала правом распространения своего религиозного учения. Миссионерские действия со стороны других религий были запрещены. Государство использовало церковь наравне с другими своими ведомствами в проведении любых начинаний. Главной проблемой России в XIX в. стало отставание от ведущих европейских держав. Необходимо было модернизировать страну. Подобная затея была обречена на провал в государстве, где большинство населения было неграмотным, далёким от европейской культуры и ценностей. Российские власти эти явления напрямую связывали с традиционными формами религии.

Вятская епархия была традиционным центром старообрядчества, хотя и не таким известным, как другие. Из 607 приходов епархии в начале XX в. 247 были населены старообрядцами (2). По числу старообрядцев Вятская епархия занимала пятое место

Скутнев Алексей Владимирович — к.и.н., Вятский государственный гуманитарный университет, г. Киров

по России, уступая только Донской, Оренбургской, Томской и Полоцкой (3). По первой переписи 1897 г. 92,6% населения Вятской губернии были православными, 4,09% мусульманами, 2,55% старообрядцами и 0,4% язычниками. Из 11 уездов епархии только в Котельническом отсутствовали старообрядцы. В остальных уездах губернии они проживали в разном соотношении. По наиболее полным данным за 1864 г. наибольшее число старообрядцев наблюдалось в Глазовском (17513 чел.), Нолинском (10644 чел.), Малмыжском (6208 чел.), Сарапульском уездах (3343 чел.) (4). В остальных уездах проживало до тысячи старообрядцев в каждом.

К 1914 г. ситуация немного меняется. По-прежнему лидировал Глазовский уезд (26063 старообрядца), далее шли Уржумский (13454 чел.), Орловский (10680 чел.), Малмыжский (8687 чел.), Нолинский (7516 чел.), Сарапульский (7305 чел.) (5). Безусловно, общее увеличение числа старообрядцев объясняется, прежде всего, естественным приростом населения. Но объяснить почти десятикратное умножение числа старообрядцев в Орловском уезде только этой причиной невозможно. Следовательно, пропаганда старообрядчества в Вятской епархии была весьма активной.

Хотя в Вятской епархии большое внимание уделялось внешней миссии – борьбе с язычеством и исламом, тем не менее борьбу со старообрядцами можно считать приоритетным и более важным направлением деятельности РПЦ до 1917 г. Это не случайно, так как старообрядцы символизировали внутреннее противоречие истинного православия. В отличие от язычников они стояли не только на оборонительных позициях. С ослаблением государственного контроля старообрядцы значительно активизировались во второй половине XIX в. и начали проводить самостоятельную миссионерскую политику по привлечению новых адептов как среди русских, так и среди нерусских граждан. О распространении старообрядчества между пермяками Глазовского уезда, которые также считались полностью крещёными, писал вятский священник Н.Н. Блинов (6). Число язычников объективно сокращалось. Но они не стали приверженцами РПЦ, так как часть их ушла в старообрядчество, а часть приняла ислам.

Вступив на престол, Александр II одним из первых издал указ от 31 марта 1855 г. «Об учреждении Миссионерского отделения для приготовления деятелей к обращению раскольников в православие в семинариях Казанского духовно-учебного округа». К этому округу относилась и Вятская губерния. Священнослужителям тех приходов, близ которых или в составе которых проживали старообрядцы, ежегодно вместе с отчётами о состоянии церквей и приходов предписывалось «особо представлять Его Преосвященству описания расколов, находящихся в их приходах с изложением их учения, основании оного, истории, обрядов и всех особенностей расколов» (7). Это положение адресовано было, прежде всего, приходским священно- и церковнослужителям, которые и раньше подавали сводки о численности старообрядцев.

Сбор материалов для успешного ведения миссионерской работы становился всё более тщательным. Указом от 29 июля 1865 г. в каждой епархии все церковные причты в начале января должны были предоставлять преосвященному ведомость о возвратившихся в православие старообрядцах и сектантах, присоединённых к православию иноверцах и крещённых православными священниками детях иноверных родителей, а также подписках, даваемых иноверцами, вступающими в брак с православными, о крещении и воспитании детей их в православной вере за целый год (8).

Во второй половине XIX в. в Вятской епархии возникают два церковных братства, имеющие цель бороться с «расколом». С 1 октября 1882 г. начало работать Братство святителя и чудотворца Николая в Вятке. Через 10 лет, 21 ноября 1892 г. к нему добавилось Вознесенское братство в Сарапуле. В Поволжье большое значение имело открытие в 1867 г. братства св. Гурия, основной задачей которого являлась борьба с «расколом» и сектантством. Деятельность этого братства затронула и Вятскую епархию. Все эти братства находились под покровительством лично епархиального архиерея и вятского губернатора. Почётными членами состояли видные архиереи и светские чиновники общероссийского значения: великий князь Сергей Александрович, киевский губернатор Ф.Ф. Трепов. Симфония светской и духовной властей в миссионерском деле проявилась

достаточно полно. Государство было кровно заинтересовано в искоренении старообрядчества и язычества. Император и императрица состояли покровителями и почётными членами многих миссионерских обществ и братств.

Кроме того, усиление миссионерской деятельности привело к изменению епархиального управления. В Вятской епархии в 1868 г. было учреждено Сарапульское викариатство, включавшего Сарапульский, Елабужский и Малмыжский уезды, а позднее, в 1889 г. – Глазовское викариатство на территории одноимённого уезда. Эти викариатства включали в себя уезды с преимущественно нерусским населением, а значит, викарии могли более пристально наблюдать за распространением православия в подведомственных приходах. В дальнейшем на территории этих уездов предполагалось создать самостоятельную епархию.

Епархиальный архиерей за год совершал несколько поездок по своей епархии с целью личного знакомства с текущим положением дел. В Вятской епархии по традиции преосвященный обязательно посещал храмы, расположенные в местах, населённых старообрядцами и нерусскими гражданами (9).

Большое значение имели и утверждённые должности епархиальных «инородческого» и «противораскольнического» миссионеров. К их отчётам, часто публиковавшимся в «Вятских епархиальных ведомостях», прислушивались и на их основании выстраивали мнение о состоянии миссии в епархии. У этих миссионеров, в свою очередь, были специальные помощники.

В результате миссионерская деятельность РПЦ приобрела чёткую структуру, которая действовала в таком виде вплоть до 1917 г. Вся епархия была разделена на миссионерские округа во главе с окружными миссионерами. Им обязаны были помогать и благочинные священники. Каждодневно же осуществлять миссионерскую деятельность приходилось окружным миссионерам и приходскому духовенству. Чаще всего эти миссионерские округа совпадали с территориями уездов. Да и сами окружные миссионеры являлись, за недостатком средств, священниками одного из подведомственных приходов. Общую координацию их работы осуществляли центральные и местные органы. О состоянии дел епархиальные миссионеры сообщали лично архиерею и в центральные комитеты братств. Однако не

стоит считать, что любой приходский священник мог стать миссионером и уж тем более что назначение на эту должность происходило только по желанию начальства. Сохранилась резолюция епископа Вятского и Слободского Аполлоса за 1879 г., что «священникам в приходах, в которых есть раскольники, объявить, что если они к миссии будут относиться равнодушно, оставляем за собой одно право заменить их более энергичными и способными на посту миссионерского дела» (10).

Охранять православие помогало и государство. Дела о старообрядцах, сектах и случаях отпадения от православия рассматривались также в МВД. Сообщения по ним губернатор получал из собственных источников. На местах в уездах исправники вместе со священнослужителями пристально следили за старообрядцами. В случае обнаружения новой секты и полицейские, и священники немедленно сообщали об этом своему начальству. Например, в 1867 г. уржумский волостной старшина обнаружил новую старообрядческую секту «танина вера» (11). В том же году сарапульский уездный исправник обнаружил иконоборческую секту (12).

РПЦ с радостью принимала помощь от органов полиции. В 1883 г. в отношении распространителя старообрядчества в Сарапульском уезде крестьянина И. Сальникова по требованию духовного начальства было возбуждено уголовное дело (13).

Различные светские организации также не оставались в стороне. В опросе, проведённом по заказу Русского Географического общества в начале 1850-х годов, многие вятские священники составили историю своих сёл, а также описание народов и религии своих прихожан. Провинциальное общество горячо откликнулось на активизацию миссионерской работы среди «заблудших душ». Вятская учёная архивная комиссия в 1867 г. поручила от имени и на средства комитета преподавателю Вятской духовной семинарии Филимонову описать религию, обряды и быт язычников губернии, чем оказала неоценимую помощь РПЦ.

Регулярно работали миссионерские съезды, где православные проповедники могли обменяться накопленным опытом и выработать общие мероприятия. Отдельно собирались священнослужители старообрядческих и инородческих приходов. Та-

кие съезды действовали и на уровне благочиний, и на уровне епархий, и даже на общероссийском уровне. Первый миссионерский съезд состоялся в Москве в 1887 г. Всего до 1917 г. таких съездов было 5. В основном на этих съездах решались задачи борьбы с «расколом».

В начале XX в. централизация в миссионерской деятельности ещё более усилилась. Вероятно, власть не совсем удовлетворяли её результаты. В 1908 г. для координации всей миссионерской работы был создан Миссионерский Совет в Вятке. Подобные советы создавались по всей империи. В 1915 г. решено было объединить его с Вятским братством святителя и чудотворца Николая в единое Вятское епархиальное братство святителя и чудотворца Николая, взявшее под опеку и внешнюю, и внутреннюю миссию.

Была ещё одна причина, которая хотя и не имела решающего значения, но, тем не менее, оказывала определённое воздействие на миссионерскую деятельность приходского духовенства. Речь идёт о материальной заинтересованности священнослужителей, проживающих в приходах, населённых нерусскими этносами и старообрядцами. Основной источник содержания вятского духовенства – плата за требоисправления – напрямую зависел от прихожан. Так, священник Христорождественской церкви с. Зюздино К. Кочкин в 1879 г. рапортовал в Вятскую духовную консисторию, что «раскольничий лжепоп» И. Русских собрал с его прихожан 300 рублей и 30 пудов хлеба (14). Следовательно, этой достаточно большой суммы недосчитался причт Христорождественской церкви. В третьей части приходов Вятской епархии нерусское и старообрядческое население составляло большинство. А значит, для местного приходского духовенства распространение православия было единственным способом заставить добровольно давать средства на своё содержание и благоустройство храмов. В своём отчёте за 1901 г. архиепископ Вятский и Слободской Алексий отмечал, что «храмы в приходах, где живут инородцы и раскольники, далеко не так благоустроены, как в приходах с православным населением. Почти все они отличаются теснотою помещения, отсутствием благолепия и недостатком утвари церковной и церковных одеяний» (15), в то время как для русских приходов

внешнее состояние храмов было едва ли не главным моментом веры.

Государство и РПЦ ошиблись в отношении старообрядцев к образованию. Старообрядцы в центральных епархиях не всегда жили замкнутым миром, вполне вписываясь в реалии меняющегося мира. В 1884 г. числилось 17 школ миссионерского общества и 1 «противораскольническая». В 1903 г. число миссионерских школ возросло до 67, а «противораскольнических» до 42. Соответственно количество учеников возросло с 13 до 871 в «противораскольнических» и с 517 до 2325 в миссионерских школах. Накануне указа о веротерпимости 1905 г. братские школы переживали расцвет. В них охотно учились дети нерусских жителей и старообрядцев.

Светские и церковные власти посчитали процент детей старообрядцев в школах епархии в 1902 г. Оказалось, что в братских школах он равнялся 39%, в то время как в земских школах было всего 1,9%, а в церковноприходских 0,8% старообрядцев (16). Это свидетельствует о том, что, несмотря на почти полное игнорирование остальных школ и попытки создания собственных школ, старообрядцы очень неплохо отнеслись к братским школам.

В целом можно сказать, что проблема старообрядчества во второй половине XIX в. волновала государство весьма сильно. Это приводило к тому, что государство всё более активно привлекало РПЦ и её служителей к миссионерской работе. Результаты были двойственными. Некоторые священно- и церковнослужители весьма халатно относились к такой работе. Миссия среди язычников их интересовала больше и была более романтична. Диктат государства и его требования не нравились многим служителям церкви. Да и сами старообрядцы постепенно переходили от «обороны к наступлению», так как вели миссию не по принуждению. Как бы то ни было, проблема старообрядчества в Российской Империи и в пореформенную эпоху стояла весьма остро.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Рункевич С.Г. Русская церковь в XIX в. СПб., 1901. С.167.
2. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф.796. Оп.442. Д.1889. Л.200.
3. Вятские епархиальные ведомости. 1898. №21. С.1101.
4. Государственный архив Кировской области (ГАКО). Ф.1405. Оп.1. Д.2оц.
5. Там же. Ф.811. Оп.1. Д.721. Л.2.
6. Блинов Н.Н. Дань своему времени // Урал. 1981. №2. С.179.
7. ГАКО. Ф.250. Оп.1. Д.39. Л.3об.
8. ПСЗ. T.XL. 1865. №42345.
9. Например, в 1901 г. архиепископ Вятский и Слободской Алексий совершил 3 поездки. Он посетил Яранский, Уржумский, Глазовский, Слободской и Орловский уезды. Акцент был сделан на места проживания инородцев и раскольников. РГИА. Ф.796. Оп.442. Д.1889. Л.185.
10. ГАКО. Ф.237. Оп.1. Д.181а.
11. Там же. Ф.582. Оп.130. Д.1478.
12. Там же. Д.408.
13. Там же. Оп.65а. Д.11.
14. Там же. Ф.237. Оп.1. Д.181а. Л.32.
15. РГИА. Ф.796. Оп.442. Д.1889. Л.187.
16. Вятские губернские ведомости. Приложение. 1902. №65. С.2.

В.В. МАШКОВЦЕВА

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ И ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА ВЯТСКОЙ ГУБЕРНИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX–НАЧАЛЕ XX ВВ.

Рассматривая политику Русской Православной Церкви в старообрядческих районах Вятской губернии, нельзя оставить без внимания такой важный аспект проблемы, как взаимоотношения официального духовенства со староверами. При этом повышенное внимание следует уделить приходскому клиру, непосредственно контактировавшему со старообрядцами и являвшемуся главным проводником конфессиональной политики синодальной церкви на местах. До появления епархиальных миссионеров именно на приходское духовенство возлагалась обязанность проведения всевозможных разъяснительных бесед и проповедей, имевших основной целью критику доктринальных положений старообрядчества и присоединение его последователей к государственной религии.

Успех проводимой работы напрямую зависел от личных качеств священнослужителя: его характера, образа жизни, знания условий быта своей паствы, а также умения находить общий язык с представителями иной конфессиональной группы. Большое значение имел и уровень образованности священнослужителя. Наибольший успех сопутствовал тем представителям клира, которые не только великолепно знали Библию и другую общехристианскую литературу, но и неплохо разбирались в догматике своих религиозных оппонентов. Следует, однако, подчеркнуть, что даже наиболее образованные и воспитанные священнослужители сталкивались с насторожённостью, а иногда и открытой враждебностью старообрядцев в своих приходах. Най-

Машковцева Виктория Вячеславовна – к.и.н., Вятский государственный гуманитарный университет, г. Киров

денные нами архивные материалы дают массу примеров жёсткой конфронтации православного клира и староверов, которая иногда принимала открытые формы и выливалась в совершение противоправных деяний со стороны последних. Так, достаточно часто старообрядцы называли духовенство «слугами антихристовыми», стремящимися «помрачить их благочестие» (1). По всей видимости, подобные оскорбления были связаны с тем ментальным восприятием официальной церкви, которое сложилось у староверов ещё во времена патриарха Никона. Оно было сформировано выдающимися идеологами старообрядчества (в частности, протопопом Аввакумом), утверждавшими, что принявшее новые обряды духовенство не только потеряло «святость», но и попало под власть антихриста. Иногда в адрес священнослужителей, помимо оскорблений, звучали и угрозы физической расправы. Например, в с. Кирино один старовер бросался на священника единоверческой церкви с поленом в руках, заявляя ему: «Убьём мы тебя, как мышь» (2). Однако стоит отметить, что чаще всего подобные выпады звучали в адрес тех клириков, которые либо тесно контактировали с местными правоохранительными органами, раскрывая им тайные старообрядческие молельни и школы, либо активно занимались миссионерством, также прибегая к помощи полиции для расправы с наиболее последовательными староверами. Лишь в редких случаях противоправные действия старообрядцев объясняются исключительно их религиозным фанатизмом. Вероятно, приведённый выше пример можно отнести к таким исключениям. Имеющиеся в нашем распоряжении документы не позволили выдвинуть иной версии возникшего конфликта, кроме спора на религиозной почве. Известно, что отношение староверов к единоверцам (в первую очередь, к их священнослужителям) было ещё более негативным, чем к адептам официальной церкви. Связано это с тем, что единоверцы воспринимались ими примерно так же, как униаты православными – как ренегаты и вероотступники.

В 1898 г. за «кощунственные речи о таинствах церкви и за дерзкие отзывы о государе» был судим и приговорён к тюремному заключению крестьянин Иван Вшивцев (3). Свой уход из официального православия в старообрядчество он мотивировал

тем, что представители духовенства Русской Православной Церкви брали деньги за совершение религиозных обрядов, например, за крещение. Взимание денег священнослужителями за отправление ими духовных треб было излюбленной темой беседы старообрядцев с адептами официальной церкви. Они пытались доказать православным, что их пастыри служат далеко не бескорыстно. Между тем старообрядческие священники тоже взимали плату за совершение церковных обрядов. Например, возглавлявший старообрядческую общину в с. Нерица усть-сысольский мещанин Андрей Бажуков требовал от верующих материальное вознаграждение за отправление треб, причём заранее и в достаточно большом размере. За сорокадневное чтение Псалтыря по умершему прихожане платили ему не менее 30 руб. Богатые крестьяне Тимофей Чураков и Ефим Поздеев вели торговлю иконами, совершали обряды крещения, отпевания умерших, принимали исповедь и с этой целью каждый год, весной и осенью, объезжали староверов средней Печоры. За отпевание они брали корову и возвращались домой с возами приношений. На полученные таким путём средства Поздеев построил в с. Замежное большой двухэтажный дом (4).

Как правило, крестьяне в своих прошениях о разрешении им перейти в старообрядчество в числе первых причин указывали желание «избежать расходов на содержание духовенства» (5), «избавиться от участия в устройстве церкви» (6). Часто в их ходатайствах содержатся жалобы на то, что православные служители культа, стремясь собрать со своих прихожан как можно больше денег за крещение, венчание, отпевание умерших и другие обряды, забывают о духовной стороне своей деятельности. Не ограничиваясь этим, по словам ходатайствовавших о переходе в староверие, они ещё несколько раз в год собирали хлеб, шерсть, масло, яйца и другие продукты (7). В противном случае «угрожали проклятьем» (8). Действительно, православные священники порой преступали определённые границы в сборе руги и денег с приходского населения. Это признавали и сами миссионеры. В частности, помощник епархиального миссионера, священник Николай Тихвинский сообщил епископу Вятскому и Слободскому Алексею о сложившейся неблагополучной обстановке в с. Новый Торьял Уржумского уезда.

Приверженцы официальной церкви, высказывая своё недовольство приходским клиром, отметили, что «духовные не учат их и мало с ними разговаривают, на Пасхе и на Рождестве Христовом бегают из дома в дом, как настёганные, берут с них деньги без всякой жалости» (9). Известны случаи, когда православные священники злоупотребляли излишней доверчивостью и простотой «инородцев», например, взимали непосильную плату за совершение религиозных обрядов с удмуртов. Подобного рода действия, безусловно, вызывали неприязнь и недоверие со стороны православных прихожан.

Не отрицая вышеизложенные факты, не следует, однако, возводить их в разряд систематических и обвинять в корыстолюбии всё духовенство Русской Православной Церкви. Исследователи старообрядчества подчёркивают, что, как правило, взимание платы свидетельствовало о тяжёлом материальном положении, которое вынуждало священников брать деньги с прихожан за отправление треб. Для того чтобы обеспечить себя и свою семью, сельское духовенство, помимо выполнения своих прямых обязанностей, занималось домашним хозяйством, как все крестьяне. Разница заключалась в том, что крестьяне могли посвятить этому весь день, а священники – лишь оставшееся от духовной деятельности незначительное время. Следовательно, занятие сельскохозяйственным трудом не позволяло духовенству полностью обеспечить себя. Часто православные священники испытывали материальные трудности, и в силу бедности они оказывались зависимыми от прихожан и устанавливали высокую плату за отправление треб. Это, в свою очередь, влекло за собой снижение авторитета священнослужителей. Как справедливо отметил исследователь староверия А. Щапов, материальная нужда побуждала некоторых священников «переходить от одной церкви к другой, – искать более выгодного места, какое многие из них решались искать и в раскольнических скитах» (10). Так, миссионер Павел Цвейтов в отчёте за 1892 г. сообщил епископу Вятскому и Слободскому, что в Подрельском приходе сложилась крайне неблагоприятная ситуация. Местные старообрядцы гордились тем, что их наставниками являются бывшие представители церковного клира.

Часто старообрядцы игнорировали миссионерские пропове-

ди православных священников. Как правило, они «запирались от духовных отцов» или посылали своих детей сказать, что взрослых нет дома (11). Если же старообрядцы принимали участие в беседе с православными служителями культа, они старались настоять на своём, не прислушиваясь к словам священника, пытались «сбить его речь на другой предмет, посторонний» (12).

Непримиримую позицию по отношению к духовенству официальной церкви чаще занимали беспоповцы. Вероятно, это объяснялось их религиозными воззрениями, согласно которым со времён патриарха Никона в мире воцарился антихрист. Под антихристом первоначально подразумевались конкретные личности, в которых воплощался дьявол: патриарх Никон, царь Алексей Михайлович. К концу XVII в. появилось учение о «мысленном» или «духовном» антихристе, который уже пришёл в мир и властвует, но невидимо. В данном случае антихрист – это не определённое лицо, а символ, синтез всех отступлений от «старой» веры. Под власть антихриста попала православная церковь, что для приверженцев беспоповского толка означало «перерыв священства в никонианской церкви», прекращение тайнодействий, оскудение благодати (13). Таким образом, с приходом антихриста православная церковь утратила свою истинность, благодать, святые таинства. Вследствие этого, по словам известного богослова Г. Флоровского, она вступила в новый этап своего бытия на земле – «бессвященнословное» состояние. Беспоповцы не допускали возможности дальнейшего существования института священства.

В отличие от беспоповцев, поповцы, хотя и верили в пришествие антихриста, но считали, что благодать не покинула Церковь, так как не все священники признали новшества патриарха Никона и согласились с ними. Религиозный философ, исследователь старообрядчества С. Зеньковский отмечает, что поповцы были убеждены в вечности Церкви, в том, что «силы адовы не одолеют врата ее». Они верили в то, что есть епископы, сохранившие верность «древлему православию» (14).

Такими догматическими расхождениями обусловлено и различие восприятия православного духовенства беспоповцами и поповцами. Если первые в большинстве случаев испытывали к ним враждебные чувства, то вторые относились «как к епархи-

альной власти, так и к православному духовенству почтительно, даже с уважением, к церкви православной благосклонно» (15). Такую грань между двумя толками в старообрядчестве проводили миссионеры в своих отчётах.

Духовенство Русской Православной Церкви активно сотрудничало с органами полиции. Священнослужители и представители светской власти были едины в восприятии старообрядцев как отступников от православной веры, которых необходимо возвратить на путь истинный. Отношение официальной церкви к старообрядцам демонстрирует рукопись оптинского старца Амвросия (Гренкова), недавно канонизированного Московской Патриархией. Амвросий выступал против предоставления старообрядцам свободы вероисповедания и отказа правительства от репрессивного курса в конфессиональной политике, поскольку это могло привести к резкому увеличению численности староверов и усилению их влияния на адептов Русской Православной Церкви. «Раскольники – народ со зверским и разбойническим характером, и только из страха покоряются правительству – потому что их теперь мало; когда же будет их много, то они могут воздвигнуть бунт, подобный Пугачёву», – выразил опасение старец Амвросий (16). Приведённое мнение было типичным, и его разделяли многие представители православного духовенства. Нередко священнослужители официальной церкви инициировали начало судебного преследования староверов. Рассмотрим это на конкретном примере. «Лжепопы» и «лжеепископы» Сарапульского уезда часто останавливались в доме крестьянина с. Июльского Герасима Копотева, поэтому местные жители рассматривали его избу как центр старообрядчества. Копотевы были богаты и оказывали большое влияние на местных староверов. Яким Копотев, отец Герасима, построил в своём пчельнике несколько келий наподобие монастыря, планировал открыть часовню и освятить её, обратившись за помощью к архиереям белокриницкого согласия. В доме Копотевых существовала молельня, в которой собирались старообрядцы для совершения богослужения. Кроме того, по сообщению коллежского секретаря Григоровского, Копотевы занимались распространением подложных указов о свободе старообрядчества и слухов об официальной церкви. Яким Копотев был

судим за пропаганду староверия и приговорён к ссылке на Кавказ. Однако в связи с тем, что он принял единоверие, ему позволили остаться жить в с. Июльском. Местный священник Лев Попов сообщил вятскому губернатору, что 11 апреля 1862 г., перед праздником Святой Пасхи, старообрядцы Герасим Копотев, Кирилл Ломаев и Гурьян Сюрин через не запертую сторожем дверь зашли в церковь и закрыли царские врата. Губернатор отдал распоряжение о проведении следствия. В ходе обыска в доме Копотевых полиция обнаружила несколько медных икон, предметы богослужения (ладан, подручники, восковые свечи и др.), книги, в числе которых Устав о христианском житии, Скитское покаяние, Псалтырь, Малый Катехизис, Канон Софии, Премудрости Божией, 10 азбук, напечатанных в старообрядческой типографии. Подсудимые в закрытии в церкви царских врат не сознались. Решением Вятской палаты уголовного и гражданского суда Якима Копотева, обвинённого в распространении староверия, устройстве молельни в собственном доме, приговорили к лишению всех гражданских прав и пожизненной ссылке на Кавказ. Остальные лица, как не сознавшиеся и не уличённые в преступлении, были освобождены от судебной ответственности (17).

Православные священники инициировали также изъятие книг у старообрядцев. В частности, в марте 1863 г. были конфискованы книги у старовера Ивана Кондратьева – активного распространителя старообрядчества в Сарапульском уезде. Среди изъятых книг благочинный воткинского собора протоиерей Михаил Преображенский особо выделил тропари и каноны Рождеству Христову, Богоявлению, Спасу, Божьей Матери, Николаю Чудотворцу и др. Все они были препровождены в семинарское правление для использования в работе миссионеров (18).

Известны случаи, когда за неподчинение светским и духовным властям старообрядцы подвергались разного рода наказаниям, в том числе и телесным. В частности, несмотря на увещевания священника, крестьяне Василий Суворов, Лазарь и Евлампий Олюшины не согласились воссоединиться с официальной церковью. По указу Вятского губернского правления им было запрещено распространять староверие и воспитывать

своих детей «по расколу». Но вышеназванные старообрядцы отказались дать подписку с обязательством воспитывать детей в православии и тем самым выразили несогласие с решением органа государственной власти, вследствие чего были преданы суду, который приговорил их к наказанию розгами – 40 ударов каждому.

Тем не менее факты истории конца XIX–начала XX вв. позволяют говорить о наметившейся тенденции сближения старообрядцев с Русской Православной Церковью, об угасании их былого фанатизма. Так, епископ Вятский и Слободской Аполлос отметил в донесении губернатору от 1 марта 1878 г., что «раскольники начинают если не открыто, то тайно выражать веру в силу молитв Святой православной церкви» (19). В с. Июльском Сарапульского уезда старообрядцы приглашали православных священников отслужить молебен на полях о прекращении засухи. Помимо этого они посылали деньги на свечи и холст для приходского храма, помогали при переносе икон из одного селения в другое (20). Летом 1892 г. так же поступили и староверы беспоповского толка починка Шишкино Уржумского уезда. После совершения молебна по случаю длительной засухи в Шурминском заводе сразу пошёл сильный дождь. Тогда многие староверы говорили: «И никониан Бог слушает усердные молитвы» (21). Некоторые из них молились во время богослужения. Священник с. Колобово Нолинского уезда в отчёте за 1894 г. сообщил, что многие поповцы посещали православный храм, присутствовали на богослужениях по воскресным и праздничным дням. В церкви они молились и ставили свечи перед образами Спасителя и Николая Чудотворца. Эти древние иконы были наиболее почитаемыми в старообрядческой среде.

Если ранее старообрядцы избегали религиозно-нравственных бесед с православными служителями культа, то в конце XIX–начале XX вв. стали охотно принимать в них участие. Это свидетельствовало о возрастании доверия староверов к православному духовенству. Изменился и тон, характер ведения бесед старообрядцами. Раньше они стремились «закричать беседу, сорвать её», а позднее стали более терпимыми: «задают вопросы спокойно и даже с оговоркой, что они спрашивают о том или другом предмете, чтобы узнать, насколько правильно то

или иное мнение – православное или старообрядческое» (22). Вероятно, этому способствовала сама атмосфера либерализации вероисповедной политики: издание указов «О даровании раскольникам некоторых прав гражданских и по отправлению духовных треб» (3 мая 1883 г.), «Об укреплении начал веротерпимости» (17 апреля 1905 г.), «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин» (17 октября 1906 г.). Старообрядцы получили ряд духовных и гражданских прав. Они уже не фанатично отстаивали свои позиции, а, напротив, критически подходили к рассмотрению возникавших вопросов. После одной из бесед, прошедшей 17 сентября 1892 г. в с. Большеройском Уржумского уезда, священнослужители сообщили миссионеру о выраженном староверами желании почаще его слышать. Грамотные же старообрядцы просили миссионера, если это возможно, передать им для чтения несколько старинных книг (23). Нередко сами староверы выступали инициаторами проведения бесед с православными священниками. Так, 9 августа 1902 г. старообрядцы белокриницкого согласия, проживавшие в Омутнинском заводе Глазовского уезда, направили ходатайство епископу Вятскому и Слободскому Никону с просьбой организовать для них беседу с православным миссионером. При этом староверы выразили желание пригласить начётчика, который выступал бы от их имени, просили преосвященного сообщить, не будет ли на него оказано силовое воздействие со стороны духовной или светской власти. Со своей стороны старообрядцы Омутнинского завода дали обещание, что в случае, если начётчик в ходе беседы не сможет доказать истинность и правоту их вероучения, они присоединятся к Русской Православной Церкви. Через Глазовское полицейское управление старообрядцы были информированы о том, что их начётчики не подвергаются судебному преследованию, когда участвуют в религиозных беседах с православными миссионерами «открыто и мирно с целью раскрыть и уяснить себе и слушателям истину, без кощунства и издевательств над установлениями православной церкви» (24). Для организации и проведения бесед со староверами в Омутнинский завод были командированы помощник епархиального миссионера Николай Тихвинский, миссионеры Глазовского уезда священники Александр

Попов и Иоанн Маракулин. Взгляды старообрядцев выражал прибывший из Казани начётчик Перетрухин.

Таким образом, взаимоотношения старообрядцев и православных священнослужителей были достаточно сложными, а зачастую и откровенно враждебными, что выливалось в открытые конфликты. На наш взгляд, виновны в этом обе стороны. Многие староверы отличались особым фанатизмом и провоцировали своих единомышленников на агрессивные выпады против православных служителей культа. Последние подвергались оскорблениям, а иногда и физическому насилию. В то же время отдельные представители православного духовенства своим поведением и непродуманными действиями создавали конфликтные ситуации. В первую очередь, это было связано с их доносами силовым структурам, в результате которых закрывались старообрядческие молельни, школы, арестовывались лидеры старообрядческих общин. Кроме того, некоторые православные священники страдали такими нравственными пороками, как пьянство, распутство, и своим аморальным образом жизни вызывали негативную реакцию со стороны аскетичных староверов. Тем не менее, в конце XIX–начале XX вв. взаимоотношения старообрядцев и духовенства официальной церкви несколько нормализовались. Главным образом это было обусловлено либерализацией конфессиональной политики самодержавия и уменьшением государственного и церковного вмешательства в религиозную жизнь староверов. Помимо этого, в указанный период наблюдается общее падение религиозности населения, что отразилось и на межконфессиональных отношениях.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Государственный архив Кировской области (ГАКО). Ф.1125. Оп.1. Д.2. Л.42об.
2. Там же. Ф.237. Оп.74. Д.3086. Л.1об.
3. Там же. Ф.811. Оп.1. Д.668. Л.3.
4. Гагарин Ю.В. Старообрядцы. Сыктывкар, 1973. С.31.
5. ГАКО. Ф.237. Оп.15и. Д.345. Л.11.
6. Там же. Оп.15е. Д.723. Л.1.

7. Там же. Оп.15д. Д.1003. Л.1об.; Оп.15е. Д.597. Л.1.
8. Там же. Оп.15е. Д.430. Л.1об.; Д.432. Л.1об.
9. Там же. Оп.203. Д.424. Л.9об.
10. Щапов А. Русской раскол старообрядчества. Казань, 1859. С.392.
11. ГАКО. Ф.237. Оп.15с. Д.409. Л.7об.
12. Там же. Оп.15м. Д.461. Л.17.
13. Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1988. С.69.
14. Зеньковский С. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. М., 1995. С.435.
15. ГАКО. Ф.237. Оп.15с. Д.409. Л.24об.
16. Амвросий (Гренков). Веротерпимость // Шахов М.О. Старообрядчество, общество, государство. М., 1998. С.98.
17. ГАКО. Ф.20. Оп.1. Д.1367. Л.149об.
18. Там же. Ф.237. Оп.15ж. Д.259. Л.2.
19. Там же. Ф.582. Оп.26. Д.1009. Л.40.
20. Там же. Л.40об.
21. Там же. Ф.1125. Оп.1. Д.2. Л.43.
22. Обзор Вятской губернии за 1905 год: Приложение к всеподданнейшему отчёту вятского губернатора. Вятка, 1906. С.71.
23. ГАКО. Ф.1125. Оп.1. Д.2. Л.39.
24. Там же. Ф.237. Оп.204. Д.983. Л.4об.



А.А. МАШКОВЦЕВ

ПОЛИТИКА ВЯТСКОЙ ГУБЕРНСКОЙ АДМИНИСТРАЦИИ В ОТНОШЕНИИ САРАПУЛЬСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ-СТРАННИКОВ В ПЕРИОД ДУМСКОЙ МОНАРХИИ

Под влиянием революционных событий 1905 г. российское правительство было вынуждено пойти на значительное смягчение конфессиональной политики. Это было закреплено в ряде нормативно-правовых актов, в первую очередь в указе 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости». В данном документе провозглашалась свобода совести и право адептов инославных конфессий беспрепятственно осуществлять религиозную деятельность. Несмотря на либерализацию религиозной политики, власти вовсе не собирались отказываться от силового воздействия на некоторые конфессиональные группы, чью деятельность они считали вредной и опасной. Даже в период Думской монархии правительство продолжало ориентировать губернские администрации на сохранение пристального контроля за рядом протестантских и старообрядческих организаций. Это можно проследить на примере Вятской губернии.

Сразу после подавления революционных выступлений 1905–1907 гг. вятский губернатор и руководство Вятского губернского жандармского управления получили указания из Петербурга о необходимости усиления контроля за деятельностью ряда старообрядческих согласий беспоповского направления, в первую очередь за старообрядцами-странниками. Их деятельность была признана антигосударственной и деструктивной, поэтому вятской губернской администрации было предписано жёстко пресекать любые попытки миссионерства странников среди адептов как Русской Православной Церкви, так и старообрядцев-поповцев.

Машковцев Андрей Анатольевич — к.и.н., Вятский государственный гуманитарный университет

Вятское губернское жандармское управление немедленно приступило к выполнению полученных предписаний. При этом особое внимание было обращено на общины странников в южных уездах Вятской губернии (в первую очередь, в Сарапульском). Это объясняется тем, что странническое согласие получило наибольшее распространение именно на южной Вятке. Крупнейшим страннических центром губернии являлся Воткинской завод, где уже во второй половине XIX в. возникла довольно многочисленная и активная община. Репрессии, обрушившиеся на воткинских странников на рубеже XIX–XX вв., не привели к ликвидации их общины, а лишь заставили на время свернуть миссионерскую деятельность. Однако уже в годы первой русской революции она возобновилась в полном объёме. Объектами их прозелитизма стали как православные, так и старообрядцы других толков. Так, 26 марта 1910 г. в д. Чёрную Светлянской волости Сарапульского уезда приехали трое странников из Воткинского завода. Остановившись в доме крестьянина Семёна Васильевича Коробейникова, гости устроили беседу о вере (носившую миссионерский характер), на которую пригласили всех жителей деревни, являвшихся преимущественно старообрядцами Белокриницкой иерархии. В избе собралось более 20 человек, причём присутствовали не только местные крестьяне, но и жители сёл Верхняя Талица, Артимон и др. В ходе беседы странники (бегуны) подвергли жёсткой критике официальное православие и белокриницкое согласие, заявив, что их адепты «веруют в антихриста, а спастись можно лишь в вере бегунов», а также что «государь и вся власть находятся под влиянием антихриста», назвав императора «антихристом и кровопийцей» (1). После проповеди бегуны отбыли в Ижевск.

Получив агентурные данные о действиях сектантов, полиция немедленно возбудила уголовное дело. Следователям, проводившим дознание, удалось установить имя лишь одного из бегунских миссионеров. Им оказался бывший волостной старшина Сайгатской волости Осинского уезда Пермской губернии Кирилл Васильевич Чебкасов. В апреле 1900 г. он уже проходил по делу о странниках с. Июльского, но избежал наказания (2). Следствие также установило, что контакты отдельных жителей д. Чёрной со странниками начались задолго до 1910 г. Так, тайно исповедова-

ла бегунство семья местного крестьянина Коробейникова. При этом хозяйка этой семьи, Ксения Васильевна, исчезла в неизвестном направлении ещё зимой 1909 г. И хотя её муж Семён Васильевич (у которого проходило упомянутое собрание) утверждал, что она уехала на богомолье, циркулировали упорные слухи о её уходе в один из странническихскитов. По заявлению одного из местных жителей, скит этот находился в д. Разметаи Завьяловской волости Сарапульского уезда. Сарапульский уездный исправник поручил приставу 4 стана провести по этому вопросу негласное расследование. Последний рапортом от 9 апреля 1910 г. доложил, что никаких сведений, проясняющих судьбу Коробейниковой, добыть не удалось. Вместе с тем он обратил внимание начальства на значительное распространение страннического согласия в д. Разметаи. Главным его пропагандистом являлся местный крестьянин Тимофей Емельянович Иутин. Он часто собирал односельчан у себя дома и призывал их переходить в бегунскую веру. «Беседы у Тимофея велись как в минувшем, так и в текущем году скрытно, в разное время на них съезжались издалека его единомышленники. Так, есть его последователи в д. Старой Козмаске и починке Кирилловском Завьяловской волости», – отмечал пристав (3). Т. Иутин был довольно зажиточным крестьянином, занимавшимся торговлей. Зиму 1909–1910 гг. он провёл не в родном селе, а в Ижевске, где торговал в бакалейной лавке. Судя по всему, часть доходов, полученных от коммерции, Иутин тратил на поддержку своих единоверцев. Будучи пристанодержателем, он часто принимал у себя «крещёных» (или странствующих) бегунов, многие из которых жили у него по нескольку месяцев. «У Иутина с осени проживают какие-то неизвестные люди и часто случается так, что неизвестные же лица посещают его дом, а потом от него уезжают», — докладывал полицейский (4). Состоятельный и гостеприимный пристанодержатель пользовался довольно большим влиянием среди бегунов, а местные жители даже называли странничество «тимофеевой верой».

Заметная активизация странников обеспокоила администрацию Сарапульского уезда и подтолкнула её к принятию жёстких мер. 14 апреля 1910 г. полицейский надзиратель Воткинского завода Татаринов произвёл обыск в квартире Виктора Кон-

дратьевича Коновалова, подозреваемого в пропаганде странническо-го вероучения. Однако ничего противоправного полицей- ский не обнаружил: было найдено лишь несколько писем и записных книжек, а также брошюра «Стенные люди». Помимо этого, Татаринов задержал двоих человек, гостивших у хозяина дома. Первый из них оказался крестьянином Осинского уезда Пермской губернии Анисимом Юрковым, а второй — жителем с. Соколовка Мазунинской волости Сарапульского уезда Фёдором Санниковым. Естественно, что оба они являлись старообрядцами-странниками. Однако поскольку у них не нашли ничего запрещённого, то, после выяснения их личностей, освободили.

17 апреля 1910 г. были произведены обыски в д. Чёрной и с. Июльском. В Чёрной полиция осмотрела дома С.В. Коробейникова и Ф.А. Ломаева, а в Июльском — Т.М. Стерхова и Н.С. Бочкарёва. У первых трёх обнаружили обширную переписку, указывающую на наличие у сарапульских странников значительных связей со старообрядцами других регионов страны. Кроме того, одно из найденных писем подтверждало наличие в д. Разметаи бегунского скита.

В ноябре 1910 г. в полицию поступила ещё одна информация, заставившая обратить пристальное внимание на названный населённый пункт. Как сообщал один из полицейских осведомителей, в начале 1910 г. у крестьянки починка Кирилловский Марии Колабиной родился мальчик. Роды прошли очень тяжело, поэтому женщине и новорождённому требовалась срочная профессиональная медицинская помощь. Однако муж Марии − Василий Колабин − запретил вызывать врачей. Спустя несколько месяцев Мария и ребёнок неожиданно исчезли из починка. Осведомитель сообщил, что они были отправлены Колабиным в Разметаи в дом Т. Иутина. Он высказал предположение, что больная, крайне ослабленная женщина, и её сын погибли, а их трупы странники сокрыли (5).

25 января 1911 г. полиция произвела обыск в доме Иутина. В ходе него обнаружили тайную старообрядческую молельню с большим иконостасом, где находились иконы дониконовского письма. Здесь же нашли восковые свечи домашнего изготовления и несколько десятков богослужебных книг. Рядом с молитвенной комнатой располагались 3 кельи, в которых прожи-

вали 2 пожилые и 1 пятнадцатилетняя странницы. Все они являлись крестьянками Сарапульского уезда. Во второй половине дома, занимаемой семьёй Иутина, нашли ещё несколько десятков старопечатных духовных книг, а также двухаршинный чанкупель с остатками воды. Колабиной и её ребёнка в доме не оказалось. В ходе дознания выяснилось, что 29 декабря 1910 г. В. Колабин привёз больную жену и сына к Иутину. Женщину поместили в баню, где «дочь Иутина – Мария в присутствии какой-то приезжей сектантки и Василия при чтении сектантских молитв крестила Колабину погружением в чан с водой и назвала Анастасией» (6). Затем умирающую женщину перенесли в молельню, где она вскоре скончалась. После её смерти Иван Иутин (родственник Тимофея) и присутствовавшие в доме крестьяне починка Кирилловского Поликарп и Ермолай Пущины завернули труп в рогожу, вывезли его в поле и там закопали. Вскоре подобным образом избавились и от тела умершего младенца. Таким образом, гипотеза полицейского информатора полностью подтвердилась. 28 января 1911 г. прокурор Сарапульского окружного суда дал санкцию на арест Ивана, Елены и Марии Иутиных, П. и Е. Пущиных, а также В. Колабина.

С 28 января по 3 февраля полиция активно осуществляла различные следственные мероприятия. Была найдена и вскрыта могила Марии Колабиной в 2 верстах от починка Ильинского. Судмедэксперты, исследовавшие труп, отвергли версию об умышленном убийстве, поскольку не обнаружили на теле умершей никаких следов насильственной смерти. Кроме того, проводились допросы задержанных странников. Во время одного из них М. Иутина попыталась дать взятку следователю, положив ему на стол небольшой свёрток бумаги, в котором оказалось 25 рублей золотыми монетами. Сектантка попросила полицейского о «сокрытии собранных против бегунов улик и освобождении их из-под стражи» (7). Следователь деньги изъял, использовав в качестве дополнительной улики в деле о противоправной деятельности странников. Позднее их перечислили в Сарапульское благотворительное общество. Однако неожиданно 3 февраля 1911 г. по распоряжению судебного следователя 1 участка Сарапульского уезда всех задержанных выпустили на свободу. Причина этого не вполне ясна. Даже если предпо-

ложить, что для ареста И. и Е. Иутиных, П. и Е. Пущиных, а также В. Колабина не хватало необходимых доказательств, то в деле М. Иутиной все улики были налицо. В совершённом ею противоправном и общественно опасном деянии (дача взятки) содержались все признаки состава преступления. Тем не менее, её освободили вместе с остальными. Возможно, что странники смогли предложить полиции более внушительную сумму, чем 25 рублей золотом. В таком случае полностью подтверждаются слова жандармского подполковника А.И. Будогосского о том, что «бегуны при случайных обнаружениях их молений или скитов обычно откупаются, то есть дают полиции большие взятки» (8). Стоит принять во внимание и тот факт, что 30 января 1911 г. сарапульская полиция провела массовые аресты среди местных мусульман. Естественно, что дело ижбобьинских мулл, обвиняемых в распространении панисламизма и пантюркизма, хранении нелегальной литературы и связях с оппозиционными партиями, сразу же отодвинуло на задний план дело о бегунах с. Разметаи. В конце января–начале февраля 1911 г. основные силы сарапульской полиции были заняты именно мусульманскими делами.

Спустя год уездные власти, подталкиваемые православным духовенством, нанесли по странникам новый удар. Утром 12 февраля 1912 г. священник Иоанн Маракулин сообщил исправнику Васильеву о готовящемся тайном собрании бегунов. Как явствовало из сообщения Маракулина, собрание должно было состояться 12 февраля в 9 часов вечера в доме мещанина Павла Кокорина (9). Вечером того же дня исправник в сопровождении нескольких чиновников, полицейских и понятых отправился на Владимирскую улицу к месту предполагаемого сбора. Калитка во дворе Кокорина оказалась незапертой. Васильев послал на разведку своего помощника, который сообщил, что дом закрыт снаружи, однако из окон стоящего рядом флигеля проникает свет и слышна довольно громкая речь. Флигель размещался на заднем дворе за хозяйственными постройками и представлял собой большое двухэтажное деревянное здание. Входная дверь в него оказалась запертой изнутри, а из-за занавешенных окон действительно пробивался яркий свет. Окружив флигель нижними чинами, исправник постучал в дверь. На стук

в сени вышла женщина и через дверь спросила, кто пришёл. Узнав, что это полиция, она бросилась назад. Через несколько секунд из здания стал доноситься сильный шум: были отчётливо слышны голоса многих людей и грохот шагов по лестнице. На последующие неоднократные требования открыть дверь и впустить стражей порядка ответа не последовало. Опасаясь, что бегуны успеют избавиться от компрометирующих документов или вещей, исправник распорядился взломать входную дверь (10). Ворвавшись в дом, полицейские быстро осмотрели первый этаж, а затем стали подниматься наверх. Опасаясь вооружённого сопротивления, они достали револьверы и привели их в боевое состояние. В этот момент шедший впереди конный стражник 21 отряда Василий Некрасов нечаянно споткнулся и выронил из рук оружие, отчего произошёл самопроизвольный выстрел. К счастью, пуля никого не задела, однако среди спрятавшихся наверху странников началась паника, которую с трудом удалось остановить. Наведя порядок, полицейские собрали всех обнаруженных в доме бегунов в одну комнату и начали проверку документов. На момент обыска во флигеле находилось 30 человек. Часть из них, после установления их личности, тут же освободили, а остальных пригласили в участок. Впрочем, через несколько часов отпустили и их. Практически все задержанные странники являлись жителями Сарапула.

Освободив здание от посторонних, исправник приступил к более тщательному его обследованию. Оказалось, что одна из комнат второго этажа являлась страннической молельней. Это было небольшое помещение (4,2 на 5,6 м), восточную стену которого украшали многочисленные иконы старого письма. Многие из икон были обложены искусственными цветами. Перед этим своеобразным иконостасом стоял небольшой шкаф-столик. По всей видимости, во время богослужений на него клали читаемую литературу. Внутри шкафа также находились книги и самодельные восковые свечи (11). В молельне даже в дневное время царил полумрак. Все окна затягивала чёрная светонепроницаемая плёнка. Комната использовалась не только для проведения богослужений, но и для постоянного проживания: в одном из углов стояла кровать, закрытая занавесками. Односпальные кровати имелись и в других комнатах верх-

него этажа, походивших по внешнему виду на небольшие кельи. Как и в молельне, окна в них были занавешены плотным светонепроницаемым материалом. Стены отдельных помещений украшали картины религиозной тематики.

На первом этаже флигеля размещались столовая, кухня, две прихожие и комната, занимаемая столярной мастерской. Здесь работал проживавший у Кокорина глухонемой крестьянин Нолинского уезда Семён Копанев. Он изготавливал различную продукцию, предназначенную для продажи, а также деревянные изделия, используемые для религиозных нужд самих бегунов. В частности, в доме имелся сделанный им киот. Стоит отметить, что это единственный зафиксированный нами по Сарапульскому уезду случай открытия бегунским пристанодержателем небольшого товарного производства и использования наёмной рабочей силы. В других случаях «мирские» странники практически полностью брали на себя расходы по содержанию своих «крещёных» единоверцев, многие из которых в силу возраста, болезней и других причин не могли сами себя обеспечивать. Подобная благотворительность объясняется не столько личными качествами пристанодержателей, сколько особенностями бегунской догматики, сулящей им последующее (загробное) щедрое воздаяние. Случай с Кокориным демонстрирует нам некую трансформацию взглядов сарапульских «мирских» странников, стремившихся извлечь выгоду и «вознаградиться» ещё при жизни. Между тем, использование труда единоверцев в целях личного обогащения широко практиковалось многими уральскими заводчиками-бегунами уже с середины XIX в. В соседнем Елабужском уезде в домах некоторых странников также имелись различные мастерские. Известный исследователь религиозных верований народов волжско-камского края Н. Маторин отмечал, что елабужские бегуны «занимаются на дому кустарным ремеслом, но окна наглухо занавешивают и при встрече с посторонними сектанты стараются спрятаться» (12). Правда, Маторин не указал характер этого кустарного производства (ориентация на рынок или на собственное потребление) и состав задействованных в нём людей.

Помимо жилых помещений, полицейские осмотрели несколько чуланов. В одном из них обнаружили массу дорожных чемо-

данов и корзин с необходимыми в пути вещами. Кроме того, нашли внушительные сундуки с тёплой одеждой и зимней обувью, а также многочисленные котомки с сухарями. Всё это говорило о том, что Кокорин не только всегда мог принять и разместить у себя единоверцев, но и снабдить их всем необходимым для дальнейшего пути.

Подобно домам других сарапульских пристанодержателей, во флигеле Кокорина имелись значительные подвальные помещения. На юге вятского края такие подвалы назывались голбцами, отсюда произошло местное название странников – голбешники. Один из голбцов находился под прихожей, а другой – под столовой. Полиция тщательно осмотрела оба подвала, однако ничего противозаконного в них не обнаружила. Тут хранились лишь продукты питания и хозяйственная утварь.

Произведённое по данному делу дознание и собранные вещественные доказательства исправник передал судебному следователю 5 участка Сарапульского уезда и судебному следователю по особо важным делам Сарапульского окружного суда (13). Как и в большинстве предшествующих случаев, следствие сильно затянулось, а затем и вовсе зашло в тупик. Никто из задержанных во флигеле Кокорина не был подвергнут никаким судебным преследованиям. Более того, информация о разгоне молитвенного собрания бегунов и об обыске в их храме попала на страницы центральных газет (в частности, в «Русское знамя»), что вызвало широкий общественный резонанс. Под давлением общественности (в первую очередь либеральной интеллигенции) МВД потребовало от вятской полиции свернуть дело. Кроме того, последней пришлось длительное время объяснять вышестоящему начальству и общественности причины неоправданно жёстких действий, в частности использование табельного оружия (14).

Таким образом, в рассмотренный хронологический период правоохранительные органы Вятской губернии по-прежнему широко использовались местной администрацией при реализации конфессиональной политики. Как мы выяснили, они привлекались для осуществления контроля за деятельностью старообрядцев-странников, а иногда – для проведения силовых акций по отношению к ним. Однако эффективность репрессив-

ных мер была уже не столь высокой, как до 1905 г. Даже арестованные бегуны довольно быстро освобождались, а конфискованное у них во время обысков имущество возвращалось.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Государственный архив Кировской области (ГАКО). Ф.582. Оп.184. Д.51. Л.1.
2. Центральный государственный архив Удмуртской Республики. Ф.245. Оп.1. Д.2137. Л.5.
3. ГАКО. Ф.582. Оп.184. Д.51. Л.4.
4. Там же. Л.4об.
5. Там же. Л.10.
6. Там же. Л.12.
7. Там же. Л.13.
8. Там же. Оп.1. Д.1411. Л.103об.
9. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф.821. Оп.133. Д.112. Л.17.
10. ГАКО. Ф.582. Оп.184. Д.51. Л.15.
11. РГИА. Ф.821. Оп.133. Д.112. Л.17об.
12. Маторин М. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. М., 1929. С.135.
13. РГИА. Ф.821. Оп.133. Д.112. Л.17об.
14. ГАКО. Ф.582. Оп.184. Д.51. Л.17.

О.А. МОНЯКОВА

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОЧТЕНИЯ КОВРОВСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ В ДУМСКИЙ ПЕРИОД (1905—1917)

События 1905—1907 гг. и снятие ограничений в области вероисповедания после указа «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. внесли новые моменты в жизнь старообрядцев. В частности, они включились в политическую жизнь своих регионов, в думские выборные кампании.

Например, среди старообрядцев Владимирской губернии хождение получило «Воззвание Совета Всероссийского съезда старообрядцев» от 12 декабря 1905 г., состоявшегося в Москве. В нём разъяснялись права старообрядцев в связи с изданием манифеста 17 октября, и отмечалось, что теперь они «становятся полноправными русской земли» и пользуются всеми свободами. Предлагалось объединиться на местах для предстоящих выборов в Думу, так как «для блага нашей родины, а в частности для пользы старообрядчества, необходимо выбирать в Государственную Думу людей достойных, честных, преданных русскому народу». Учитывая ситуацию в стране, старообрядческий съезд специально обращал внимание одноверцев, что они, «перенося всякие гонения, никогда не отстаивали свою свободу и учения путём насилий и кровавой борьбы» (1).

Некоторые исследователи полагают, что в провинции очевиднее, чем в столицах, проявился консерватизм старообрядческой массы, её тяготение к правомонархическому движению (2). Нам же кажется, что точнее было бы говорить о плюрализме политических предпочтений старообрядцев в провинции, но при этом и о неизменности критериев, лежавших в основе этого выбора. Это основополагающие принципы веры и мировоззре-

Монякова Ольга Альбертовна — к.и.н., Ковровский историко-мемориальный музей, г. Ковров Владимирской обл.

ния российских староверов. Они не поддались азарту тех дней, а отнеслись к вопросу своего политического выбора так же, как они подходили к любому делу – прагматически.

Вышесказанное очевидно просматривается на примере некоторых уездов Владимирской губернии. Так, в г. Иваново-Вознесенске Шуйского уезда среди руководителей местного отделения самодержавно-монархической партии видную роль играл купец-старообрядец Н.И. Куражев, семья которого ещё в 1890-е годы подвергалась притеснениям за «старую веру» (3). В соседнем же Ковровском уезде ситуация была несколько иной. Замечается участие представителей местной старообрядческой диаспоры сразу в 3 партийных структурах, а именно: в революционно-демократическом блоке, партии народной свободы, поддержка платформы партии октябристов – и отсутствие их в ковровском отделении «Союза русского народа». При этом следует сразу сделать оговорку, что речь идёт всего лишь о единичном участии отдельных представителей «старой веры», о массовости в данном случае говорить не приходится. Большинство старообрядцев находилось вне политики.

В некоторой степени уникальным можно назвать такой факт в Ковровском уезде, как активная деятельность местного зажиточного крестьянина-старообрядца из с. Клязьминского городка, владельца крупного Торгового дома «Ф. Носков и С-вья» в Коврове Фёдора Ильича Носкова в революционно-демократическом движении в крае. По данным полиции, он являлся руководителем местного отделения Крестьянского Союза, который был весьма активной политической силой в Ковровском уезде в 1905—1906 гг. В декабре 1905 г. во время массовых арестов он был арестован. В постановлении на арест о его политических убеждениях и действиях говорилось, что он «является не только главным учредителем Ковровской группы Крестьянского союза, но и видимо состоит председателем оной, что доказывается отобранными у него при обыске заготовленными гектографированными письмами к членам и, кроме того, также действует от ковровской группы социал-демократической партии, что подтверждается найденным у него отпечатанным объявлением от этой группы и подписным листом в пользу семей убитых борцов за свободу ковровских рабочих на станции

Орехово (4) и возбуждающе влияет при настоящем настроении на крестьян и рабочих» (5). К этому надо добавить ещё его тесные контакты с ковровской уездной группой партии народной свободы, которую возглавлял местный предводитель дворянства и председатель Ковровской земской управы Н.П. Муратов. Особенно активными они стали после освобождения Носкова из тюрьмы в 1906 г., в период избирательной кампании во II Государственную думу.

В Ковровском уезде кадеты одержали убедительную победу на выборах над черносотенцами, и заметную роль в достигнутых либералами успехах во второй избирательной кампании сыграла газета «Ковровские вести», первый номер которой увидел свет в самый разгар этой кампании – 17 декабря 1906 г. Следует отметить и такой факт: в 1906–1907 гг. свои газеты, помимо ковровского, имели только четыре уездных комитета партии народной свободы (в городах Онега и Шенкурск Архангельской губернии, в Клину Московской губернии и в г. Городня Черниговской губернии) (6). И только в одном Коврове эта газета выходила на средства купца-старообрядца Ф.И. Носкова, который «по выходе из тюрьмы высказал намерение издавать газету, служащую революционным целям» (7).

Впрочем, такая «неразборчивость» в политических пристрастиях была присуща почти всем революционным и либеральным элементам провинции, объединившимся в борьбе за изменение существовавшего политического строя. Как заметил в своих воспоминаниях видный либеральный деятель, член ЦК парии кадетов и одновременно гласный Ковровского уездного земства Н.М. Иорданский, «между либералами и левыми тогда никакой разницы не было, какая создастся позже» (8).

Представитель другой богатой ковровской купеческой семьи старообрядцев Першиных Матвей Фёдорович Першин, являвшийся в указанные годы членом Ковровской городской управы, на городских выборах во II Государственную думу 28 января 1907 г. проходил по списку прогрессивных выборщиков и получил больше всего избирательных записок (9). В общем-то, последнее нельзя назвать случайностью, так как старообрядческая диаспора пользовалась в ковровском уездном обществе большим авторитетом в силу своей успешной предпринимательь-

ской деятельности, активной работы на поприще городского самоуправления и щедрой благотворительности.

Что касается политического выбора самих местных старообрядцев, которых в данном случае представлял М.Ф. Першин, то он определился не сразу. «С появлением в нашем городе Союза ,,истинно-русских людей“ местные старообрядцы сначала относились к Союзу снисходительно и не прочь были вступить в союз, как с монархической организацией, – написал в газету ,,Владимирец“ корреспондент из Коврова в январе 1907 г. – Старообрядцы, сами истые монархисты, поэтому им казалось, что союз подходящая для них партия. Но, как известно, союз стал развивать свою программу и тактику, которые оказались проникнутыми одними человеконенавистническими побуждениями и нетерпимостью ко всем иноверным людям. Союз ,,истинно русских людей“ стремился своей деятельностью уничтожить и религиозные и политические свободы, поэтому союз для местных старообрядцев оказался не подходящей политической партией» (10).

Причина такого партийного предпочтения кроется, на наш взгляд, в самой сути жизненного мировоззрения представителей «старой веры». В ковровских либералах их привлекла активная позиция в решении различных городских вопросов. Кадеты в Ковровском уезде находились у истоков многих прогрессивных начинаний в области просвещения, образования народа, организации медицины и подъёма сельского хозяйства и кустарных промыслов (11). Напротив, представителей местного отделения Союза русского народа отличало отсутствие интереса к решению обычных, злободневных вопросов городской и уездной жизни, увлечение взамен этого шумными «популистского» характера акциями, ярко выраженный экстремизм.

И, наконец, третий авторитетный представитель ковровских старообрядцев, крупный текстильный магнат Полиевкт Тихонович Шорыгин придерживался платформы «октябристов». На выборах во II Государственную думу именно ему в Ковровском уезде отдала свои голоса курия крупных землевладельцев (12). Его сын, Павел Петрович Шорыгин, впоследствии выдающийся советский химик-органик, учёный с мировым именем, академик, наследовал не только дело отца, но и его общественно-

политические убеждения. Он также был избран собранием землевладельцев в губернское избирательное собрание только по выборам уже в III Государственную думу и заявлен как «беспартийный, придерживающийся Союза 17 Октября» (13).

В заключение хотелось бы ещё раз отметить, что приведённые выше примеры политической активности ковровских старообрядцев, единичны, случай с купцом-старообрядцем Ф.И. Носковым вообще следует отнести к категории исключительных. В новых предложенных им условиях не произошло существенного повышения влияния местной старообрядческой верхушки на общественно-политическую жизнь в провинции. Вместе с тем их имевший место политический выбор диктовался отнюдь не партийными пристрастиями, а большей частью практической заинтересованностью.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Владимирские губернские ведомости. 1905. 25 марта.
2. Иванов Ю.А. Уездная Россия: местные власти, церковь и общество во второй половине XIX–начале XX в. Иваново, 2003. С.192.
3. Там же.
4. В результате столкновений с жандармами на станции Орехово-Зуево Московской губернии 9–12 декабря 1905 г. погибло 6 рабочих Ковровских железнодорожных мастерских.
5. Государственный архив Владимирской области (ГАВО). Ф.14. Оп.5. Д.1469. Л.61.
6. Шелохаев В.В. Кадеты – главная партия либеральной буржуазии в борьбе с революцией 1905–1907 гг. М., 1983. С.298.
7. ГАВО. Ф.14. Оп.4. Д.2761. Л.20–21.
8. РГАЛИ. Ф.1337. Оп.1. Д.84б. Л.8.
9. Ковровские вести. 1907. №8. 4 февраля.
10. Владимирец. 1907. №20. 26 января.
11. ГАВО. Ф.704. Оп.1. Д.439. Л.110.
12. Там же. Ф.205. Оп.2. Д.468. Л.2–16.
13. Там же. Д.2225. Л.45.

В.Н. ИЛЬИН

АДМИНИСТРАТИВНЫЕ МЕРЫ ПРЕСЕЧЕНИЯ «УКЛОНЕНИЯ В РАСКОЛ» НА ТЕРРИТОРИИ ТОМСКОЙ ГУБЕРНИИ В XIX В.

Главная задача представителей светских и церковных властей на местах в «борьбе с расколом» состояла в пресечении перехода из официального православия в старообрядчество, так как естественным образом подобный процесс способствовал «распространению и усилению раскола». Российское законодательство не признавало подобную смену вероисповедания правомерной. В официальных документах данный факт характеризовался как «уклонение в раскол». Часто применялась также следующая формулировка: «отступление от православной веры в старообрядческую секту», «совращение в раскол», «погибель в сетях раскола». Данная терминология чётко выражает противопоставление «официальное православие – старообрядчество», характеризуя официальную церковь носителем «чистого» православия, а старообрядчество сектантством, обосновывая тем самым недопустимость перехода в староверие.

Вместе с тем, томские губернские и епархиальные власти констатировали увеличение числа «раскольников» и случаев «уклонения», особенно во вторую половину XIX столетия, после издания законов 1874 и 1883 гг.

Прежде чем выяснить причины «уклонения», следует разобраться в том, какой смысл был вложен официальной церковно-правительственной стороной в понятия «уклонение в раскол» и «старообрядчество – старообрядцы». Само по себе старообрядчество – как ветвь русского православия – ни юридически, ни богословски не признавалось. По твёрдому убеждению представителей государственного аппарата, именно старообрядцы отпа-

Ильин Всеволод Николаевич — аспирант, Алтайский государственный университет

ли, уклонились, откололись от православия. Не признавая новой казённой церкви, старообрядцы, по официальному мнению, автоматически попадали под понятия «сектанты», «еретики». Старообрядчество как религиозное направление, таким образом, в рамках российского государственного стереотипа представляло собой не что иное, как «ересь», «секту», «раскол», «заразу» или «болезнь». Уклонившиеся в старообрядчество, по государственному мнению, были «заражены расколом» как тяжёлой болезнью, лечением от которой мог быть лишь обратный переход – от старообрядчества в государственную религию. «Вакциной» против этой «инфекции» служил государственный репрессивно-полицейский комплекс. Таким образом, «раскольники» рассматривались государством как православные-никониане, которые якобы «лишь по невежеству своему откололись от православия», то есть «уклонились в раскол». Задача официального церковно-правительственного лагеря состояла во «вразумлении и убеждении их оставить своё заблуждение». По отношению же к противникам подобной идеологической установки применялись меры истребительного характера. Российское самодержавие принципиально придерживалось данной позиции, не признавая факта существования староверия как религиозного течения или конфессионального явления. Поэтому из чувства элементарного самосохранения сторонники «древлего благочестия» были вынуждены добровольно (либо под действием силы, против собственного желания) документально оформляться представителями никонианской церкви и иногда пользоваться её услугами. На необходимость чёткого определения в вопросе о «раскольниках» – являются ли они «заблудшими» никонианами или всё-таки стоит признать их представителями альтернативного религиозного направления – указывалось в газете «Неделя» в 1878 г.: «Раскольники признаются до сих пор ,,уклонившимися из православия в раскол“ как будто уклонились они вчера, хотя их родословную можно считать с екатерининского времени» (1). Об этом писал Д.Н. Беликов: «Необходимо заметить, что когда по нашим документам речь идёт об отпадении от православия 100, 1000 как например, при многочисленных ходатайствах о свободном следовании учению и обрядам старообрядчества, здесь уже заранее понятно, кого нужно разуметь под именем уклонившихся или

уклоняющихся. Нужно иметь в виду православных по имени, а сердцем и душой, всем строем своей религиозной жизни издавна принадлежавших расколу» (2). Таким образом, под понятие «раскольник» попадали так называемые «явные» старообрядцы, те, кто официально числился «раскольником», у кого родители были официально зарегистрированы как «раскольники», предки которых ещё при Петре I легализовали свой статус. Законодательство XIX в. сделало невозможным в принципе продолжение их рода в старообрядчестве, поэтому основная часть старообрядцев по официальным документам значилась никонианами. Таким образом, в данном случае как такового перехода из официального православия в старообрядчество или «уклонения в раскол», по сути, не было. Однако государственная власть не могла признать того факта, что «раскольник», вступивший в официальное православие, по сути остался старообрядцем, как и прежде. Поэтому любое дальнейшее его обращение к старообрядчеству государственной властью однозначно трактовалось как «уклонение в раскол» и казённая церковь при поддержке административного силового аппарата незамедлительно принимала меры по «вразумлению заблуждающихся». В данном случае имел место принцип противопоставления «старообрядец – уклонившийся в раскол» (3). Исходя из выше сделанных выводов, стоит отметить, что логичней было бы под формулировкой «уклонение в раскол» подразумевать переход в старообрядчество представителей никонианства (или «мирских»). Данным заключением, однако, светские и церковные власти не руководствовались. По представлению официальной православной церкви, любой принявший её таинство становился православным (то есть никонианином), после чего ни он, ни его дети уже не имели права обращения к старообрядчеству. Однако даже «явные» старообрядцы синодальной церковью рассматривались как когда-то «уклонившиеся»; так обосновывалась необходимость возвращения их «в лоно православной церкви».

Вместе с тем, даже если не брать за факт так называемое «уклонение в раскол» так называемых «тайных» старообрядцев, то сама по себе проблема перехода из официального православия в старообрядчество для XIX в. на территории Томской губернии имела злободневный характер. Официальные статистические

данные и судебно-следственные дела отмечают рост числа случаев реального «уклонения в раскол», обращения в старообрядчество никониан. Данному процессу способствовал целый ряд обстоятельств. Во-первых, сами церковнослужители отмечают малое количество казённых церквей на огромной территории губернии. Отсутствие реальных возможностей для никониан исполнять обряды по условиям своей церкви служило причиной их обращения к старообрядчеству (старообрядческие часовни и требоисправители существовали практически в каждом селении, население которого в определённой степени было представлено староверами). Вместе с малым количеством церквей отмечается острая нехватка церковно- и священнослужителей. Но даже среди немногочисленного штата церковнослужителей не все соответствовали занимаемой должности по уровню образования и морально-этическим качествам, что, естественно, служило не последним фактором, способствующим отчуждению от синодальной церкви её прихожан.

Следующим обстоятельством, способствующим увеличению количества случаев перехода никониан в староверие, служил процесс увеличения числа старообрядцев. По мнению томского духовенства и светских властей, старообрядцы сами по себе, со своими часовнями, а в особенности их активисты-наставники своей «религиозной проповедью» способствовали ослаблению позиций синодальной церкви и как следствие – «уклонению в раскол малодушных». Основным источником пополнения числа реальных староверов и так называемых «уклоняющихся» служил переселенческий процесс (4). Стоит отметить ещё один фактор, способствующий переходу никониан в старообрядчество – отличительные качества, характеризующие старообрядцев как представителей уникального социально-религиозного феномена (трудовая этика, глубокая религиозность, чувство общинности и т.д.). По нашему мнению, в проблеме перемены религиозной принадлежности данный аспект играл не менее важную роль, чем обстоятельства, представленные выше, может быть, именно поэтому представители синодальной церкви его старались не акцентировать. Однако имеется ряд документов, подтверждающих наше утверждение. Так, С.Л. Чудновский, пересказывая беседу с церковнослужителем никонианской церкви

с. Айского, кроме прочего отметил: «Относясь отрицательно к старообрядцам и хуля последних, о. Григорий всё-таки подтверждает, что у них (старообрядцев. – *В.И.*) найдёшь гораздо больше солидарности, взаимной помощи и общинности: ,,мирских“, по его мнению, больше всего и вводит в соблазн эта именно солидарность, цементирующая старообрядцев» (5). Примером также может служить факт, представленный миссионером Алтайской духовной миссии: «К сожалению, православные д. Мотинской не отличаются ни миролюбием, ни сплочённостью между собой, отчего дела их плохо продвигаются вперёд, тогда как раскольники отличаются замечательным единодушием, уже построили молитвенный дом, зовут православных двоих, женатых на старообрядках, православных они почти склонили в своё согласие» (6).

По отношению к «уклонившимся в раскол» применялась система мер воздействия, имеющая следующую схему. Сменившие религиозную принадлежность первоначально подвергались так называемому увещанию «О возвращении в лоно Св. Церкви» со стороны местных приходских церковников (7). Далее, при отсутствии удовлетворительного для церковных властей результата, увещание производилось уже через миссионеров или других лиц, специально назначаемых епархиальным начальством (8). После «испытания над совращённым силы духовного увещания к оставлению заблуждения» светскими властями возбуждалось уголовное дело по факту «совращения православного в раскол», в результате «совратители», в отличие от «совращённых», подлежали уголовной ответственности (9). При недействительности «увещания совратившегося оставить своё заблуждение епархиальное начальство обращалось к светским властям» (10).

Необходимо отметить, что сам процесс увещания имел характер морально-психологического давления со стороны специально подготовленных для этого миссионеров в присутствии светских чиновников. В данном случае исполнители судебного предписания получали официальную директиву **«увещать доколе не возвратятся к церкви»** (выделено мной. – *В.И.*) (11). При этом «увещаемый» подвергался угрозам преследования «по всей строгости закона» при условии своего «упорства» (12). Эта процедура осуществлялась в Томской духовной консистории и даже тю-

ремном замке, куда «увещаемые» доставлялись арестантским способом – «по этапу» (на большие расстояния) при помощи земской полиции.

Местный административный аппарат власти при неутомимом церковном содействии в рамках государственных антистарообрядческих директив проводил активную работу по выявлению случаев «уклонения в раскол» и их дальнейшей ликвидации. Таким образом, проблемы «уклонений в раскол» (распространения старообрядчества) решались представителями светских и церковных властей в первую очередь грубыми административно-силовыми способами.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Гонения на раскол в Западной Сибири // Неделя. 1878. №38. С.1236.
2. Беликов Д.Н. Томский раскол (исторический очерк от 1835–1880 гг.) // Известия Томского университета. Томск, 1901. Т.18. С.165.
3. Обзор Томской губернии за 1887 г. Томск, 1888. С.26–28.
4. Отчёт Братства Святителя Димитрия митрополита Ростовского в г. Бийске за 1887/8, четвёртый отчётный год // Томские епархиальные ведомости. 1889. №3. С.6; Обзор Томской губернии за 1888 г. Томск, 1889. С.34–35.
5. Чудновский С.Л. Раскольники на Алтае (выдержки из дневника) // Северный вестник. СПб., 1890. С.47–48.
6. Куприянова И.В. Старообрядцы предгорий Алтая в переписке миссионеров РПЦ (начало XX в.) // Старообрядчество: история и культура. Ч.2. Барнаул, 2002. С.82.
7. Циркулярные Указы и распоряжения Томского епархиального начальства (1888–1898 гг.). Томск, 1899. С.68.
8. Государственный архив Томской области. Ф.170. Оп.2. Д.3144. Л.11.
9. Там же. Д.61. Л.5; Д.3144. Л.11.
10. Там же. Д.45. Л.10.
11. Там же. Д.3144. Л.11.
12. Там же. Ф.3. Оп.11. Д.735. Л.3.



Г.В. ПОТАШЕНКО

СТАРОВЕРИЕ В СТРАНАХ БАЛТИИ И ПОЛЬШЕ: 1989–2006 ГГ.

После создания суверенной Польши в 1989–1990 гг. и восстановления независимости Литвы, Эстонии, Латвии в 1990–1991 гг., во всех этих странах были приняты новые конституции* и новые законы, закрепившие право граждан на свободу совести и вероисповедания и определившие правовой статус религиозных организаций. Государства принципиально стали на путь гармонизации отношений с Церковью и сотрудничества на благо своих обществ. Отменены статьи, которые ограничивали права верующих, религиозных организаций. Главное, что осуществлено в странах Балтии и Польше, – это создание необходимых правовых условий для деятельности религиозных организаций. Они приравнены к общественным организациям, получили статус юридического лица (в Польше уже с середины 1980-х годов, в Литве в ноябре 1989 г.).

Государственно-церковное сотрудничество в новых условиях позволило продолжить или вновь восстановить деятельность центральных органов управления Древлеправославной Поморской Церкви (ДПЦ) в Польше и странах Балтии. В новых политических условиях после 1989 г. в Сувалках продолжил свою деятельность Высший Старообрядческий Совет (ВСС) Восточной Старообрядческой Церкви в Польше, воссозданный в 1984 г. В феврале 1989 г. на учредительном съезде староверов Латвии был избран Центральный Совет ДПЦ Латвии (1). 22 ноября 1990 г. на общем собрании ВСС и Духовной комиссии в Вильнюсе был

Поташенко Григорий Владимирович – д.и.н., Вильнюсский университет, Литва

* Конституции были приняты: Литвой – 25 октября 1992 г.; Эстонией – в июне 1992 г.; Латвией – в мае 1991 г. (фактически в июле 1993 г.; с последующими изменениями и дополнениями); Польшей – в апреле 1997 г.

принят обновлённый устав Старообрядческой Поморской Церкви (ДПЦ) Литвы (не имевший юридической силы в советские годы), согласно которому ВСС стал высшим органом управления Церковью между соборами. После принятия закона о религиозных организациях в 1995 г. ВСС ДПЦ был официально признан правительством Литвы, затем, в начале 2000-х годов была оформлена юридическая регистрация и ДПЦ Литвы (2). В 1995 г. был восстановлен Союз старообрядческих общин Эстонии, расформированный ещё в 1940 г. (3). В 2004 г. была произведена перерегистрация общин.

Во всех четырёх странах Церковь отделена от государства и законы не определяют какой-либо приоритетной конфессии. По «Закону о религиозных обществах и общинах Литвы» (1995) государство признаёт 10 традиционных религий (среди них и поморское староверие) и другие религиозные общины и сообщества. В 2006 г. депутаты Сейма Латвии обсуждали законопроекты о традиционных конфессиях страны, с которыми правительство в 2004 г. подписало специальные договоры. Законодательного закрепления перечня традиционных религиозных организаций не имеют Эстония и Польша.

Несмотря на отделение Церкви от государства, правительства стран Балтии в разных формах оказывают старообрядческой Церкви некоторую финансовую поддержку. Кроме того, в Эстонии, Латвии и Литве государство создаёт возможность вводить в государственных школах религиозные курсы и для детей староверов, финансируя эти уроки из казны. Религиозные организации в странах Балтии и Польше получили право заниматься издательской, производственно-хозяйственной деятельностью, учреждать средства массовой информации, благотворительные фонды, культурно-просветительские организации, миссии и центры. Доходы религиозных организаций (пожертвования, доходы от продажи имущества, полученного благотворительным путём), доходы духовных лиц и обслуживающего персонала не облагаются налогами.

Благодаря улучшению государственно-церковных отношений в странах Балтии и Польше религиозная жизнь переживает заметный подъём, интенсивно развиваются церковные структуры. Религия становится частью духовной культуры этих стран. Всё-

таки после распада СССР Церкви в новых государствах, кажется, не смогли стать влиятельной общественной силой в такой мере, в какой на это надеялись. В то же время в 1995–2006 гг. развитие отношений между государством и ДПЦ в Литве и Латвии, самыми крупными объединениями поморцев в балтийском регионе, претерпело ряд серьёзных испытаний и трудностей. Служба религиозных дел при Министерстве юстиции Литвы и Управление по делам религии Министерства юстиции Латвии каждая в своей стране проводят регистрацию религиозных организаций (это одна из их функций). Тем не менее недавний опыт Литвы и Латвии показал, что их посредничество иногда было малоэффективным и не всегда приносило умиротворяющие плоды (4). Иногда внутренние раздоры староверов в некоторых крупных общинах или в центральных органах ДПЦ, противоречивая практика общественного администрирования, отсутствие должного правового регулирования приводили к разбирательству церковных конфликтов в национальных судах этих стран, которые выносили самые невероятные решения. Например, в 1995 г. советник по делам религии при правительстве Литвы зарегистрировал вновь созданный ВСС ДПЦ Литвы во главе с Н. Пильниковым (неправомочный с канонической точки зрения) и препятствовал регистрации реально действовавшего до и после того ВСС во главе с наставником В. Васильевым. Этот вопрос был фактически решён на Соборе ДПЦ Литвы 2002 г., избравшем единый Высший Совет ДПЦ (5). С 1995 по начало 2000-х годов Министерство юстиции Латвии отказывало в регистрации Центрального Совета (ЦС) ДПЦ Латвии во главе с наставником А. Жилко, избранного большинством старообрядческих общин Латвии на Гривском Соборе 1995 г., но зарегистрировало в 1997 г. другой ЦС ДПЦ Латвии во главе с наставником И. Миролюбовым, избранный на Краславском Соборе ДПЦ и не признающий решений Гривского Собора. Таким образом, в сложных условиях внутренних споров среди тогдашнего руководства ДПЦ Латвии Министерство юстиции страны фактически поддерживало один из конкурирующих ЦС ДПЦ, хотя формально оно придерживалась установленного латвийскими законами принципа: одна конфессия – одно религиозное объединение (одно юридическое лицо). Этим Министерство юстиции давало повод одной из групп лат-

вийских староверов считать, что «государство и политические силы» вмешиваются во внутренние дела ДПЦ Латвии (6). В настоящее время эти проблемы во многом потеряли свой накал, хотя остаются ещё не до конца решёнными. В Литве и Латвии идёт объединение староверов.

Духовные центры. Религиозная жизнь

1990–2006 гг. – относительно успешный период в религиозной жизни балтийского и польского староверия. Он сравним с периодом 1905–1914 гг., «золотым веком» староверия, или с «благополучными» 1920–1930-ми годами, на которые часто восторженно оглядываются многие современные староверы и жаждут подражать им. Тем не менее, период после 1990 г. в жизни местного староверия по нескольким важным моментам не похож на указанные «счастливые» годы первой половины XX в. Радость свободы, также и религиозной, омрачалась с 1994–1995 гг. внутренними конфликтами в крупных общинах и центральных органах ДПЦ Литвы и Латвии, небывалым резким экономическим спадом 1990-х годов. Прежняя эйфория уступила место реализму: как «передать традиции древлеправославия» в условиях нового общества, охваченного демократизацией, капитализмом, материализмом, индивидуализмом и «духовным кризисом»?

В независимых странах Балтии и Польше поморское согласие стало абсолютно преобладающей конфессией. К 2006 г. в этих странах действуют (зарегистрированы) 139 поморских и 3 федосеевские общины: в Римшах (Латвия), в Рая и Малых Кольках (Эстония). Всего здесь проживают от 101,5 тыс. до 131,5 тыс. староверов (не считая их потомков)* . Самая крупная Церковь (по численности общин и прихожан) – ДПЦ в Латвии. После 1989 г. поморцы снова объединились, созывают соборы и воссоздали свои духовные центры во всех четырёх странах. ДПЦ никогда не была строго централизована. В настоящее время в Польше и странах Балтии действуют четыре духовных центра поморцев (в порядке их первичной регистрации):

1) Высший Совет ДПЦ Литвы (с 1943 по 2002 гг. – Высший

* Не считая очень малочисленных поповцев (Русской Православной Старообрядческой Церкви) в современной Латвии.

Старообрядческий Совет), Вильнюс; председатель – Марк Семёнов (с 2002 г.), председатель ДК – о. Иоанн Ефишов; объединяет 59 общин и 42–47 тыс. поморцев (по данным всеобщей переписи населения Литвы 2001 г., свыше 27 тыс.);

2) Высший Совет Восточной Старообрядческой Церкви, не имеющей духовной иерархии, в Польше (до 1993 г. – Высший Старообрядческий Совет; действовал в 1925–1939 гг.; затем с 1983 г.), Сувалки; исполняющий обязанности председателя М. Капланов (с 21 марта 2004 г.); объединяет 4 общины и до 2 тыс. поморцев;

3) ЦС ДПЦ Латвии (с 1989 г.), Даугавпилс; председатель – о. Алексей Жилко (с июля 2006 г.), председатель ДК – о. Никанор Зубков; всего в Латвии 70–80 тыс. поморцев;

4) Союз старообрядческих общин Эстонии (с 1995 г.; в 1929–1941 гг. действовал ЦСС); председатель – Павел Варунин (с 1998 г.); объединяет 10 общин, среди них 1 федосеевская – в Малых Кольках, и 2,5 тыс. староверов. По некоторым данным, общая численность староверов и их потомков в Эстонии составляет около 15 тыс. человек (7). Федосеевская община д. Рая в Союз не входит (8).

Религиозный подъём староверия стал возможным с восстановлением независимости в странах Балтии и Польше, хотя активизировалась церковная жизнь уже в конце 1980-х годов. Как известно, в 1989 г. в СССР начался процесс восстановления центральных органов ДПЦ в отдельных республиках. В 1989 г. был избран ЦС ДПЦ Латвии и Российский Совет ДПЦ. Поэтому уже в 1990 г. ВСС ДПЦ Литвы в действительности стал органом управления ДПЦ Литвы и тех республик и регионов СССР (как показали дальнейшие события, кратковременно), в которых не было своих духовных центров (9). Затем, в 1995 г., был восстановлен Союз старообрядческих общин Эстонии. Итак, в середине 1990-х годов во всех четырёх странах действовали духовные центры поморцев. Были воссозданы поморские Церкви.

Деятельность церковных центров и общин развернулась во всех областях: духовной, культурно-просветительской, хозяйственной, издательской. Регулярным и частым явлением стали соборы и съезды поморцев. В первой половине 1990-х годов значительно возросло количество крещений, больше стало людей, посещающих богослужения, особенно во время главных религиозных празд-

ников. В конце 1990-х этот приток прихожан и численность совершаемых обрядов, видимо, стабилизировались. Десятки поморских общин открыли воскресные религиозные школы и кружки церковного пения. В мае 1993 г. в Риге прошла первая спевка Старообрядческого любительского хора «Грезн» под руководством М. Селушинской, поныне много гастролирующего по Латвии, Эстонии, Польше. В 1997 г. при 1-й Даугавпилсской общине создан старообрядческий молодёжный хор «Воскресение», неоднократный лауреат международных певческих фестивалей. В 1990-х годах в общинах возродилась традиция устраивать многолюдные престольные праздники.

В 1989–1992 гг. ДПЦ в странах Балтии получили статус юридического лица, что обеспечило возможность для общин обзавестись недвижимым имуществом или же вернуть ранее им принадлежавшее и пользоваться им. Ожила хозяйственная жизнь старообрядческих общин. Благодаря щедрым пожертвованиям Л. Пимонова в Сувалках построен общественный дом для помещений ВСС в Польше. В 1993 и 2002 гг. в Сувалках прошли очередные соборы Восточной старообрядческой церкви в Польше* . В храмах стало больше проводиться ремонтных работ, строились новые церковные здания. В 1990 г. в Эстонии была восстановлена пятидесятиметровая колокольня в Раюшах. В 1990–2006 гг. Литве и Латвии было освящено не менее 14 новых храмов или храмовых помещений, большинство в 1990-е годы: в Утене (1991), Зарасае (1992), Шяуляе (1993), Войтишках (1996), Прейли (1996), Риге (2001, Богоявленская) и т.д. В Латвии и Литве возникали новые поморские общины, а также восстанавливались и некоторые из тех общин, которые в недавнем прошлом были закрыты.

Как и раньше, после 1990 г. подготовка поморских наставников и причётников осуществляется в основном индивидуально. Среди 40–50 наставников ДПЦ в странах Балтии и Польше лишь немногие пастыри получили систематическое духовное образование в Московской духовной семинарии РПЦ (до 1990 г.) и Рижском духовном старообрядческом училище (1989–1994 гг.; двухгодичное, зачислено 32 человека, окончило всего 10). Уч-

* В настоящее время ВСС в Польше объединяет 4 поморские общины: Сувалкскую, Габово-Грондскую, Водзилковскую и Войновскую.

реждение такого учебного заведения является одной из самых важных задач ДПЦ. Поэтому в октябре 2006 г. была возобновлена деятельность старообрядческого училища при Рижской Гребенщиковской старообрядческой общине (РГСО).

В середине 1990-х годов позитивным сдвигам в церковной жизни поморцев Латвии и Литвы был нанесён ощутимый удар в результате внутренних разногласий. Эти негативные процессы не затронули относительно небольшие староверческие общества Эстонии и Польши. Размежевание среди поморцев Латвии произошло сначала в РГСО (1993–1995), когда председатель Совета общины и духовный наставник А. Каратаев стал управлять единолично, занимался предпринимательской деятельностью и в итоге нанёс общине «крупный материальный и моральный ущерб» (10). Затем конфликт возник в ЦС ДПЦ (1995–2001), поскольку с 1995 г. действовали два конкурирующих ЦС ДПЦ Латвии. В латвийском староверии фактически сложились два противоборствующие лагеря, а деятельность двух ЦС ДПЦ была всё же ограничена и не всегда конструктивна. В 2001 г. И. Миролюбов попросил освободить его от должности председателя ЦС ДПЦ Латвии (избранного в 1997 г.) и сообщил о выходе РГСО из состава этого ЦС ДПЦ Латвии. В сентябре 2001 г. в Даугавпилсе состоялся Собор ДПЦ, избравший новый состав ЦС во главе А. Михайловым. Наконец, новый конфликт, уже на догматической основе, произошёл в РГСО в 2002 г., когда старший наставник И. Миролюбов предпринял шаги по «возвращению священства». В связи с этим он был отстранён от должности старшего наставника РГСО (11). Таким образом, после 2001 г. организационное единство ДПЦ Латвии было отчасти восстановлено. Конфликты в латвийском староверии пошли на убыль. Правда, в 2006 г. актуальным стало положение в Екабпилской поморской общине, поскольку исполняющий обязанности наставника В. Волков был рукоположен в сан священника Браиловской митрополии РПСЦ (Белокриницкой иерархии), вернулся в бывший приход и вместе с группой сторонников претендует на молитвенный храм поморцев Екабпилса (12). 24–25 июля 2006 г. в Даугавпилсе состоялся Собор ДПЦ Латвии, избравший новый состав ЦС во главе с о. А. Жилко и новый церковный устав. ДПЦ Латвии объединяет 41 из 67 общин, заре-

гистрированных в Управлении по делам религии Латвии. Ещё 5 общин входят в ЦС на правах ассоциированных членов, среди них: РГСО, Резекненская и др. общины. Принятый устав, по мнению многих староверов как в Латвии, так и за её пределами, продолжит укрепление и консолидацию ДПЦ Латвии, начатую ещё на Гайковском съезде ДПЦ в 2001 г. (13).

Постепенное оздоровление ДПЦ с 1995 г. сопровождалось конфликтами и среди староверов Литвы. Ещё ранее они проявились в Каунасской, Вильнюсской и других общинах на почве не столько канонической, сколько административной, финансово-хозяйственной и личностной. Глубокий конфликт поразил и высшее руководство ДПЦ Литвы, когда в 1995–2002 гг. в Литве действовали два конкурирующие ВСС. Кроме того, возник серьёзный вопрос о каноничности некоторых соборов или называвших себя таковыми старообрядческих съездов. В настоящее время староверы Литвы сплачиваются. Действует Высший Совет ДПЦ Литвы во главе с М. Семёновым, избранный на «объединительном» соборе ДПЦ в Вильнюсе в феврале 2002 г. В августе 2003 г. и августе 2004 г. в Вильнюсе прошли 2 внеочередных Собора ДПЦ Литвы.

В настоящее время поморцы Польши, Литвы, Латвии и Эстонии имеют возможность поддерживать тесные канонические связи не только между Церквями в этих государствах, но и с ДПЦ в других странах, прежде всего в России и Беларуси. РГСО, Вильнюсская, 1-я Даугавпилсская (Новостроенская), Резекненская общины – одни из самых крупных и авторитетных поморских общин, а РГСО – самая большая поморская община в мире.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Podmazovs A. Vecticîba Latvijâ. Rîga, 2001. С.155–156.

2. Поташенко Г. Древлеправославная Поморская Церковь в Литве: 1990–2003 гг. // Наследники Византии (Материалы научно-просветительной конференции «История старообрядчества Балтии: истоки и современность», посвящённой 550-летию падения Византии. 15 августа 2003 г., Даугавпилс). Даугавпилс, 2004. С.139–166.

3. Пономарёва М., Шор Т. Староверы Эстонии. Краткий исторический справочник. Тарту, 2006. С.49.

4. Balodis R. Valstybës ir Baþnèèios santykiai Latvijoje // Religija ir teisë pilietinëje visuomenëje. Tarptautinës konferencijos medþiaga. Vilnius, 2001. S.15–22.

5. Подробнее об этом см.: Поташенко Г. Указ. соч.

6. Латвия // http://staroverie.ho.com.ua/latvia.htm. Просмотр 18 августа 2006 г.

7. Старообрядческие съезды Эстонии // http://www.starover.ee/ru/kirik.html#meeting. Просмотр в октябре 2006 г.

8. Пономарёва М., Шор Т. Указ. соч. С.49.

9. Поташенко Г. Указ. соч. С.145.

10. Podmazovs A. Op. cit. S.207.

11. Хроника событий в Рижской Гребенщиковской общине 2002–2003 гг. // Поморский вестник. 2003. №1 (10). февраль–март. С.11.

12. Заявление ЦС ДПЦ Латвии // Поморский вестник. 2006. №19. январь–июнь. С.17–18.

13. См.: Новостроенский Собор Древлеправославной Поморской Церкви Латвии (ДПЦЛ) // http://www.staroverec.lv/. Просмотр 22 августа 2006 г.

ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

С.В. СИРОТКИН

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ СКИТЫ «ЧТО НА ЗИМНИХ ГОРАХ БЕЛОГО МОРЯ» В 30–40-Е ГОДЫ XVIII В.

История северных старообрядческих пустыней давно привлекает к себе внимание. Не остался обойдённым и архангелогородский край (1). В предлагаемом сообщении рассматривается история появления первых скитов в Двинском уезде, на Зимнем берегу Беломорья, происхождение и быт келейных жителей.

Зимний берег – это побережье Белого моря за Золотницею к востоку от устья р. Северной Двины по направлению к р. Мезени и далее. В нашем случае будет рассмотрен участок побережья от Северной Двины до Мезени, который назывался в документах того времени не только Зимним берегом, но и Зимними горами. Здесь в море впадают так называемые «ручьи» – речки Мегра и Майда-Койда. По-видимому, в первые два десятилетия по их берегам возникли первые тайные поселения старообрядцев. Информация об этом имеется в сказках келейного поселения по 2-й ревизии (2). В них отмечено, что в первую ревизию в 20-е годы XVIII в. на Койде было записано 8 душ мужского пола. В результате поиска сведений о северных скитах в Российском государственном архиве древних актов (РГАДА) были выявлены документы Раскольнической конторы по истории заселения скита. В фонде Сената найдены материалы по борьбе сыщиков с разбоями, в том числе и сведения о походе «ведомых воров» (беглых солдат) для грабежа скитников на Зимнем берегу, а также материалы 2-й ревизии 1744–1745 гг. келейного старообрядческого населения Двинского уезда, в том числе и Ануфриева скита (фонд ландратских и ревизских сказок) (3).

Сироткин Сергей Васильевич — историк, г. Москва

В найденных документах скит именуется Ануфриевым (Онуфриевым) и Балахонским или Балагонским. У нас возникло предположение, что истоки пустыни связаны с нижегородским краем, с уездным г. Балахной, а если быть более точным – с керженскими лесами. Догадка вскоре подтвердилась архивными данными.

В Государственном архиве Архангельской области хранится дело о «раскольниках», поселившихся по рекам Печоре и Койде, датируемое 1744 г. (4). Именно тогда, 7 ноября, в Архангельске был учинён допрос старице-наставнице Фотинии, в миру Фёкле Яковлевой дочери 66 лет, родившейся в д. Маринине Пшеничного приход Романовского уезда, который издавна слыл одним из «гнёзд раскола». Фотиния о себе в расспросах сообщила, что с детства была привержена к двуперстному сложению, а приходской храм посетила лишь единожды, когда ей исполнилось 12 лет, и у исповеди и причастия с тех пор и не бывала. Около 1704 г., то есть 40 лет назад, будучи ещё девицей, ушла жить в «раскольнические» керженские пустыни, ибо неоднократно слышала, что в них «жить покойно и богоспасаемо». По приезде на Керженец спасалась она у наставницы-монахини Февронии, а через 4 недели по собственному желанию постриглась из белиц в монахини у приехавшего из Ануфриевой пустыни иеромонаха Софрония. Далее Фотиния сообщала, что в той пустыни у Ануфрия было стариц и белиц 205 человек. Упоминаемую пустынь не следует путать с Ануфриевым скитом на Зимнем берегу, ибо названная старицей пустынь находилась в керженских лесах – наставник Ануфрий жил тогда ещё на Керженце, а не в Архангелогородской губернии.

Далее, ввиду важности разглашённых на допросе сведений о житье келейников ануфриевского толка в Нижегородском и Балахонском Заволжье, процитируем этот источник, датируемый 7 ноября 1744 г.: «Грамоте российской училась она только азбуке да канон за усопших, а более того не учила и когда почали от нижегородского архиерея во всех керженских пустынях раскольников сыскивать, то она Фотиния после смерти вышеозначенной наставницы тому ныне 23 года с другою монахинею Марфою, собравшись и наняв подводу, ис той пустыни поехали к Вологде, а оттоле на барки к городу Архангельскому, а з

барки на присланном из Койды реки от вышереченного наставника Ануфрия (понеже он до их выезду съехал туда из Керженской пустыни года за 2) извозном с работными ево людьми карбасе и приехав к нему Ануфрию отвел им особливую им келью разстоянием от него в 40 верстах, где они и почали населяться и стали к ним приезжать для жительства из тех же керженских пустынь и из других мест монахини и белицы и живучи молились по старопечатным книгам, грамотные монахини читали вечерни часы и утрени и по вси годы исповедывались они вышепредписанному иеромонаху Досифею, у которого и причащались. А хлеб по вси годы присылал к ним означенной наставник Ануфрий, а по нем из скита от ыво Пахомиевского, понеже были они под их ведомством, а рыбу всякую ловили они сами, також же ягоды, грибы и губы брали и тако во оной пустыни житие свое препровождали» (5). Таким образом, в приведённом документе содержится информация о том, когда и по какой причине произошёл уход с Керженца создателя «ануфриевщины» и его последователей.

Итак, около 1719 г. Ануфрий ушёл от переписи, предпринятой Питиримом, на Север, а через 2 года, в 1721 г., вслед за пастырем потянулось на Койду и Майду его «духовное стадо», заселяя Зимний берег Белого моря многочисленными старообрядческими кельями. Какое-то время о келейных жителях властям ничего или почти ничего доподлинно не было известно, пока на потаённых зимнегорцев не поступил донос. Началось всё с того, что житель г. Романова на Волге Григорий Степановский в июле 1732 г. обратился в Раскольническую контору с доношением о «потаённом расколе» романовцев. (6). Он сообщал, что романовец посадский первостатейный человек Прокопий Григорьевич Мыльников «съехал» в 1729 г. в Архангелогородский уезд в Поморье на р. Майду, что на Зимней стороне. Близ р. Майды в лесу находилась старообрядческая пустынь, именуемая доносителем Балахонской. Здесь наш герой был пострижен «от раскольников» и переменил имя. «Будучи в старчестве», он назывался Павлом. Перебрался Мыльников в поморское келейное поселение не один, а подговорив и взяв с собою ярославца первостатейного человека Степана Тимофеева сына Истомина. Отъезд Мыльникова из Романова, возможно,

был связан с происходившими в городе событиями. А именно: в то время был схвачен и посажен «за караул» один из представителей рода Мыльниковых. Ему ставилась в вину неотдача денежной суммы в 364 рубля, собранной со старообрядцев в контору. 28 февраля 1721 г., находясь в качестве колодника в тюрьме при Раскольнической конторе, арестант покончил жизнь самоубийством. Указом было повелено «означенное мертвое тело вывезти за город в поле, повесить за ноги» (7). Таковы были нравы того времени.

В Романове у старца Павла (который в миру звался Прокопием) оставались сын Дмитрий и вдова брата Василия Евфимия Григорьевна Мыльникова. 18 мая 1732 г., тайно собравшись, они покинули город и отправились к родственнику на Зимние горы. Это была заранее спланированная акция, ибо вместе с ними поехали прибывшие перед описанным событием в Романов нижегородские пустынножители – старцы и старицы – «в немалом числе». Их переход с Керженца в Романов, по-видимому, был инспирирован активными действиями нижегородского владыки Питирима по искоренению старообрядчества на территории подвластных ему епархий, в том числе и келейных поселений. Неслучайно в документе указано, что переход совершили старцы и старицы «из нижегородских прежних раскольнических пустынь многое число».

У отправившихся на Север в Балахонскую пустынь на р. Майде уже были знакомые и родственники. Так, на р. Майду поехал бывший ярославец, скрывавшийся в керженских лесах старец Варлаам Истомин, у которого в Зимних горах жил выехавший в 1729 г. родной брат Степан Истомин.

Таким образом, вновь найденные документы дают возможность утверждать, что выходцы из керженских и чернораменских скитов нижегородского края поселились в Балахонской пустыни ещё ранее 1732 г.

Доноситель Степановский настаивал на том, что если оставить его сообщение без внимания, то «оный» старец Павел Мыльников отлучит от «правоверной церкви» большое число христианского народа, «а Мезенский уезд раскольничеству обучит, потому что оная пустыня к Мезени вблизости, а оная река Майда в разстоянии от города Архангельского с триста верст и

больши». Для сыска «потаённых раскольников» была отправлена военная команда под начальством поручика Архангелогородского гарнизона Ивана Фрязина. После долгих поисков в лесах близ побережья Белого моря был найден крестьянин Золотницкой волости Двинского уезда Афанасий Прыгунов, которого путём угроз вынудили указать места келейных поселений: «И по указанию де ево наехали в лесу в разных местах изб з дватцать, в которых по осмотру как раскольников, так и пожитков и приличного их расколу ничего не нашли». В допросах провожатый крестьянин Прыгунов сказал, «что живут они в лесах, слыхал он, у рыбных и звериных промышленников, у которых он, Прыгунов, нанимается работывать» (8). Поручику Фрязину было приказано избы сжечь, а землянки разорить. Из доклада Фрязина можно сделать вывод, что старообрядцы, жившие по Зимнему берегу к Мезени, были тесно связаны с местным населением, рыбными и зверо-промышленниками, и накануне прихода военной экспедиции были ими предупреждены и заранее покинули свои жилища, забрав из них все пожитки.

Жизнь северных поселенцев была полна не только бытовых тягот и лишений, но и реальных опасностей. Летом 1747 г. ярославца Лопатникова, жившего на р. Майде, в ночное время ограбили «незнакомые люди пять человек». Иван Григорьев сын Лопатников, посадский человек Борисоглебской слободы Ярославского уезда, за 2 года до этого печального события по печатному паспорту сошёл с Волги и «пришед к городу Архангельскому и оттудова к живущему при реке Койде родственнику своему Феодориту, съехал с едущими попутчики, который тамо жителство имел у монаха Нифанта, а по смерти того родственника ево в 746 году пришед он к живущей тамо ж старице Сусанне, у которой и жителство имел». Впоследствии схваченные разбойники, признавшись на допросах в содеянных преступлениях, обстоятельно поведали о совершённом ими разбое на Зимнем берегу у старообрядцев. Как оказалось, «навёл» их на богатого келейного жителя И.Г. Лопатникова некто Пётр Макаров, в прошлом беглый солдат, скрывавшийся на Майдереке в келье у старицы Горбуши. Он-то ранее и рассказал одному из преступников о зажиточном старце, объявившемся в Зимних горах за несколько лет до описываемых событий. Пётр

Макаров несколько раз вызывал на разбой прежнего знакомца, ранее охотившегося в этих местах, говоря, что «у него Григорьева живота много и велел для разбою приехать». Слышал о старце и другой соучастник разбойного сотоварищества Корельский, который также подговаривал остальных членов шайки, собравшихся около г. Архангельского, «чтоб идти на Зимную живущаго там беглово Ивана Григорьева, у которого де много есть денег, разграбить» (9). Описание их поездки на баркасе выглядит таким образом: «поехали к показанному Зимнему берегу, где жителствуют раскольники и ехав до того берега недели з две и едучи туда нигде пристани кроме того, что на берегу за погодами несколько стояли и никуда ни для чего в жилища не приставали, а препитание имели взятым своим хлебом и харчем и приехав к устью Мегры реки и ис того карбаса вышли и оной Корелской повел их до тех тамошних расколников». Как явствует из показаний, по-видимому, было заранее задумано так, чтобы никто не мог узнать о предстоящем нападении на старообрядческие жилища и впоследствии опознать грабителей. Сначала они пришли в келью 4 стариц, которые приветливо встретили и накормили путников, наивно полагая, что пред ними либо беглые солдаты, либо их единоверцы. К вечеру Корельский привёл их в следующую келью, где они поужинали, а затем дошли до избушки старицы Горбуши и беглого солдата Петра Макарова, бывшего «наводчиком» у разбойничьей «артели», который и известил их о богатстве келейного жителя Ивана Лопатникова. Переночевав у Горбуши, на следующий день разбойники добрались до жилища ярославца, «которого, взяв в той же келье, где живет, связали и спрашивали денег, причем ево Григорьева из них Карбасников раза два или три палкою ударил и протчие пожитки отбирали, а имянно портки рубашечные китайки да камки лоскут а он Григорьев жителство в той келье имел с одним стариком да з двумя старицами, да еще тут был беглой старец Никольского монастыря». Подобного рода общежительство в те годы встречалось у старообрядцев часто. Как правило, при старицах и старцах находились люди, монашеского чина ещё не имевшие – бельцы и белицы. Кроме того, трудники, выполнявшие в кельях тяжёлые физические работы. Нередко в селениях келейных можно было встретить и

целые семьи старообрядцев, включающие лиц обоего пола. Судя по известиям того времени, кельи не только стояли кучно, образуя единое поселение, но чаще всего были раскиданы друг от друга на значительное расстояние, что затрудняло их поиск военными командами, в то же время нисколько не мешая сообщению старообрядцев между собой.

Прежде чем перейти к описанию награбленного у келейников имущества («живота»), хотелось бы отметить важность такого перечня: его наличие помогает нам восстановить уровень достатка пустынножителей. Определённый интерес представляет и менталитет разбойного сообщества, в котором каждый грабитель думал прежде всего о собственном обогащении и о том, как бы обмануть своих товарищей. Никакой романтикой разбойного удальства здесь и не пахло. На самом деле здесь присутствовала горькая правда петровского времени, когда новоявленный император Пётр I «поднял на дыбы» Россию, начисто забыв о народе. Беглые рекруты и солдаты – это прежде всего деклассированные, лишённые места в обществе люди. Они были оторваны от земли, от крестьянского труда, от того единственного, что они умели делать. (Отметим, что, в отличие от беглого солдата, беглый крестьянин не был вовсе оторван от земли). Таких беглецов (а их было много по России), если они не могли прибиться к уральским заводам или податься в пустынножители, ждала прямая дорога в разбойничью вольницу.

Взятые с поличным спустя некоторое время после похождений на Зимнем берегу, участники разбоя давали практически одинаковые показания:

1. «И у него Григорьева учинили грабеж, сперва взяли 35 рублев монетами, а потом из-за пристрастия выкопал он из земли мелких серебряных денег з 200 рублев, да 10 червонных, которые у него взяли, да пороху фунта с полтретья, китайки черной 2 конца, по крашенине да по концу ж полотна простого на человека камки синей аршина з 3, платок пестрый шелковый и протчие пожитишка».

2. «И у оного Григорьева показанной Корелской просил денег, якобы долговых и тогда он, Григорьев, дал 30 рублев монетами, причем ево стали еще стращать и просить больше де-

нег, на что оной Григорьев дал им мелкими серебряными з 200 рублев да отбирали разные пожитки, которые складывали в сумки, токмо ево Григорьева не мучили, а в той же избушке сыскав он, Бутаков, в ящике 10 золотых, которые взял к себе». Как оказалось потом, золотые были собственностью одной из женщин.

На обратном пути разбойники заодно ограбили и своего товарища – «наводчика» беглого солдата Петра Макарова, взяв у него 150 рублей и ружьё, «дуван дуванили», то есть делили добычу, на берегу моря у карбаса, причём с Бутаковым случилась маленькая неприятность. Разбойники сыскали у него запрятанные в одежде золотые, которые Бутаков, как ему представлялось, спрятал незаметно, «и оные все по себе разделили», но Бутакову за вину золотых не досталось. Впрочем, ему, кроме денег и полотна, в довесок подали 3 «рубахи женских». Другому же досталось 70 рублей, 2 конца китайки, крашенина полотна да 6 пуговиц серебряных, которые тут же были им проданы своему товарищу. По дороге к Архангельску шли на карбасе под парусами, «едучи дорогою на тоне у живущаго расколника украли кошку железную якорную да две ковриги хлеба». Впрочем, «гулянье» шайки длилось недолго, вскоре их взяли с поличным, причём один из них перед поимкой был ограблен под Архангельском такими же беглыми солдатами, отнявшими у него все деньги. По окончании следствия келейному Ивану Григорьеву сыну Лопатникову были переданы оставшиеся после пойманных воров 216 рублей «для разделу тем, у кого пограблены с роспискою». Такова вкратце эпопея похода разбойных людей на Зимний берег Беломорья.

Картину расселения старообрядцев под Зимними горами помогают представить сведения ревизских сказок 2-й ревизии 1744–1745 гг. по Архангелогородской губернии (10). Среди вновь записавшихся келейных жителей значатся «раскольники, живущия Двинского уезда в Ануфриеве ските по реке Койде». Ануфриев скит и Балахонская пустынь – это, по-видимому, одно и то же старообрядческое поселение. В ряде документов оно локализуется то на р. Койде, то на р. Майде. По 1-й, генеральной, переписи здесь было зафиксировано 8 человек мужчин, а по 2-й ревизии – всего 216 душ обоего пола, из них женщин

166 (77%), мужчин — 37 (23%). Перепись даёт также сведения о прежнем местожительстве старообрядцев. На первом месте стоит Север: Архангельск, Холмогоры, Вага, Шенкурск, Двинский уезд – 90 человек (42%). Затем идут города с уездами в следующем порядке: Ярославль – 20 человек (9,26%), Кострома – 18 (8,33%), Нижний Новгород с Балахной – 17 (7,8%), Вологда – 13(6%), Москва – 12 (5,6%), Романов – 9 (4,22%), Мезень – 9 (4,2%), Пошехонье – 3 (1,4%), Устюг Великий – 2 (0,9%), Ростов – 2 (0,99%), Кострома – 2 (0,9%), Олонец – 2 (0,91%). По 1 человеку было из Галича, Орла, Вязников и т.д.

Здесь же, на Зимнем берегу Двинского уезда, находился Ипатьев скит с населением, по переписи 1744–1745 гг., в 77 душ обоего пола (32 души «мужеска пола» и 45 «женска»). Заселён он был выходцами с Севера, а именно: из Архангельска, Устюга; Двинского, Белозерского, Каргопольского, Мезенского, Кеврольского, Олонецкого уездов, а также из Вытегры и Холмогор. Кроме того, отмечены следующие небольшие келейные поселения под Зимними горами численностью в 4 и 8 человек: в Сухом озере, между Мегрой и Мандой, при озере Лодмозере, между Мегрой и Ручьями, а также между реками Чёрной Лыкозером и Кулкою, итого 5 малых поселений, а всего с Ануфриевым и Ипатьевым скитами 7.

Итак, Ануфриев скит был крупнейшей на Зимнем берегу старообрядческой пустынью. Его первое наименование (Ануфриев), как и второе (Балахонский) были несомненно связаны с нижегородским краем. Материалы 2-й ревизии указывают, что в отличие от Игнатьева скита, Ануфриев был заселён в начальные годы своего существования выходцами из Центральной России, ядро которых составляли «керженцы» из Балахонского уезда. Отсюда и происходит название скита. Другое наименование, возможно, связано с тем, что среди переселенцев из керженских лесов преобладали странники «онуфриевщины», последователи керженского старца Онуфрия, приверженца спорных посланий протопопа Аввакума. Вокруг этих спорных аввакумовских писем на Керженце в конце XVII и в начале XVIII вв. велись споры, доходившие до потасовок. Онуфрий был вынужден отречься от своих взглядов, но, вероятно, только формально. Во всяком случае, в 1720 г. численность последователей

Онуфрия на Керженце среди келейного населения доходила до 500 человек. Можно предположить, что переселение «керженцев» – последователей онуфриевщины – проходило не только из-за жёстких действий Питирима, но и в результате возможного противостояния сторонников Онуфрия и остальной массы керженских старообрядцев.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Подробнее см.: Окладников Н.А. История Ануфриевского старообрядческого скита (XVIII—начало XX вв.) // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы: Т.1. М., 2005. С.32—42.
2. РГАДА. Ф.350. Оп.2. Д.168. Л.113об. Благодарю за указание на это дело Могильникова Владимира Александровича.
3. Там же. Ф.288. Оп.1. Д.151. Л.1—10об.; Ф.248. Оп.39. Кн.2588. Л.601—607об.; Ф.350. Оп.2; Д.168. Л.79—132об. и др.
4. Государственный архив Архангельской области. Ф.1. Оп.1. Т.3. Д.3711. Л.23—23об. Благодарю за любезно оказанную помощь в предоставлении документа Татьяну Дмитриевну Вокуеву.
5. Там же. Л.23об.
6. РГАДА. Ф.288. Оп.1. Д.151. Л.1—10об.
7. Там же. Д.2. Л.20.
8. Там же. Д.151. Л.1—10об.
9. Там же. Ф.248. Оп.39. Кн. 2588. Л.601–607об.
10. Там же. Ф.350. Оп.2. Д.168. Л.79–132об.

Н.А. ОКЛАДНИКОВ

ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО СКИТА СЁМЖЕНСКИЕ КЕЛЬИ НА МЕЗЕНИ (XVIII–НАЧАЛО XX ВВ.)

Согласно сказанию, написанному бывшей насельницей Сёмженских келий Натальей, хранившемуся в келейной описи скита за 1803 г., скит этот был основан в двадцатых годах XVIII в. нижегородскими старообрядцами, бежавшими на север после разгрома старообрядческих скитов по р. Керженец. Инокини Ефимья и Павла сначала поселились в Игнатьевской пустыни, располагавшейся в Мезенском уезде Архангельской губернии на Зимнем берегу Белого моря, в верховьях р. Ручьи. Здесь они пробыли короткое время и решили искать более безопасное убежище. С просьбой об этом они обратились к проживавшему в Игнатьевской пустыни старцу Иоанникию. Старец согласился и, пригласив ещё двух монахинь, Иринью и Дорофею, переправился с ними на восточный берег Мезенской губы. Отсюда через болота Иоанникий привёл монахинь к безымянному ручью, впадающему справа в правый приток р. Мезени – р. Сёмжу. Здесь, в 18 верстах от с. Сёмжи Мезенского уезда, у устья одноимённой реки, старец с помощью монахинь построил своим спутницам небольшую келью, а сам поселился недалеко от них у озера (1).

Здесь надо отметить, что Мезенский уезд издавна был известен своей приверженностью к старообрядчеству. Самым староверческим среди мезенских сёл было с. Сёмжа, находившееся в 40 верстах от Окладниковой слободы, где пребывали в ссылке протопоп Аввакум (декабрь 1664 – февраль 1666), его жена и сыновья, его ученики юродивый Фёдор и Лука Лаврентьевич. О поселившихся в кельях на р. Сёмже инокинях стало известно

Окладников Николай Анатольевич – действительный член РГО, краевед, г. Архангельск

мезенским старообрядцам, и спустя некоторое время маленькая келья была заменена более обширным помещением с молельной комнатой, возведённым жителями Мало-Кузнецкой слободы на Мезени (в 1780 г. вошла в состав г. Мезени) братьями Ильёй и Герасимом Личутиными. Это был большой деревянный четырёхкомнатный дом. Так был основан старообрядческий скит, получивший название Сёмженских келий. Вскоре скит разросся, в нём поселилось около 20 стариц, «постниц и подвижниц-богомолок».

Мезенские крестьяне с большим уважением относились к кельям как к месту, где хранилось «древлее благочестие», где «жили по старине и старине молились». Особой популярностью у них пользовалась хранившаяся в скиту святыня – икона Казанской Божьей Матери, принесённая инокинями Ефимьей и Павлой из Нижнего Новгорода. Эту икону мезенские крестьяне почитали чудотворной и стремились попасть в скит, чтобы помолиться перед ней. В честь этой иконы в скиту ежегодно 22 октября проводилось празднество. Так Сёмженские кельи стали местом паломничества мезенских крестьян и оплотом старообрядчества нижней Мезени (2).

В летнее время кельи были почти недоступны. По реке из-за её мелководья сюда нельзя было добраться, а путь через болота, по бездорожью, был не всем известен и доступен. Поэтому мезенские крестьяне приезжали и приходили в кельи молиться обычно зимой на Рождество, в Богоявление и Великий пост, и некоторые из них проживали здесь по нескольку дней.

За смертью первых насельниц в скиту стали поселяться мезенские мещане и крестьяне как женщины, так и мужчины. Некоторые из них селились здесь семьями. Боясь преследования властей, они выдавали себя за православных, хотя, живя в кельях, соблюдали старые церковные обычаи и молились по-старому. Своё удаление в кельи они объясняли властям тем, что предпочли «удалиться от суеты мирской для спокойствия и успокоения». Местные власти, зная истинную причину, зачастую старались скрыть это от губернских властей. Старшина Дорогорской волости Мезенского уезда Паюсов в рапорте мезенскому исправнику от 26 февраля 1881 г. даёт следующее описание Сёмженских келий и их обитателей: «Сёмженский старооб-

рядческий скит находится близь Сёмженского селения в расстоянии от него 18 вёрст, состоит при ручье, называемом Алексеев, впадающем в речку Сёмжу в расстоянии от оной 1 версты. Строений в ските: простой ветхий деревянный крестьянский дом, в ширину 5 сажен и в длину 10. Покрыт ветхим тёсом на два ската, в доме 4 комнаты с двумя печками, окон 11 на 1 аршин от земли в высоту, баня, молитвенная комната. А в прочих проживают обитатели. В молитвенной комнате находятся св. иконы: в киоте за стеклом образ Казанской Богоматери, с серебряною ризою, во имя которой и именуется скит; рядом с нею стоит больше того образ Нерукотворный в медном с позолотою ризою, тоже в киоте за стеклом, и несколько мелких икон древней живописи. Из подворных строений в ските имеется небольшой амбар. При ските этом проживают местные жители г. Мезени: мещанин Василий Иванов Иванов 65 л., мезенские мещанки Екатерина Андреева Личутина 80 л., Афимья Дмитриева Коткина 85 л., Прасковья Васильева Тихонова 79 л.; крестьянин Погорельской волости, д. Козмогородской Илья Лукин Купкин 62 л. с сыном Иваном 17 л., дочерью Анной 12 л. Пропитание они имеют трудами и помощью родственников и близких им лиц. В летнее время занимаются ловлей рыбы для своего продовольствия. В хозяйстве имеют одну лошадь, на прокорм которой заготовляют сено вблизи скита. Хлебопашеством не занимаются. Путь до скита удобен только в зимнее время и то с большими трудностями, а по лету пути не существует... Проживающие в ските лица все веры Православной, русские, раскольников нет, и в раскол они никого не совращают. Все предпочли удалиться от суеты людской для спокойствия и успокоения» (3).

Губернские церковные и светские власти, узнав, что проживающие в Сёмженских кельях мезенские мещане и крестьяне на самом деле являются скрытыми старообрядцами, соблюдают старые церковные обряды, «совращают в раскол» приезжающих к ним православных богомольцев, приняли решение выселить их из скита и передать скит православной церкви. Указом Архангельской духовной консистории от 12 ноября 1897 г. кельи были отобраны у старообрядцев и со всем имуществом переданы православной церкви с припиской их к мезенскому Кузнецкому

слободскому приходу. Поселение стало называться выселок Сёмженский (Кельи). Этим же указом после выселения старообрядцев из келий там было разрешено поселиться в качестве сторожа крестьянину из с. Сёмжи Павлу Васильевичу Филатову (4).

П. Филатов был скрытым старообрядцем. Будучи в Нижнем Новгороде по торговым делам, сошёлся там с местными купцами-старообрядцами белокриницкого согласия и под их влиянием перешёл в старообрядчество. Нижегородские купцы, заинтересованные в распространении своего влияния на севере, направили на Мезень вместе с П. Филатовым своего священника, уроженца д. Верхней Березницкой Ущельского прихода Мезенского уезда Григория Яковлевича Ситникова (5).

Прибыв на Мезень, Г. Ситников вместе с П. Филатовым поселился в выселке Сёмженском. Здесь же по приглашению П. Филатова поселились мезенские старообрядцы, принявшие белокриницкое согласие. В зиму 1902–1903 гг. в выселке Сёмженском помимо П. Филатова и Г. Ситникова проживали мезенские крестьяне Иван Ситников из д. Нижней Березницкой, Пётр Фёдорович Мамонтов из д. Жуковой, Надежда Мартыновна Качегова из д. Вижас, Анна Гавриловна Давыдова из с. Дорогорского с дочерью Анисьей 16 л. и мещанин г. Мезени Анатолий Иванович Окладников. Наставником этих старообрядцев был П. Филатов, он же управлял скитом. Все поселенцы выселка Сёмженского проживали в 3 комнатах имевшегося здесь старого дома, а четвёртая комната была оборудована под молельню, и там наряду с другими иконами, пожертвованными богомольцами, хранилась икона Казанской Божьей Матери и висело много лампад. Здесь же хранились старинные церковные книги. В кельях имелись свои лошади, на которых зимой ездили по Мезенскому и Пинежскому уездам для сбора подаяния. Сено для лошадей заготовляли на небольших полянах, называемых «носками», расположенных по р. Сёмже. Рядом с кельями имелся небольшой огород, на котором выращивали в основном картофель. В кельи поступали пожертвования от мезенских и нижегородских старообрядцев. В скит приезжало и приходило много богомольцев, и это были не только старообрядцы, но и православные. Все они прибывали сюда, чтобы помолиться чудотворной иконе Казанской Божьей Мате-

ри. Многие из них в случае болезней и при других несчастьях давали обещания непременно посетить кельи, сделать подаяния, помолиться чудотворной иконе и отслужить благодарственный молебен (6). Кельи посещали и старообрядческие священники из Нижнего Новгорода. В 1903 г. здесь побывали в январе священник по имени Николай Иванович, а июле священник по имени Алексей. Они принимали участие в богослужениях (7). В том же году в июне в помощь П. Филатову и Г. Ситникову для усиления пропаганды белокриницкого согласия в Мезенский уезд прибыли из Нижнего Новгорода подготовленные старообрядческие начётчики: крестьянин Нижегородской губернии и уезда, Каменской волости, с. Спирина Алексей Сергеевич Старков и крестьянин Оренбургской губернии, Троицкого уезда, Миасской волости Иван Степанович Жмаев (8). Особую активность проявлял А. Старков. Он собирал жителей села, проводил с ними беседы на религиозные темы и за месяц сумел вовлечь в старообрядчество более 20 жителей Сёмжи, которые приняли белокриницкое согласие, некоторые из них целыми семьями (9).

Духовенство на Мезени пыталось бороться со старообрядческими миссионерами путём бесед и диспутов, которые обычно выливались в схоластические споры и должного эффекта не давали. Так, епархиальный миссионер священник Пётр Павловский с этой целью в июне 1903 г. специально выезжал в с. Сёмжу. Здесь в одном из просторных домов местного крестьянина с участием настоятеля мезенского собора протоиерея Алексея Ивановского и священника мезенского Кузнецкого слободского прихода Павла Шангина он провёл 3 беседы со старообрядческим начётчиком А. Старковым. Интерес к беседам у народа был большой: собирались до 100 человек из с. Сёмжи, из г. Мезени и с мезенских лесопильных заводов. Беседы продолжались по нескольку часов, но должного результата не дали, собеседники остались при своих мнениях (10).

Старков в свою очередь выезжал в г. Мезень, где собирал лиц, «придерживающихся раскола», и вёл с ними полемические беседы, при этом пытался «увлечь в австрийскую секту небезызвестного мезенского начётчика – раскольника Андрея Петр. Ханзина», но последний остался «твёрдым и стойким в

своих религиозных убеждениях». После этого Старков ездил в д. Килецкую Козмогородской волости, где жили «бегуны», но и там не имел успеха (11).

В с. Сёмже Старков с участием Г. Ситникова и П. Филатова для «новообращённых» сёмжан открыто совершал богослужения во временно устроенном в крестьянском доме храме и по просьбе сёмженских крестьян исполнял требы.

По заданию мезенского исправника полицейский урядник Кашин 23 июля 1903 г. посетил с. Сёмжу и составил протокол о деятельности в этом селе старообрядцев австрийского толка: «лично удостоверился, что старообрядческий священник Алексей Сергеев Старков из Нижнего города с Павлом Васильевым Филатовым пришли из г. Мезени в дом крестьянина с. Сёмжи Сергея Григорьева Филатова 20 июля служить в священническом одеянии панихиду о покойном Филатова сыне Григорье. 21 числа с вызванным из келий старообрядческим попом Григорьем Яковлевым Ситниковым, также в церковном обличении, служили вечерню, а 22 числа служили также утреню и молебен; во время молебна погружали в воду в ведро крест, по окончании окрестили святые иконы, стены избы, а затем раскольников крестьян. При всех службах Павел Васильев Филатов отвечал за псаломщика. Богомольцев на молитвах как раскольников, так и православных, было 25 человек» (12). Постановлением мезенского уездного исправника от 23 июля 1903 г. было решено в отношении старообрядцев, проживающих в кельях, «виновных в нарушении прав господствующей церкви, возбудить судебное преследование и исходатайствовать судебный приговор с выселением раскольников из скита и поселить там монахинь из Ущельской женской общины» (13).

Старообрядцы, проживавшие в кельях, были выселены. Часть из них, в том числе П. Филатов и Г. Ситников, переселились в с. Сёмжу, где проживал также старообрядческий начётчик И. Жмаев. Здесь была создана белокриницкая старообрядческая община, и таким образом Сёмжа стала центром старообрядцев белокриницкого согласия на Мезени. По постановлению мирового судьи 1-го участка Мезенского уезда Иванова от 31 декабря 1903 г. Ситников и Жмаев были выдворены из Сёмжи в г. Мезень (14). Против них и других пропагандистов бело-

криницкого согласия на Мезени в 1905 г. было возбуждено уголовное дело, но в связи с царским манифестом от 17 апреля 1905 г. о веротерпимости прекращено (15).

После выселения старообрядцев из келий туда на основании указа Архангельской духовной консистории от 23 февраля 1903 г. поселили четырёх сестёр Ущельской женской общины, созданной в апреле 1900 г. на базе Ущельского монастыря преподобного Иова. Сёстры Ущельской женской общины имевшуюся в кельях молельную комнату оборудовали под домовую церковь и, наряду с другими иконами, поместили здесь икону Казанской Божьей Матери, доставшуюся им от старообрядцев. Мезенские старообрядцы по-прежнему считали эту икону своей святыней и вместе с другими богомольцами приезжали и приходили в кельи, чтобы помолиться перед чудотворным образом Богоматери. В 1908 г. кельи были официально закреплены в качестве подворья за Ущельским женским монастырём, созданным по указу Св. Синода от 5 декабря 1908 г. на базе Ущельской женской общины (16).

Мезенские старообрядцы не оставляли мысли о возвращении им келий и принимали в этом направлении определённые шаги. По их инициативе вопрос этот поднимался на старообрядческих съездах, проходивших в Нижнем Новгороде. Так, в одном из постановлений V старообрядческого съезда в 1904 г. было записано: «Ходатайствовать перед правительством через избранных представителей старообрядчества о возвращении последователям австрийского священства келий, находящихся близь с. Сёмжи в Мезенском уезде» (17). Мезенские старообрядцы использовали и местную печать. В 1909 г. в газете «Архангельск» была опубликована статья «К вопросу о веротерпимости», в которой писалось: «Старообрядчеству Архангельской губернии, как и всюду и везде, не легко жилось. За оказательство своего несогласия с господствующей церковью дорого приходилось расплачиваться. Поневоле приходилось укрываться. Целые посёлки старообрядцев внешне принадлежали православной церкви, служители коей злоупотребляли этим ненормальным положением и частенько захватывали то, что им не принадлежало. Так, например, было с так называемыми Сёмженскими кельями в Мезенском уезде. Всё местное население и

местная администрация прекрасно знали в своё время, что названные кельи и часовня при них собственность старообрядцев, тем не менее, несколько лет тому назад эти кельи были закрыты и часовня вместе с ценными для старообрядцев иконами и другим имуществом приписаны к приходской церкви. Служители православной церкви должны бы теперь сознать несправедливость, в своё время сделанную, и возвратить всё, что кому по праву принадлежало и принадлежит» (18).

Не добившись от властей возвращения келий, сёмженские старообрядцы во главе с П. Филатовым на зимнем пути туда, в 12 верстах от с. Сёмжи, вверх по р. Сёмже, в урочище Старцы, решили устроить новые кельи, но им это не удалось (19).

После выхода в свет в 1905 г. царского манифеста о веротерпимости старообрядцы получили право строить церкви и молельни, образовывать приходы и общины. Староверы Мезени немедленно приступили к практическому осуществлению этого манифеста. Особую активность проявляли староверы австрийского толка. По их ходатайству появляются официально зарегистрированные общины в сёлах Койде, Сёмже, Кимже, Дорогорском и Березнике. Здесь же строятся старообрядческие храмы и молитвенные дома. Всё это позволило староверам австрийского толка открыто и более активно выступать с пропагандой своей веры. Центром пропаганды старообрядчества австрийского толка на нижней Мезени стало с. Сёмжа. По ходатайству сёмженских крестьян-старообрядцев, приемлющих священство Белокриницкой иерархии, архангельский вице-губернатор Григорьев 25 июля 1907 г. разрешил строительство в Сёмже старообрядческого храма. В том же году при попечительстве крестьянина-старообрядца с. Сёмжи Маслова Евгения Евлампиевича строительство храма было начато и закончено в 1908 г. Обязанности священника в этом храме исполнял Г.Я. Ситников (20).

Церковные власти, заинтересованные в сохранении своей паствы «от совращения в раскол», ревностно следили за деятельностью старообрядческих храмов. Так, епархиальный миссионер священник П. Павловский 8 февраля 1912 г. докладывал епископу Архангельскому и Холмогорскому Михею: «Во исполнение словесного распоряжения Вашего Преосвященства, имею

честь доложить, что в с. Сёмже Мезенского уезда в имеющейся здесь австрийской старообрядческой церкви совершенно свободно и для всех открыто лжепопом австрийского священничества Григорием Ситниковым совершаются общественные богослужения – всенощная, обычно начинается в 3 часа и литургия с 8 часов утра, а также и таинство брака, и другие священнодействия» (21).

Усилилась связь местных общин старообрядцев с центром Белокриницкой иерархии. В период с 14 июля по 6 августа 1912 г. на Мезени побывал старообрядческий Ярославско-Архангельский епископ Игнатий. В сопровождении старообрядческого священника Г. Ситникова и начётчика И. Жмаева он посетил сёла Койду, Сёмжу и Верхний Березник Ущельского прихода. В этих сёлах с участием местных старообрядцев и ближайших мезенских поселений он провёл богослужения и крестные ходы с молебнами. В Койде и Верхнем Березнике богослужения проводились в походной церкви, а в Сёмже – во вновь построенном старообрядческом храме (22).

В августе 1912 г. причт старообрядческой церкви с. Сёмжи в лице старообрядческого священника Г. Ситникова и начётчика И. Жмаева проживал в с. Кимже, оттуда выезжал в с. Дорогорское и «здесь вёл усиленную пропаганду среди православных и старообрядцев-беспоповцев и небезуспешно, совратив в австрийскую духовную секту около десятка жителей этих сёл» (23).

Архангельская духовная консистория отношением от 28 сентября 1912 г. в Архангельское губернское правление возбудила вопрос «за незаконную пропагандистскую деятельность привлечь к законной ответственности именуемого австрийского епископа Игнатия, старообрядческого священника с. Сёмжи Григория Ситникова и начётчика-уставщика Ивана Жмаева» (24). Сведениями о привлечении их к ответственности мы не располагаем.

В результате активной пропагандистской деятельности белокриницкие общины на Мезени переманивали к себе как православных, так и беспоповцев. В с. Сёмже все староверы перешли в белокриницкое согласие (25). На 1 января 1912 г. старообрядцев австрийского толка в Мезенском уезде насчитывалось 292 человека, в том числе в волостях Койденской и Несской (в состав которой входила Сёмжа) 232 чел. В то же время

старообрядцев поморского толка числилось всего лишь 22 чел., они проживали в сёлах Койде и Кимже (26). В 1914 г. 94% староверов Мезенского уезда придерживались белокриницкого согласия (27).

Что касается дальнейшей судьбы Сёмженских келий, то находившийся там старый дом, в котором проживали насельницы, пришёл в ветхость и нуждался в замене. Иждивением епископа Архангельского и Холмогорского Михея в 1912 г. в кельях взамен старого ветхого дома был построен новый с церковью при нём во имя иконы Казанской Божьей Матери. Несмотря на трудности сообщения с кельями, в 1913 г. туда была доставлена вся необходимая церковная утварь и иконостас. В том же году церковь была окончательно оборудована и 20 января 1914 г. освящена в присутствии богомольцев из г. Мезени и соседних сёл, приехавших в кельи по этому случаю (28). Паломничество в кельи продолжалось, по-прежнему их посещали не только православные богомольцы, но и старообрядцы, и не только зимой, но и летом по бездорожью. В 1920 г. в кельях проживали 3 монахини Ущельского женского монастыря (29). И хотя Ущельский женский монастырь был официально закрыт в 1920 г., но бывшие монахини продолжали жить в выселке Сёмженском ещё в 1930-х годах. Они по-прежнему вели хозяйство, имели лошадь и корову (30) и, по сведениям старожилов Мезени, на имевшемся в кельях огороде выращивали не только картошку, редьку и репу, но и в значительном количестве лук, который вывозили для продажи в г. Мезень. По переписи 1939 г. в выселке Сёмженском проживало 6 человек, в том числе 3 мужчины и 3 женщины (31). В начале 1940-х годов выселок Сёмженский прекратил своё существование.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Архангельские епархиальные ведомости. 1912. №3. С.79–78. (Далее – АЕВ).
2. Там же. С.8–82.
3. Государственный архив Архангельской области (ГААО). Ф.210. Оп.1. Д.381. Л.26–27.

4. Там же. Д.914а. Л.2.

5. Гагарин Ю.В. Старообрядчество на Мезени и Пинеге в XIX–начале XX вв. // Вопросы социально-экономической истории Коми края: Труды института языка, литературы и истории. Вып.23. Сыктывкар, 1980. С.88–89; АЕВ. 1903. №18. С.672–673.

6. ГААО. Ф.210. Оп.1. Д.914а. Л.1–4, 12.

7. Там же. Л.1, 3.

8. Там же. Ф.212. Оп.1. Д.1090. Л.21–22; Гагарин Ю.В. Указ. соч. С.88.

9. АЕВ. 1903. №18. С.673–674.

10. Там же. С.676–678.

11. Там же. С.675–676.

12. Там же. С.672–673; ГААО. Ф.210. Оп.1. Д.914а. Л.5об.–6.

13. ГААО. Ф.210. Оп.1. Д.914а. Л.6об.

14. Там же. Ф.211. Оп.1. Д.1090. Л.6.

15. Гагарин Ю.В. Указ. соч. С.89.

16. Новиков А.В. Лешуконье. Архангельск, 2003. С.173.

17. АЕВ. 1905. №18. С.697.

18. К вопросу о веротерпимости // Архангельск. 1909. 10 сентября.

19. ГААО. Ф.29. Оп.2. Т.6. Д.847. Л.1–7; Ф.211. Оп.1. Д.1090. Л.140, 332.

20. Там же. Ф.29. Оп.2. Т.6. Д.887. Л.2.

21. Там же.

22. Там же. Ф.211. Оп.1. Д.1090. Л.184, 373–374.

23. Там же. Л.374.

24. Там же.

25. АЕВ. 1915. №14. Приложение. С.40–41.

26. ГААО. Ф.211. Оп.1. Д.1090. Л.353–356.

27. Гагарин Ю.В. Указ. соч. С.90; АЕВ. 1915. №14. Приложение. С.40–41.

28. АЕВ. 1914. №6. С.148–149.

29. Список населённых мест Архангельской губернии на 1 мая 1922 г. Архангельск, 1922. С.69.

30. Новиков А.В. Указ. соч. С.175.

31. ГААО. Ф.1892. Оп.12. Д.18. Л.104об.



И.Н. РУЖИНСКАЯ

ФИЛАРЕТОВА ПУСТЫНЬ

Незыблемой основой староверия является сохранение исторической памяти. Без данной традиции невозможно понимание собственной идентичности – основополагающего принципа духовности – в окружении «прелестей» глобализационных процессов. Отрадно наблюдать динамичные инициативы современного староверия, направленные на изучение, сохранение и почитание памятных мест своей сакральной истории – скитов, храмов, пустыней и моленных домов. Необходимость этого очевидна, ибо способствует активизации паломнической деятельности, налаживанию связей между старообрядческими общинами и поднятию духовного уровня прихожан (1). Однако очевидны и трудности воплощения этого замысла. Большинство объектов подобного рода испытали на себе негативное воздействие природной среды. Данное обстоятельство особенно отразилось в сохранности строений, выполненных из дерева. Такие постройки очень подвержены процессам старения, деструкции и биологического разрушения. Нельзя не учитывать и разрушительного фактора воздействия антропогенной среды, ибо многие памятники старообрядческой истории стали немыми заложниками репрессивных амбиций сменявших друг друга политических режимов. Поэтому в целях предотвращения дальнейшего разрушения памятных мест необходима их консервация. В перспективе становится возможной реставрация памятников и их комплексный мониторинг, позволяющий осуществлять контроль общей устойчивости объекта и состояния материала.

Однако самым сложным процессом, на наш взгляд, является выявление информационного ресурса с целью идентификации

Ружинская Ирина Николаевна — к.и.н., Петрозаводский государственный университет, г. Петрозаводск

памятного места. Этому способствует как историко-архивная, так и экспедиционная составляющие исследовательской работы. Структурным оформлением образа сакрального места закономерно является установка памятного креста, строительство часовни. Так возрождается почитание памятного места, реальным воплощением чего становится возобновление паломничества.

Одним из признанных центров староверия долгие годы являлось Каргополье (район современной Архангельской области). В исторической памяти многих поколений старообрядцев Каргополье ассоциировалось как с ранней историей староверия, так и с его поздними событиями. Эта «страна», была полна «благочестивых жителей», «утвердившихся во православия догматах» (2). Со временем здесь сложилась развитая сеть часовен, скитских поселений, пустыней. «Непроходимые дебри» Каргополья стали прибежищем многих праведников, в числе которых был «богоугодный старец Филарет», один из иноков Соловецкого монастыря. Известно, что «несколько человек ушли из монастыря ещё до осады царских войск, а 30 монахов спаслись при его захвате» (3). К их числу принадлежал и старец Филарет. Добравшись до «каргопольских пределов», он обосновался в районе Иванозера, где 10 лет пустынножительствовал. Обнаруженные нами материалы в фондах Олонецкого епархиального управления Национального архива Республики Карелия (4) позволяют установить, что местоположение Филаретовой пустыни староверами тщательно скрывалось, чему только способствовали ландшафтно-географические факторы. Келья старца находилась на берегу Иванозера (к северо-западу от современной станции Шестиозерский), но добраться туда можно было только летом по тайным тропам через болота. Зимние снега и весенне-осенняя распутица делали это место практически непроходимым. По всей вероятности, Филарет контактировал с «поморскими староверами», поселение которых находилось от пустыни всего в 15 верстах. Чудеса, «совершаемые над могилой праведника Филарета», только усилили процесс сакрализации этого места. Первоначально над могилой был установлен крест, а чуть позже появилась часовня. При её строительстве явилось обретение мощей Филарета, сохранившихся в виде черепа («филаретова глава»). Многие десятилетия это место

было не просто почитаемым, а являлось объектом массового паломничества как староверов, так и представителей синодального православия. Люди давали обеты и были убеждены, что «если сходить к Филарету до трёх раз, то сделаешь такое же богоугодное дело, как если бы сходить в Соловецкий монастырь» (5). Особенно много паломников было во время Петрова поста. После многотрудного перехода путники достигали часовни, останавливались на ночлег прямо под открытым небом, под руководством наставников совершали моления, служили панихиды по «соловецким и поморским страдальцам». Многие паломники брали с могилы Филарета песок, убеждённые в его целебных свойствах.

В истории этого памятного места как в зеркале отразились сложные реалии антистарообрядческой политики официальных властей. Особенно тяжким испытанием стали гонения на старообрядцев в годы правления императора Николая I. Неоднократные попытки уездных властей сломать часовню над прахом Филарета увенчались лишь временным успехом. Малейшее изменение правительственной политики по отношению к старообрядцам в сторону либерализации приводило к возобновлению строительства. Так, на месте часовни, снесённой властями ранее, в 1880 г. появилось новое строение. Активную роль в финансировании строительства сыграл богатый крестьянин А.К. Крехалев. И хотя размер часовни был невелик (3,9 м х 3,6 м), но попрежнему великим продолжало оставаться её значение среди верующих.

Таким образом, имеющийся в нашем распоряжении информационный ресурс позволяет определить сакральную функцию Филаретовой пустыни как памятного места в истории старовериа. Однако для возобновления почитания этого места существуют трудности объективного характера. Прежде всего, описанные в документальных материалах постройки неоднократно подвергались внешним разрушениям и находились в аварийной зоне повышенной влажности (озеро). Поэтому обнаружение остатков сакральных строений видится весьма проблематичным. С другой стороны, эта территория на сегодняшний день продолжает оставаться труднодоступной (болота), с практически полным отсутствием инфраструктуры (нет дорог, населённых пунктов). Все эти обстоятельства необходимо будет учесть при разработке мар-

шрутов и способов паломнических поездок. Примечательно, что для реализации подобной деятельности современными староверами уже накоплен значительный опыт, о чём свидетельствуют паломнические поездки к памятным местам Выгореции, Великопоженского и Амбургского скитов, Палеострова, Пустозерска и многих других «островов веры» Русского Севера.

Филаретова пустынь – только одна из страниц старообрядческого прошлого каргопольского края. Этот важнейший регион в истории северного староверия имеет весьма значительный информативный ресурс, сопряжённый с местами расположения бывших скитов, пустыней, храмов, «гарей», молельных домов. Даже в периоды репрессий здесь находился устойчивый очаг старообрядчества, стабильность существования которого была обеспечена массовой поддержкой местного населения и объектами сакральной истории. Менявшиеся идеологические парадигмы укрепили сложившуюся практику «таиться и бегати» и оставили в менталитете сегодняшних поколений устойчивую доминанту старообрядческого происхождения.

Нельзя не отметить, что помимо полузабытых и труднодоступных мест старообрядческого прошлого Каргополье имеет и достаточно достижимые объекты сакральной истории. К ним, на наш взгляд, можно отнести пещеру «Кладовую» (второе название «Крестовая». – *И.Р.*). Пещера находится на левом берегу р. Онеги, в 47 км к северу от Каргополя, в сухом русле ручья Кладовец. Многие десятилетия, включая период советской власти, пещера была не только сакральным местом, но и прибежищем гонимых «ревнителей веры» (6). Вода пещерного источника считалась целебной. В ходе полевых исследований 1981–1999 гг. на стенах пещеры были обнаружены молитвенные надписи, внутри имелись ниши-кельи, а весь фото- и видеоматериал составил богатейший информационный потенциал не только теоретического, но и прикладного свойства.

Большую исследовательскую работу по изучению истории края сегодня ведут научные специалисты Каргопольского государственного историко-архитектурного и художественного музея. В содружестве с научными учреждениями и музеями нашей страны они успешно провели 9 конференций «Историко-культурное наследие Русского Севера» (7), в рамках которых непременно зву-

чала тема истории старообрядчества. Поэтому в процессе дальнейшего выявления и возрождения таких памятных мест, как Филаретова пустынь, необходимо объединение усилий всех сторон: научного сообщества, старообрядческих общин, паломнических служб, руководителей органов местного самоуправления, – всех тех, кто заинтересован в сохранении духовных традиций нашего народа.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Подробнее об этом сообщалось в докладе члена Российского Совета ДПЦ А.А. Безгодова «Староверие: традиции и перспективы развития мест почитания» в рамках международной научно-практической конференции «Женщина в старообрядчестве», Петрозаводск, 7–10 сентября 2006 г.

2. История об отцах и страдальцах Соловецких // Старая вера: Старообрядческая хрестоматия. М., С.98.

3. Сырцов И.Я. Возмущение Соловецких монахов-старообрядцев в XVII в. Кострома, 1888. С.305.

4. Национальный архив Республики Карелия. Ф.25. Оп.9. Д.2/57. Л.1–18.

5. Там же. Л.2.

6. Кулишова С.В. Странники и миссионеры в Каргопольском уезде // Христианство и Север. М., 2002. С.150.

7. Материалы последней конференции вошли в сборник «Историко-культурное наследие Русского Севера. Проблемы изучения, сохранения и использования». Каргополь, 2006.

А.Н. СТАРИЦЫН

МЕЖДУ СОЛОВКАМИ И ВЫГОМ

На Севере России до образования Выговской пустыни существовали 4 значительных центра старообрядческой оппозиции реформе: Соловецкий монастырь, Каргополь, Пустозерск и Окладникова слобода на Мезени. Если Соловки и Пустозерск можно рассматривать как самостоятельные центры благодаря активности их лидеров, то Каргополь и Мезень играли вспомогательную роль. Это были, скорее, промежуточные пункты, зависящие от деятельности более крупных центров. Так, на Мезени переписывались и распространялись сочинения пустозерских узников, осуществлялось сообщение с другими регионами (1). После казни в Пустозерске 4 вождей оппозиции 14 апреля 1682 г. значение этого центра падает, а вслед за ним и Окладникова слобода оказывается не у дел. Каргополь же, тяготевший к Соловкам, после разгрома монастыря в 1676 г. не потерял своего значения, а, напротив, выступил в новом качестве, показав перспективный способ противостояния. На основании документальных свидетельств, как уже известных, так и новых, до сих пор не введённых в научный оборот, рассмотрим, что связывало Каргополь с Соловецким монастырём и что позволяет видеть в Каргополе предтечу знаменитого Выголексинского общежительства.

По приходо-расходным книгам денежной казны Соловецкого монастыря мы замечаем, что в 50-х годах XVII в. монастырь имел тесные деловые контакты с представителями одной из богатейших каргопольских фамилий — Киприяновыми, часто занимая у них крупные суммы денег. В 1654 г. Евфимию Второву Киприянову выплачено 13 руб. 31 алтын по займу пертемского стряпчего Пахома (2). В 1655 г. тому же Евфимию выплачено в Москве долгу по заёмной памяти 300 руб. (3). В 1656 г. Семёну и Анд-

Старицын Александр Николаевич — ИНИОН РАН, г. Москва

рею Еупловым детям Киприяновым выплатили в Вологде по отпискам строителя московской службы Исайи 450 руб., которые он занял в Москве для оплаты годового оброка (4). Контакты ещё более укрепились после того, как в 1657 г. в Соловецком монастыре постригся отец Евфимия, Семёна и Андрея Киприяновых — Евпл (Второй) Кузьмин сын Киприянов, получивший в иночестве имя Ефрем. Сделав огромный по тем временам вклад, в общей сложности свыше 350 руб., Ефрем сразу занял привилегированную должность строителя московского подворья и вошёл в число соборных старцев (5). В 1659 г. 23 июня дано долгу Семёну Еуплову да Ивану Кириллову Киприяновым 300 руб., что было занято в Москве на монастырский расход московским строителем Ефремом (6). Как бывший торговый человек старец Ефрем чувствовал себя на своём месте, занимаясь больше коммерческой деятельностью, чем богословскими вопросами. Его благополучное положение сохранялось недолго. После смерти 1 июля 1659 г. архимандрита Илии, решительно выступившего против Никоновых новшеств, и с приходом в 1660 г. нового архимандрита Варфоломея в монастыре сложилась напряжённая обстановка. Монастырская братия фактически разделилась на 2 партии: сторонников Варфоломея и недовольных его управлением. К банальной борьбе за власть и привилегии примешивались идеологические мотивы. Если Варфоломей пытался найти баланс в создавшейся ситуации и лавировал между московскими властями и монастырской братией, то его противники открыто выступали за сохранение старины. Примечательно, что, представ перед судом собора 1666 г., и те и другие использовали против своих оппонентов обвинение в расколе (7). Старец Ефрем, обиженный Варфоломеем (его лишили всех привилегий), оказался в числе наиболее активных его противников. С его участием была составлена челобитная против Варфоломея с требованием отставки архимандрита. В ответной челобитной Варфоломей доносил царю на всех челобитчиков, выставляя их в самом неприглядном свете. Перечисляя улики на старца Ефрема, он, сам того не желая, сохранил для нас описание конспиративного канала связи Соловецкого монастыря с Каргополем: «Да самозваной старой ябедник и составщик, старец Ефрем каргополец, единомысленник Герасима Фирсова, да старца Генадья, старца Ионы туляни-

на и попа Пафнутья и иных таких же коварников. В нынешнем во 174 году к ссылному человеку, ко князь Михайлу, княжь Васильеву сыну, Львову, будучи в Соловецком монастыре по многие ночи, в вечере и с утра, приходил он, старец Ефрем каргополец, и приносил к нему сосудами и погребцами вино и вотку, и пьючи с ним, умысля воровски, ево князь Михайла научил кричать, декабря к 27-му числу, в ночи, ис полаты в окно на монастырь всякие затейные небыличные воровские доводные статьи: и в том во всём на соборе перед архимандритом, и перед келарем, и перед казначеем, и перед соборными старцы он, старец Ефрем, против распросных речей винился и прощался, и за вину послан в мукосейню, а ныне живет в келье, а то питье, вино и вотку, привозили дети ево тайно. Да на нево ж, старца Ефрема каргопольца, князь Михайло, княжь Васильев сын, Львов в скаске своей сказал, а та скаска за ево, князь Михайловою рукою: велел ему, князю Михайлу, из Соловецкого монастыря он, Ефрем, бежать и к детям своим в Каргополь хотел он старец Ефрем каргополец, и грамотку дать, чтоб ему, князю Михайлу, они всяческой промысл чинили, а товарищем де с тобою бежать старцов будет много. И майя в 14 день советники их: поп Спиридон, да дьякон Варлам, да Игнатей, да Аким, да Иринарх, из монастыря побежали, и за ними посыланы были в погоню монастырские служки, и на берегу оне беглые чернцы поиманы, и привезены в монастырь и досматриваны, и по досмотру у черного дьякона Варлама объявилось князь Михайловой рухляди два ножа с серебряною оправою, да лошка серебряная, да перстень золотой, да штаны красные камчатые, да печатка серебряная, а в спросе тот дьякон сказал, что все дал ему князь Михайло Львов, и велел из монастыря вынести, а сам де князь Михайло с ними бежать хотел же, толко оне у него уехали: и потому знатно, что наговаривал ево, князь Михайла, и чернцов бежать он, старец Ефрем; да тем их распросным речам записка есть за их руками» (8). Беглецов поймали в вотчине Кожеозерского монастыря Шуе Малой (9). Отсюда прямой путь вверх по Онеге до Каргополя. Старец Ефрем выступает, таким образом, и организатором побегов, и связником с внешним миром. Логично допустить, что этим каналом воспользовались для выхода из монастыря единомышленники старца Ефрема его духовник чёрный поп Пафнутий ки-

нешемец, чёрные попы Тимофей Мартемьянов,Трифон и Никон Михайлов, чёрный дьякон Игнатий и др. Пояснения к именам названных выше чёрных попов и сведения о дальнейшей судьбе Ефрема каргопольца удалось обнаружить в «Деле о заговорах и приворотных письмах бывшаго в Соловецком монастыре диакона Сильвестра и об изветах его на разных лиц в великих государевых делах», состоящего из 118 отрывков (10). Это дело было реконструировано и опубликовано О.В. Чумичевой, которая, однако, не решилась восстановить утраченный текст с обозначением места высылки старца Ефрема (11). В нашем прочтении Ефрем каргополец по грамоте великого государя был удалён с Соловков в почётную ссылку в Ошевенский монастырь в строители (12). Столь мягкое решение, принятое властью относительно Ефрема, свидетельствует о его деидеологизированной позиции. Тем не менее, налаженный им канал выхода из монастыря продолжал работать и в его отсутствие. Так, чёрный поп Трифон и чёрный дьякон Игнатий в конце 1666 г. ещё находились в монастыре, их рукоприкладства стоят под Второй соловецкой челобитной, отправленной сразу после отъезда архимандрита Сергия (13). В числе подписавших Четвёртую челобитную о вере 15 сентября 1667 г. уже нет дьякона Игнатия (14). Монахи, воспользовавшиеся ефремовским каналом и оказавшиеся в Каргополе, оставили монастырь до начала блокады его царскими войсками в июне 1668 г. Во время блокады канал уже не работал. Что ждало беглецов в Каргополе? Из Жития Корнилия Выговского известно, что соловецкие старцы Игнатий, Герман, Иосиф и другие, человек восемь, скрывались у игумена Евфимия в Спасо-Преображенском монастыре в поваренной келье (15). Иван Филиппов уточняет, что Герман скрывался в Каргополе ещё при митрополите Макарии, до 1663 г. (16). На этом основании П.С. Смирнов, сверяясь со «Списками» П.М. Строева, высказывает предположение, что покровительствовал беглецам тот игумен Евфимий, который занимал эту должность в 1662–1668 гг., а не в 1674–1677 гг. (17). В том же Житии говорится, что Корнилий, когда жил на Нигозере и на водлозерском Белом острове, неоднократно приходил в Каргополь по своим нуждам. И в один из таких приходов ему пришлось вступить в спор о вере с представителями церковных властей монахами Сергием и Филофеем (18).

Датировка спора позволяет по-иному взглянуть на личность игумена. Несколькими годами ранее прихода в Каргополь Корнилий скрывался на Кяткоозере. Там к нему присоединился пришедший из Пустозерска бывший Никонов подьяк Фёдор Трофимов, принявший в иночестве имя Филипп (19). Последний прожил с Корнилием около полутора лет и ушёл в Новгород обличать новины, где был схвачен и доставлен в Москву. В «Повести о житии патриарха Никона» говорится, что в Москве Филипп предстал перед царём Фёдором Алексеевичем, а затем после пыток казнён (20). Так как Фёдор Алексеевич стал царём в начале 1676 г., мы получаем terminus post quem искомого события. Terminus ante quem устанавливается по тем же «Спискам» П.М. Строева: игумен Евфимий занимал свою должность до 1677 г. (21). Таким образом, можно допустить, что спор о вере произошёл в Каргополе между 1676 и 1677 гг. Скорее всего в 1677 г., так как власти должны были незамедлительно наказать игумена, отстранив его от должности. Если Евфимий, игуменствовавший, по П.М. Строеву, в 1662—1668 гг., покровительствовал старообрядцам так же, как и другой Евфимий, бывший игуменом в 1674—1677 гг., то становится очевидным, что это был один и тот же человек. Знаменитый пристанодержатель и укрыватель беглых монахов, являясь постриженником Кожеозерского монастыря, в 1662 г. переехал в Каргополь и в том же году стал игуменом Каргопольского Спасо-Преображенского монастыря (22). Перерыв в исполнении должности объясняет дело из фонда Новгородского Софийского Дома, хранящееся в Санкт-Петербургском институте истории (23). Игумен Евфимий в 1668—1670 гг. был каргополь-ским поповским старостой и своими действиями затронул интересы группы влиятельных горожан. В 1670 г. была составлена челобитная на имя Новгородского митрополита Питирима с просьбой, чтобы Евфимия «с игуменства и поповского старощенья переменить» (24). Материалы дела позволяют скорректировать данные П.М. Строева и продлить первый период игуменства Евфимия на 2 года до 1670 г. Из стандартного набора обвинений, выдвинутых против Евфимия, два представляют для нас наибольший интерес. Во-первых, его обвиняли в том, что он «не служит по нововыходным служебникам», подтверждая тем самым достоверность сведений, содержащихся в Житии Корни-

лия Выговского (25). Во-вторых, ему вменяли в вину строительство за монастырской оградой 2 келий на подклетах со многими чуланами (26). По переписи 1648 г. при игумене Иове в монастыре было всего 9 келий, в которых жили 12 старцев (27). Самым вместительным строением была больничная келья, где проживало 7 больничных старцев. В поваренной келье никто не жил. Начиная с 1663 г. игумен Евфимий прятал беглых соловецких монахов сначала в поваренной келье, а затем между 1666 и 1668 гг., когда их численность возросла, предпринял дополнительное строительство двух новых келий, что вызвало возмущение монастырских вкладчиков. Учитывая скромное состояние монастыря, представленное переписной книгой, можно понять беспокойство вкладчиков из-за непредвиденных трат. Для разбирательства из Софийского Дома был прислан сын боярский Иван Петров Малгин, тот самый, который доставил в Холмогоры пресловутые новоисправленные служебники для Соловецкого монастыря в 1657 г. (28). Очные ставки, проведённые И.П. Малгиным, не дали результата. Тогда недовольные посадский староста Алексей Дементьев и ларёшный целовальник Пантелей Константинов сын Ковригин написали вторую челобитную, обвиняя Малгина в симпатии к игумену (29). Позднее была написана ещё и третья челобитная, но конца у дела нет и мы можем только предположить, что челобитчики всё-таки добились смещения Евфимия. У П.М. Строева 24 ноября 1671 г. отмечен игумен Симеон (30). По всей видимости, Евфимий не был удалён из монастыря, а лишь понижен в должности, так как с 1674 по 1677 гг. он снова значится игуменом (31). Надёжность убежища притягивала не только соловецких беглецов, но и многих других гонимых за древлее благочестие. Корнилий Выговский и, возможно, его товарищи: старцы Прокопий нижеградец, Дионисий поляк и Галактион слепой – находили здесь отдых во время своих нескончаемых странствий (32). Даже старец Ефрем перебрался к Евфимию из Ошевенского монастыря поближе к своим сыновьям. Здесь он и умер 13 сентября 1674 г., о чём мы узнаем из Вкладной книги Спасского Каргопольского монастыря (33). Пристанище странствующих монахов просуществовало в Каргополе до 1677 г., когда власти после спора о вере со старообрядцами заменили любящего старину игумена. Благодаря дея-

тельности старца Ефрема и игумена Евфимия Каргополь около 15 лет оказывал поддержку и давал приют самым ярким и энергичным представителям оппозиции на Севере. Проповедь Игнатия Соловецкого, Германа, Иосифа Сухого, Корнилия Выговского и других имела огромный успех, создав в Каргопольском уезде благоприятную среду для поддержания старой веры (34). Вероятно, вместе с разгоном бывших соловецких монахов, прятавшихся в монастыре, в городе также были приняты меры, затрудняющие не принявшим реформу горожанам жить по старине. По этой причине в округе стали возникать обособленные от местных властей тайные поселения. Материалы о наиболее значительных поселениях в местечке Доры на р. Порме были опубликованы и всесторонне исследованы Е.М. Юхименко (35). Нам остаётся только подчеркнуть непосредственную связь появления Дорских поселений с разгромом пристанища беглецов в Спасо-Каргопольском монастыре. Исследовательница выдвинула идею, что старообрядцы, сознавая безысходность своего положения, тем не менее предпринимали попытки найти способ существования во враждебном мире (36). Таким способом существования и явились тайные поселения в глухих труднодоступных местах. По мнению Е.М. Юхименко, старообрядческие поселения имели два пути: либо развитие и укрепление общины, либо при неблагоприятных обстоятельствах вынужденная гибель (37). Многочисленные самосожжения свидетельствуют не о самоцели, а, как убедительно доказала Е.М. Юхименко, о понимании неизбежного конца в критической ситуации (38). Каргопольские поселения не получили развития и были уничтожены властями. Но они указали путь, по которому можно было следовать и который нашёл своё воплощение в поселении на Выгу (39).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Бубнов Н.Ю. Писатели-старообрядцы Соловецкого монастыря // Книга и книготорговля в России в XVI–XVIII вв.: Сборник научных трудов. Л., 1984. С.48.
2. РГАДА. Ф.1201. Оп.1. Д.51. Л.243.
3. Там же. Д.54. Л.356об.
4. Там же. Л.400об.

5. СПб.ИИ РАН. Кол.2. №152. Л.338об.—339.

6. РГАДА. Ф.1201. Оп.1. Д.257. Л.48об.

7. Материалы для истории раскола за первое время его существования. Б.м., б.г. Т.3. С.108. (Далее − Материалы).

8. Там же. С.94−95.

9. Там же. С.103.

10. РГАДА. Ф.27. Оп.1. Д.538. Л.38.

11. Чумичева О.В. Соловецкое восстание 1667—1676 гг. Новосибирск, 1998. С.169—191.

12. РГАДА. Ф.27. Оп.1. Д.538. Л.6.

13. Материалы. Т.3. С.161.

14. Там же. С.211.

15. Брещинский Д.Н. Житие Корнилия Выговского Пахомиев-ской редакции (тексты) // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома: Сб. науч. трудов. Л., 1985. С.90; РГБ. Ф.344. №152. Л.40−40об.

16. Филиппов И. История Выговской старообрядческой пустыни. М., 2005. С.122.

17. Смирнов П.С. Внутренние вопросы в расколе 17 века: исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. СПб., 1898. С.XII.; Строев П.М. Списки иерархов и настоятелей монастырей российской церкви. СПб., 1877. С.994.

18. РГБ. Ф.344. №152. Л.40.

19. Брещинский Д.Н. Указ. соч. С.86.

20. Смирнов П.С. Указ соч. С.14.

21. Строев П.М. Указ. соч. С.994.

22. РГБ. Собрание Пискарёва. №112. Л.207об.; РНБ. Ф.550. QIY-337. Л.182об.

23. СПб.ИИ РАН. Ф.171.III. №166. Л.240—256.

24. Там же. Л.244.

25. Там же. Л.242; Брещинский Д.Н. Указ. соч. С.90.

26. СПб.ИИ РАН. Ф.171.III. №166. Л.255.

27. РГАДА. Ф.1209. Оп.1. Ч.1. Д.168. Л.484об.—485об.

28. Материалы. Т.3. С.3.

29. СПб.ИИ РАН. Ф.171.III. №166. Л.245—246.

30. Строев П.М. Указ. соч. С.994.

31. Там же. С.994.

32. РГБ. Ф.17. №280. Л.86об.

33. РНБ. Ф.550. QIY-337. Л.190.

34. Повесть об осаде Соловецкого монастыря // Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Кн.1. М., 1988. С.159, 186; Брещинский Д.Н. Указ. соч. С.91; Филиппов И. Указ. соч. С.122.

35. Юхименко Е.М. Каргопольские «гари» 1683–1684 гг. (к проблеме самосожжений в русском старообрядчестве) // Старообрядчество в России (XVII—XVIII вв.). М., 1994. С.64–119; она же. Новые документы о героях «Винограда Российского» — каргопольских старообрядцах Андрее и Авраамии Леонтьевых // Старообрядчество в России (XVII—XX вв.). Вып.3. М., 2004. С.97—122.

36. Юхименко Е.М. Каргопольские «гари» 1683–1684 гг. С.83.

37. Там же.

38. Там же. С.82.

39. Там же. С.83.

Н.В. ПИВОВАРОВА

ПИККИЕВА МОЛЕННАЯ В ПЕТЕРБУРГЕ: СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ

Среди петербургских старообрядческих молитвенных домов конца XVIII–XIX вв. особое место занимала так называемая Долгова или Пиккиева моленная, находившаяся в Литейной части города на Моховой улице. Основанная купцом, санкт-петербургским именитым гражданином Иваном Феоктистовичем Долгим (1734–1799), она не только являлась духовным центром столичных староверов-поморцев, но и выполняла роль связующего звена с Выговским старообрядческим общежительством.

Время создания этого молитвенного дома до сих пор точно не установлено. В последней фундаментальной работе Е.М. Юхименко, со ссылкой на статьи Л. Я. Лурье и Д. Е. Раскова (1), основание моленной на Моховой отнесено к 1768 г. (2). Однако в архивных источниках и литературе встречаются как минимум 3 разные даты. Они появились в ходе сбора сведений о моленной, производившегося несколькими министерскими чиновниками и полицейскими чинами, ведшими наблюдение за состоянием «раскола» в Петербурге. По сведениям, сообщённым в 1849 г. петербургским обер-полицеймейстером санкт-петербургскому генерал-губернатору, моленная была первоначально основана в 1774 г. в доме купца Лариона Гуттуева, состоявшем 3-й части в Конном переулке около Сенной, а затем, в 1786 г., перемещена в дом Пиккиева (Долгова. — *Н.П.*) (3). Эти же сведения приведены в «Записке о Малоохтенском раскольничьем кладбище», составленной «на основе документов» 13 января 1863 г. военным генерал-губернатором, генерал-адъютантом кн. Италийским гр. А.А. Суворовым (4). Историк петербургского старообрядчества свящ. В. Нильский высказался о вероятности основания поморской мо-

Пивоварова Надежда Валерьевна — к. искусствоведения, Государственный Русский музей, Санкт-Петербург

ленной на Моховой (Хамовой) улице в годы царствования Екатерины II, предположительно одновременно с Малоохтинским кладбищем: «Поморская моленная, в Моховой улице, известна с 1762 г. Верен ли указанный год, оспаривать не можем» (5). Наконец, анонимный автор очерка «Раскол в Петербурге» привёл 1768 г.: «В столице он (Иван Феоктистович Долгой. — *Н.П.*) имел землю, которая выходила одной стороной на Моховую улицу, а другой на Фонтанку. На этой земле стояли дом Долгова, флигель и хлебные амбары. На этой земле в упомянутом флигеле в 1768 г. устроена первая поморская моленная в Петербурге (Долговская)» (6).

Время создания моленной на Моховой в том самом доме №38, который она занимала в середине XIX в. и который фигурирует во всех источниках, позволяют установить архивные данные. Во время описи дома перед закрытием моленной в январе 1852 г. на её западной стене, в простенке, петербургским вице-губернатором Н.М. Муравьёвым была обнаружена надпись следующего содержания: «Построен сей святый молитвенный храм во имя Воздвижения честнаго и животворящаго Креста Господня и Знамения Пресвятыя Богородицы и Собор Архангела Михаила и прочих небесных сил бесплотных и Святаго великаго Предотечи и Крестителя Господня Иоанна и Святых верховных Апостолов Петра и Павла и Святителя Христова Николы Чудотворца и Св. Праведнаго Алексия Человека Божия и преподобных отец Зосимы и Савватия Соловецких чудотворцев, Александра Свирского Чудотворца и Святаго Праведнаго Иоанна Устюжского Чудотворца, лета 7302 (1794), а из прежняго молитвеннаго дому Святыя иконы и прочее перенесено 7304 году (1796 г. — *Н.П.*) (7) и обновление сделано Декабря 23 дня: как построение так и украшение, все сделано Санкт-Петербургским именитым Гражданином Иваном Феоктистовым сыном Долгим» (8). Процитированная надпись, как кажется, позволяет сдвинуть дату основания моленной ещё ближе к концу XVIII в. и считать временем её создания 1794 г. Согласно надписи, это была не перестройка старой, а именно устройство новой моленной, в которую перенесли иконы и иную утварь из «прежнего молитвенного дома» (9). Вне зависимости от того, кто был владельцем прежнего молитвенного дома и где он находился, о моленной Долгова—Пиккиева на Моховой, 38 мы можем говорить только с 1794 г. (10).

Приведённый текст содержит в себе ещё одну важную информацию. Считается, что моленная была посвящена Знамению Божией Матери (11). Как явствует из надписи, это верно только отчасти. В развёрнутом посвящении храма, напоминающем молитвенное обращение ко всем ликам святых, явственно проступает следование выговской традиции. Преемственность от Выга читается в первом посвящении — празднику Воздвижения честного и животворящего Креста Господня, повторяющем посвящение соборной часовни Лексинского селения, где подолгу жили представители семейства Долгих. Начало своей обители выговцы вели от Соловецкого монастыря, поэтому особым почитанием у них пользовались соловецкие чудотворцы Зосима и Савватий. Их имена упомянуты и в надписи в моленной. Прославлен был на Выгу и преподобный Александр Свирский — уроженец здешних мест, знаменитый основатель Свирской обители. Наконец, последний святой в надписи — праведный Иоанн Устюжский — являлся небесным патроном Ивана Феоктистовича, родившегося 29 мая, в день празднования этому святому (12).

И.Ф. Долгов завещал дом с моленной Выговскому старообрядческому общежительству. После его смерти они поступили в управление Фёдора Петровича Бабушкина — будущего выговского настоятеля (13). Его усердием в начале 1820-х годов моленная была перестроена (14).

1820-е годы — время расцвета моленной. В ней беспрепятственно проводились службы, сопровождавшиеся большим стечением народа. Власти относились к существованию моленной вполне лояльно (15). Тучи сгустились в 1830-х, когда передача дома Долгова во владение Выголексинскому общежительству была признана незаконной. 4 февраля 1836 г. по высочайшему повелению дом был отдан «во владение законных Долгова наследников (утверждён за девицей Натальей Кузьминой Галашевской)» (16). Внучатая племянница И.Ф. Долгова Н.К. Галашевская, в раннем возрасте лишившаяся матери, много лет провела в Лексинском селении. Являясь петербургской 3-й гильдии купечествующей девицей, она в 1830-е годы продолжала ездить и подолгу проживала на Лексе. Её благотворительная деятельность на Выгу (17) со временем сделалась известной властям. К концу 1830-х годов правительство начало её преследование. Высочайшим повелением от 3

ноября 1838 г. Галашевской был запрещён въезд в Олонецкую губернию (18). Справедливо опасаясь за судьбу моленной, 4 ноября 1841 г. она продала дом на Моховой улице в Петербурге купцу Дмитрию Назаровичу Пиккиеву (19).

Сведения о моленной на 1840-е годы содержатся в записке «О моленной поморского согласия беспоповской секты, называемой Долговой», приложенной к рапорту от 18 сентября 1846 г., поданному в Министерство внутренних дел чиновником Алябьевым. Из неё становятся известными имена попечителей, коими являлись владелец дома Пиккиев и купцы Иван Михайлов и Никита Михеев. За отсутствием наставника (20) богослужение отправлялось стариками, присматривавшими за моленной (21) или приходившими из города людьми поморского согласия (22). Главный доход моленной состоял от найма дома (23); прихожан числилось около 400 человек (24).

В начале 1849 г. МВД приступило к собиранию сведений о возможности закрытия моленной (25). Однако компрометирующих данных постоянно не хватало. Моленную запечатали лишь 30 июня 1854 г. (26). Запечатанию моленной предшествовали облавы полицейских чинов и министерских чиновников. Одна из них была произведена в ночь на Рождество Христово 25 декабря 1851 г. (27). В рапорте министру внутренних дел С.С. Ланскому от 29 декабря 1851 г. петербургский вице-губернатор Н.М. Муравьёв доносил, что в момент осмотра храма в нём было 389 молящихся, из коих 167 исповедующих православную веру. Богослужение отправляли два живущих при моленной старика — государственные крестьяне Олонецкой губернии Николай Васильев Лубаков и Аникий Васильев. В том же рапорте содержалось описание устройства дома: в верхнем этаже — моленная (28), в нижнем — помещение для призреваемых, состоящее из 2 отделений, общественная столовая и кухня (29).

Согласия на уничтожение моленной удалось добиться лишь в 1857 г. Журналом Секретного комитета от 8 марта 1857 г. предписывалось вид Пиккиевой моленной уничтожить, а иконы, кресты и прочее имущество передать в распоряжение духовной власти (30). В декабре 1859 г. богатейшее иконное убранство моленной (31) увезли в Александро-Невскую лавру (32).

В 1862 г. старообрядцы добились возвращения икон, но

вернули им далеко не все. Возобновлённая моленная на Моховой представляла по сравнению с прежней жалкое зрелище. Об этом свидетельствовал акт её осмотра 1872 г., произведённого в связи с новым закрытием (33). На этот раз оставшиеся иконы изъять не решились, зато вывезли в консисторию 25 книг (17 августа 1873 г. они поступили в библиотеку С.-Петербургской духовной академии) (34). В том же 1872 г. судебное преследование вдовы Д.Н. Пиккиева Анны Михайловны было прекращено и дело закрыли. В дальнейшем моленная уже не собирала столько прихожан. В 1880-х годах её перевели на Лиговку в дом купца Синебрюхова (35).

Так прекратила своё существование лучшая из петербургских старообрядческих моленных (36). Однако память о ней сохранялась вплоть до 1906–1907 гг., когда на Таврической улице в Петербурге была возведена поморская церковь во имя Знамения Божией Матери.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Лурье Л. Я. Петербургские старообрядцы // Английская набережная, 4. Санкт-Петербургской научное общество историков и архивистов. Ежегодник. СПб., 1997. С.62; Расков Д.Е. Купцы-староверы в экономике Санкт-Петербурга // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.8. М., 2000. С.53.

2. Юхименко Е.М. Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература. М., 2002. Т.I. С.483, 506.

3. РГИА. Ф.1284. Оп.204. Д.971. Л.4об.

4. Там же. Оп.207. Д.2б. Л.148об.–149.

5. Нильский В., свящ. Раскол в Петербурге. III. Поморская моленная на Моховой улице // Церковно-общественный вестник. 1875. 25 апреля. № 46. С.7.

6. Раскол в Петербурге. Первая моленная поморцев // Петербургский листок. 1897. 6 (18) ноября 1897. №305. С.5.

7. Скорее всего, речь идёт о январском, а не сентябрьском летосчислении. См. об этом: Бударагин В. П. Биография петербургского купца Ф.К. Долгого. С.323; Пивоварова Н.В. К генеалогии петербургских купцов Долгих // ТОДРЛ. Т.60 (в печати).

8. РГИА. Ф.1284. Оп.204. Д.971. Л.21–21об.

9. Не был ли этот молитвенный дом как раз моленной Гуттуева?

10. В данной связи следует отметить, что И.Ф. Долгов являлся основателем моленной на Малоохтенском кладбище. Вероятно, именно

с ней и смешивали моленную на Моховой улице, считая годом её основания то 1762, то 1768 г. Известно, что поморцы первыми из беспоповцев в 1760 г. получили на Малой Охте место для кладбища. Через 2 года своё кладбище и моленную устроили здесь и федосеевцы. За отсутствием собственной моленной поморцы начали отпевать усопших в федосеевской моленной, что привело к конфликту и вынудило поморцев выстроить собственную моленную. См.: Раскол в Петербурге. Поморское кладбище и моленная на Малой Охте. С.5.

11. Юхименко Е.М. Указ. соч. С.506. О предыстории посвящения петербургского молитвенного дома Богоматери Знамение см.: Там же. С.505–506.

12. Подробнее см.: Пивоварова Н. В. К генеалогии петербургских купцов Долгих.

13. См. о нём: Юхименко Е.М. Выговская старообрядческая пустынь. С.470–475. Ф. П. Бабушкин пребывал в должности управляющего до 1830 г. (18 марта 1830 г. он был избран настоятелем Выговского старообрядческого общежительства).

14. Сохранилось письмо Ф.П. Бабушкина саратовскому поморцу Ивану Васильеву от 23 сентября 1823 г., из которого можно заключить, что в это время при доме возводилась богадельня. Перестройка моленной заключалась в устройстве купола: «Часовня у нас состроена очень великолепна, с кумпалом светлым. И наверху зделан шар вместо главы и крест поставлен небольшой, чин по чину». (Цит. по: Юхименко Е.М. Указ. соч. С.484; Нильский В. Указ. соч. С.7). Авторы отнесли обновление моленной к началу 1830-х годов, что совершенно исключено, учитывая появление 17 сентября 1826 г. воспретительного указа, запрещавшего перестройку молитвенных домов. Безусловно, столь значительные переделки в начале 1830-х годов вызвали бы незамедлительную реакцию властей.

15. Об этом свидетельствует цитированное выше письмо Бабушкина Ивану Васильеву: «По весне были у федосеевых от начальства надсмотры и обыски и у филипповых. Приезжали с камандами в полночь. А нас Бог хранил». (Цит. по: Юхименко Е.М. Указ. соч. С.484).

16. РГИА. Ф.1284. Оп.199 (1842). Д.321а. Л.49об.

17. Выговцы именовали Н.К. Галашевскую «вседражайшей благодетельнейшею матерью сирот» (Юхименко Е.М. Указ. соч. С.489).

18. РГИА. Ф.1284. Оп.196 (1835). Д.50в (по расколу). Л.96. В июне 1839 и январе 1842 г. Н.К. Галашевская подавала прошения шефу корпуса жандармов гр. А.Х. Бенкендорфу о разрешении въезда в Олонецкую губернию для распоряжений по имению в Вытегре и для поминовения погребенных на Лексе родственников, однако получила отказ (РГИА. Ф.1284. Оп.196. Д.50 Л.240–241, 243–243об., 279–279об., 280).

19. РГИА. Ф.1284. Оп.199. Д.321а. Л.49об.

20. Бывший наставник Ерофеев к этому времени скончался (РГИА. Ф.1284. Оп.199. Д.321а. Л.51).

21. За моленной присматривали 6 мужчин — жители Олонецкой губернии и Петербурга − и 3 женщины: петербургская мещанка и государственные крестьянки Олонецкой губернии (РГИА. Ф.1284. Оп.99. Д.321а. Л.50об.).

22. Там же. Л.50.

23. Алябьев сообщал, что моленная не располагает угодьями. Имущество её заключается в иконах. Не имеется и столов для бедных (РГИА. Ф.1284. Оп.199. Д.321а. Л.50).

24. Там же.

25. Там же. Оп.204 (1849). Д.971. Л.3−3об.

26. Там же. Л.3.; Оп.208. Д.115. Л.27−27об.

27. Инициатором её выступил петербургский вице-губернатор Н.М. Муравьёв, временно заведовавший делами «Следственной о скопцах комиссии» (РГИА. Ф.1284. Оп.204. Д.971. Л.8−9).

28. Описание моленной приведено нами в статье: Пивоварова Н.В. Старообрядческие моленные Петербурга в XVIII—первой половине XIX в. (по материалам Российского государственного исторического архива) // Три века синтеза церковного и светского искусства: Материалы научно-практической конференции в рамках выставки «Православный Петербург. Святые и святыни» (к 300-летию основания Санкт-Петербурга). 13−14 ноября 2003 года. Ораниенбаум, 2003. (Ораниенбаумские чтения. Вып.IV). С.152−153.

29. В доме проживали 31 человек (21 из них — призреваемые; 10 — съёмщики). См.: РГИА. Ф.1284. Оп.204. Д.971. Л.13−14об.

30. РГИА. Ф.1284. Оп.208. Д.115. Л.113.

31. По описи, составленной в 1852 г. Н.М. Муравьёвым, в моленной значилось 504 иконы (РГИА. Ф.1284. Оп.204. Д.971. Л.37).

32. РГИА. Ф.1284. Оп.208. Д.115. Л.160−161об., 163−165. Из моленной было вывезено 19 ящиков икон.

33. ЦГИА СПб. Ф.19. Оп.64. Д.5. Л.12−12об.

34. Там же. Л.10.

35. Раскол в Петербурге. Первая моленная поморцев. С.5.

36. РГИА. Ф.1284. Оп.199. Д.321а. Л.50об.

К.Я. КОЖУРИН

К 100-ЛЕТИЮ СОБОРНОГО ХРАМА ЗНАМЕНИЯ НА ТВЕРСКОЙ УЛИЦЕ В ПЕТЕРБУРГЕ

Старообрядцы появились в северной столице с самого основания. С начала основания Петербурга жили они и в с. Рыбацком, входящем теперь в черту города и являющемся на сегодняшний день одним из крупнейших центров староверия в стране.

Перед революцией 1917 г. в Петербурге насчитывалось около 10 тысяч старообрядцев различных согласий. Самым сильным из беспоповских согласий были поморцы — в столице в начале XX в. их жило около 5 000 человек. Много староверов жило и вокруг Петербурга — в Санкт-Петербургской губернии они появились намного раньше, чем в самом городе. Прежде всего, староверы жили в Лужском, Нарвском, Ямбургском и Копорском уездах. Сравнительно недалеко от новой столицы располагался «безпоповский Иерусалим» — Выговское общежительство. Из-за близости новой столицы к их центру поморцы быстро в ней обосновались.

В 1718 г. значительное количество староверов жило в Нарве. К этому же году относится упоминание о копорских и ямбургских староверах (деревни Черная, Сосницы, Заречье, Фалилеево, Грязная). Первые официальные упоминания о староверах Санкт-Петербурга появились в 1723 г. Сейчас сложно сказать, как протекала духовная жизнь наших благочестивых предков в первые годы их поселения — слишком мало сохранилось документов того времени, однако известно, что уже тогда Выговское общежительство имело в Петербурге постоянного представителя (стряпчего) и время от времени присылало в столицу своих уполномоченных, подолгу проживавших здесь. С 1727 г. Петербург постоянно в течение 10 лет навещал келейник и бли-

Кожурин Кирил Яковлевич — к.филос.н., Санкт-Петербургский государственный университет экономики и финансов

жайший ученик Андрея Дионисьевича Мануил Петров. Сам выговский киновиарх Андрей Дионисьевич навещал новую столицу, о чём свидетельствуют 2 его собственноручные послания «от братства в Питер» и «из Питера в братство», хранящиеся в московских книгохранилищах. По делам Выговской киновии в городе почти постоянно жили Яков Матвеев, Стахий Осипов и Фёдор Иванов. В 1743 г. выгорецкий староста и учитель Ипат Ефремов приезжал в Петербург и Кронштадт за сбором милостыни на поморские скиты.

Старообрядцы играли едва ли не ведущую роль среди столичного купечества. Ревизия 1745 г. показала, что старообрядчество было распространено преимущественно между «достаточными» купцами и ремесленниками. При императрице Елизавете Петровне поморцами были несколько десятков крупнейших петербургских торговцев, среди которых особенно замечательно имя купца Конона Ларионовича Гутуева (1739–1793), ратмана городового магистрата и сахарного заводчика. Его именем назван один из островов Петербурга — Гутуевский. Известны также ратман петербургской биржи Афанасий Дорофеев, активно помогавший своим одноверцам, династия купцов-гостинодворцев Яковлевых, Пётр Рогожин, приставленный от купечества к сбору подушных денег.

В 1762 г. при Екатерине II купец И.Ф. Долгов устроил в своём доме на Фонтанке, 24, близ Симеоновского моста, моленную, завещав её Выговскому общежительству. В том же году поморцам был отведён для кладбища участок земли на Малой Охте. Здесь в царствование Александра I они построили часовню. Процветая во времена Екатерины II и Александра I, староверы в конце царствования Николая I подверглись жестоким гонениям и притеснениям. Лишь в 1883 г. они были уравнены в гражданских правах с представителями господствующей церкви, им разрешено было возводить молитвенные здания, однако без куполов и крестов. В 1905 г. указом Николая II «Об укреплении начал веротерпимости» все ограничения были сняты.

Первыми, кто воспользовался преимуществами, дарованными указом 1905 г., были столичные поморцы. Они принялись за построение своего нового центрального храма. В августе 1906 г., в день Преображения Господня, на Тверской улице, 8, близ Таврического сада, был заложен новый пятиглавый храм. Уча-

сток для него пожертвовала вдова крупного финансиста, общественного деятеля и публициста В.А. Кокорева. Проект выполнил архитектор Д.А. Крыжановский. Храм был построен в стиле северных новгородских и псковских церквей на пожертвования петербургских поморцев, при этом значительную долю средств внесла семья Кокоревых.

Весь архитектурный комплекс состоял из храма, соединённой с ним особой галереей пристройки, ризницы и надворных построек. Застроенный участок был отгорожен от улицы массивным, довольно низким (в 3 аршина) каменным забором с небольшими просветами. Тем самым храм был несколько отодвинут от линии тротуара, что как нельзя лучше отвечало впечатлению, которое и должна была производить постройка поморской общины — не столько приходского, сколько, скорее, монастырского характера.

В плане храм — крестообразный, площадь его вместе со стенами без пристроек — около 100 кв. саж. Стены были возведены из кирпича на цементном растворе и покоились на гранитном цоколе в полтора аршина высотой. Бока крестов были перекрыты железобетонными коробовыми сводами толщиной в 8 см, утолщёнными поперечными железобетонными же балками. Концы этих балок лежали с одной стороны на наружных стенах, а с другой были связаны с двойными стенками тоже из железобетона. Эти стенки, соединённые между собой диафрагмами и образовывавшие воздушную прослойку шириной около 50 см, опирались на толстые подушки, лежавшие, в свою очередь, на входящих углах наружных стен. Пространство, заключённое между стенками и представлявшее в плане квадрат, было перекрыто 4 опиравшимися на стенки перекрещивающимся арками толщиной около 30 см и высотой до 1 м каждая. На середине этих арок помещался барабан, 8 окон которого давали естественное освещение храма сверху. Четыре остальные главки, размещённые на угловых частях крыши, — фальшивые, сделаны также из железобетона. Крыша храма была железная, а главки перекрыты красной медью, которая вскоре окислилась, так что чешуя главок быстро приобрела благородный тёмно-бронзовый цвет. Фасады храма были оштукатурены известью с цементом и во избежание частых ремонтов по окраске попросту затёрты белой известью.

Изнутри храм был выполнен строго, в традициях поморцев: стены моленной, лишённые росписей и иных украшений, гладко оштукатурены и окрашены белой клеевой краской. Глаз отдыхал на этом широком, полном воздуха и света пространстве. Тем рельефнее выделялись три резных иконостаса из серого дуба в древнерусском стиле (работа мастерской Д.В. Дудакова по рисунку архитектора), устроенные, за отсутствием у поморцев алтарей, непосредственно на капитальных стенах и уставленные в 5 ярусов иконами старинного письма. Около 250 икон, частично взятых из старой моленной на Лиговке, частично закупленных в Москве и Нижнем Новгороде, разнокалиберностью своего размера ещё больше усиливали впечатление старины для глаза петербуржцев, привыкшего к обычному ранжиру иконостасов по линейке.

Почти все иконы местного ряда среднего иконостаса представляли собой весьма редкие экземпляры древнего новгородского и псковского письма. Среди прочих ярусов и на клиросах имелись образцы письма московского и корсунского. Между древними образами размещались (преимущественно в верхних ярусах) иконы с изображениями апостолов, пророков и праотцев, написанные уже в начале XX в., но с соблюдением непременного условия: чтобы стиль письма был сохранён древний и чтобы иконописцами были исключительно поморцы. Эти иконы были написаны братьями Сусловыми.

Кроме иконостасов, в тех же серых тонах из резного дуба были выполнены клиросы, киоты и пристенные скамьи. Хоругви и бронзовые, под старое серебро, паникадила изготовила московская фабрика Оловянишникова в духе древнерусских образцов по рисункам архитектора и художника С.И. Вашкова. Согласно требованиям общины, освещение, производимое лишь с помощью восковых свечей, менялось среди служб, весьма продолжительных. Во избежание необходимости пользоваться зажигательными шнурами, лестницами и прочим, паникадила были снабжены противовесами, помещавшимися в центральной главке, и могли опускаться и подниматься одним человеком без особых усилий.

В церковь вели 2 входа с двумя совершенно изолированными друг от друга вестибюлями для мужчин и женщин. Между вестибюлями располагался притвор для лиц, временно лишённых мо-

литвенного общения с прочими членами согласия. От храма он отделялся стеклянной створчатой дверью, которая в случае надобности могла раскрываться во всю ширину арки, соединявшей притвор с церковью. Для лиц же, принадлежавших к другим конфессиям, были устроены хоры, как бы в виде отдельного теремка. Помещаясь в самом храме, они совершенно были от него изолированы особым потолком и стеклянными створами в лицевой стенке.

Пол храма был паркетный, оконные переплёты — металлические, двери — из дуба с грубым кованым прибором из железа. Одна из таких дверей (с северной внутренней стороны храма) была обита красной медью древнего рисунка с врезанными в неё образами в серебряных ризах.

Храм был снабжён центральным водяным отоплением с регулированием температуры при помощи термостатов. Котёл и камера для нагревания и увлажнения воздуха помещались в подвале, откуда нагретый воздух подавался в батареи по каналам. Вытяжки, устроенные в верхнем куполе среднего барабана, были выведены наружу по сторонам венчающей его главки.

Звонница помещалась над галереей, соединявшей храм с пристройкой, на высокой стенке, параллельной улице. Она была увенчана 3 арками на 6 колонках, в прорезях между которыми и помещались колокола.

С северной стороны храма была пристроена отдельная часовня для отпевания покойников, а в прилегающих флигелях располагались училище, детский приют, богадельня, кухня, общая трапезная, свечная мастерская и квартиры семейных клирошан.

Через год с небольшим после закладки, 22 декабря 1907 г., состоялось освящение церкви — преемственно во имя Знамения Пресвятой Богородицы. Храм на Тверской стал главным храмом староверов Петербурга, где не наблюдалось резкого разделения братских старообрядческих согласий. Здесь были заложены основы последующего объединения всех староверов города на Неве (поморцев, федосеевцев и филипповцев) в единую Древлеправославную Поморскую Церковь. В 1906 г. представители петербургских и московских купцов-староверов обратились к императору с общим прошением о возвращении икон и книг, изъятых при гонениях середины XIX в. По этому прошению храм на Тверской получил старинный напрестольный крест.

Община, обосновавшаяся в храме на Тверской, всегда стремилась к братскому во Христе единению со всеми прочими единоверными обществами и приходами, её представители участвовали во многих христианских съездах, соборах (поволжских, северо-западных, обоих Всероссийских Соборах, присутствовали на съезде в Двинске по образованию в 1911 г.). В храме на Тверской бывали Л.Ф. Пичугин, Т.А. Худошин и другие известные деятели староверия. Многолетним участником соборной молитвы был престарелый инок Сергий.

Община обладала обширной библиотекой, в которой имелся полный круг богослужебных книг, множество учительных святоотеческих книг, поморских рукописей. Богослужение в храме совершалось с большой торжественностью и было, по воспоминаниям очевидцев, чрезвычайно благолепно. Думая о потомках, руководство общины разместило на специальных памятных досках у входа в храм его краткую историю, изготовило прекрасный фотоальбом со снимками внешнего и внутреннего вида здания.

Братская кухня по желанию прихожан изготовляла поминальные обеды. В братских трапезных могли сесть за стол одновременно около 200 человек. При надобности тотчас за первой обедала вторая смена, а в исключительных случаях – и третья.

В 1911 г. после смерти о. Григория о. Стефан Илларионович в присутствии о. Иакинфа Семёновича Мухина благословил вторым наставником более 25 лет служившего в клире Петра Кирилловича Кирилова. Головщиками были в то время Кузьма Гурьянович Кондьзеренов и Дионисий Лазаревич Попов. С началом войны 1914 г. при общине был учреждён лазарет для раненых на 20 человек. Также община оказывала денежную помощь матерям и семьям христиан-поморцев, призванных на войну.

«Золотой век» старообрядчества продлился недолго. После революции 1917 г. на староверов обрушилась новая волна гонений. Одна за другой закрываются властями и «национализируются» старообрядческие моленные и богадельни на Охтинском и Волковом кладбищах, на Ушаковской улице за Нарвской заставой, на Коломенской улице, уничтожается моленная и скит за Московской заставой. В 1933 г. властями был закрыт и храм на Тверской улице, его богатейшее собрание древних икон и

церковной утвари частично расхищено, частично уничтожено, а здание, превращённое в промышленное предприятие, попало в ведение Министерства автомобильной промышленности, подверглось капитальной внутренней перестройке и было приспособлено под промышленное предприятие.

В 2004 г. году власти наконец-то передали храм на Тверской его законным владельцам — Невской старообрядческой поморской общине г. Санкт-Петербурга, которая теперь занимается его возрождением. Вместе с тем началось и восстановление церковной жизни в храме. 10 декабря 2004 г. состоялся первый торжественный молебен престольному празднику храма — Знамению Пресвятой Богородицы. Молебен отслужил настоятель Невской общины о. Олег Иванович Розанов совместно с о. Владимиром Викторовичем Шамариным и председателем Правления Иларионом Михайловичем Петровым. В богослужении приняли участие певчие 2 петербургских приходов — Рыбацкого и Коломенского, украсившие своим пением праздничную службу. Среди молящихся присутствовали люди разных поколений. У кого-то в этот храм ещё до его закрытия ходили родители, у кого-то дедушки и бабушки. После молебна настоятель о. Олег обратился к христианам со словом, в котором вспомнил об истории создания храма и выразил надежду на то, что к его воссозданию (2007) в отреставрированном помещении снова будет во всей полноте возобновлена церковная жизнь.

Сейчас в храме на Тверской полным ходом идут восстановительные работы, при этом не прекращаются богослужения: каждую неделю по пятницам в 18.00 служатся молебны и краткая лития за усопших. Христиане-поморцы собираются, чтобы помолиться, принять участие в духовных беседах, послушать духовные стихи. В помещениях храма размещена фотовыставка, посвящённая истории этого святыни поморского древлеправославия и уникального памятника русской архитектуры.

В декабре 2007 г. Невская старообрядческая поморская община планирует торжественно отпраздновать столетний юбилей в восстановленном здании храма Знамения на Тверской. К этому знаменательному событию предполагается провести Совещание председателей и членов правления общин Древлеправославной Поморской Церкви.

А.Л. КРЯЖЕВСКИХ

ДУХОВНЫЕ ЦЕНТРЫ СТАРООБРЯДЧЕСТВА ЮЖНОЙ ВЯТКИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.

Старообрядчество имеет давние корни на вятской земле, и к началу XIX в. староверы оказывали довольно заметное влияние на духовную жизнь Вятской губернии. Этому во многом способствовало терпимое отношение властей к сторонникам старой веры в период правления Александра I. Определяющую роль в жизни старообрядческих общин играли их духовные центры. Наибольшее количество старообрядцев в первой половине XIX в. насчитывалось в южных уездах Вятской губернии, то есть Уржумском и Малмыжском, вследствие чего в данном районе располагалось довольно много культовых сооружений сторонников старой веры. К югу губернии условно можно отнести и южную часть Нолинского уезда, в которой также проживало большое количество староверов.

Духовные центры старообрядчества на вятской земле в первой половине XIX в. были представлены часовнями и молитвенными домами. Они были центрами духовной жизни целой округи и объединяли вокруг себя отдельные общины верующих. На юге Вятской губернии в первой половине XIX в. можно выделить следующие виды старообрядческих культовых сооружений, служивших религиозными центрами:

1) часовни;

2) молельни, расположенные в жилых домах старообрядцев;

3) молитвенные дома, замаскированные под хозяйственные постройки.

Рассмотрим более подробно каждую из этих категорий. Начнём с часовен.

В указанный промежуток времени на южной Вятке суще-

Кряжевских Андрей Леонидович — лаборатория археологических исследований Вятского государственного гуманитарного университета

ствовало 10 часовен. 7 из них располагались в Нолинском уезде: Боровская, Ситьминская, Таратихинская, Кырчанская, Лобанская и 2 Слудские. 2 часовни располагались в Уржумском уезде в д. Турек и д. Комаровской, и 1 – в д. Тушка Малмыжского уезда. Это распределение в целом соответствовало показателям числа старообрядцев в указанных районах. Наибольшее число староверов насчитывалось в Нолинском уезде, значительно меньше – в Уржумском и Малмыжском уездах (1).

3 из 10 часовен (Боровская, Ситьминская и Тушкинская) были открыты в первой четверти XIX в. с соблюдением всех необходимых на тот момент формальностей и функционировали на легальных основаниях. Время основания 4 часовен относится ко второй четверти XIX в., причём некоторые из них были возведены без соответствующего разрешения властей, что сказалось на их дальнейшей судьбе. Точных данных относительно Кырчанской, Лобанской и Комаровской часовен нет, имеется лишь упоминание о них. По отношению к большинству из этих духовных центров удалось установить, к какому старообрядческому толку и согласию относятся их прихожане. Боровская, Ситьминская, Тушкинская и Турекская часовни принадлежали беспоповцам федосеевского согласия, а 2 Слудские часовни – поповцам.

В источниках содержится подробное описание Ситьминской часовни Нолинского уезда и Тушкинской часовни Малмыжского уезда. Ситьминская часовня располагалась на возвышенном месте иконостасом на восток. Она имела форму четырёхугольника с пристройкой к главному корпусу в виде паперти. Длина здания, построенного из дерева, составляла 13 м, ширина 10 м, высота 6,5 м. Внутри часовня разделялась капитальной стеной на 2 части: восточную и западную, – причём восточная часть, в которой располагался иконостас, являлась своеобразным приделом часовни. Западная часть имела 2 этажа, первый этаж был разделён перегородкой на мужскую и женскую половины, так как богослужение проводилось отдельно для мужчин и для женщин. В здании имелось 2 печи, одна из них была покрыта изразцами. Часовню венчал крест, кроме того, при ней имелись колокола и чугунная доска с молотом

для сбора верующих на богослужение. Рядом с Ситьминской часовней находилось 7 жилых домов – келий (2).

Часовня в д. Тушка Малмыжского уезда имела низкий каменный фундамент и была срублена из брёвен. Её длина составляла 19,5 м, ширина 6,5 м, высота около 8,6 м. Здание имело пристройку в виде небольших сеней, в которых находилась сторожка с печью. Внутри часовня была разделена на 2 большие комнаты. Передняя комната деревянной перегородкой делилась на 2 части, которые назывались трапезными для мужчин и для женщин. И в мужской, и в женской половинах имелись небольшие иконостасы по 2 яруса икон в каждом. Во второй комнате, куда вели двери со стеклянными вставками, совершалось богослужение для мужчин. В ней в виде иконостаса было установлено 4 яруса икон. Перед иконами находился стол (аналой), на котором в киоте за стеклом лежало старопечатное Евангелие 1653 г., обтянутое полубархатом. Справа и слева от него находились ещё 2 аналоя. Из женской трапезной лестница вела на второй этаж, где совершалась служба для женщин. Здесь иконы располагались в один ряд. На крыше часовни была установлена глава с крестом, покрытым жестью, а перед зданием висела чугунная доска с молотом для сбора верующих. Рядом было выстроено 13 домов разной величины в виде келий (3).

Таким образом, по своему внешнему виду часовни представляли собой обыкновенные рубленые дома, многие из которых были увенчаны крестом. Кроме того, Боровская часовня имела купол, главу и притвор (4), а Ситьминская – колокола (5). Обыкновенно на богослужение созывали с помощью чугунной доски, в которую били молотом. Внутренние помещения часовен разделялись на 2 половины – мужскую и женскую. Особенностью данных культовых сооружений было то, что при каждом из них существовали деревянные дома, так называемые кельи. В этих кельях останавливались верующие из других мест, жили служители часовни, могло быть организовано обучение детей. При кельях также содержались малоимущие старообрядцы, которые не могли сами себя обеспечить. Фактически часовни южной Вятки в первой половине XIX в. превратились в некое подобие старообрядческих монастырей. О значимости этих религиозных центров говорит тот факт, что, например, к Боров-

ской часовне в 40-х годах XIX в. примыкало около полутора тысяч верующих (6).

Существующее положение дел, безусловно, не могло остаться без внимания губернских властей. Во второй четверти XIX в., со вступлением на престол Николая I, началось существенное ограничение прав старообрядцев, которое затронуло и их духовные центры. В первую очередь было предпринято наступление на главный духовный центр старообрядчества южной Вятки, располагавшийся в Нолинском уезде. В течение 30–40-х годов XIX в. были закрыто 4 из 7 часовен, находившихся в этом уезде. Поводом для их закрытия послужило нарушение указа 1827 г., запрещавшего строительство новых молитвенных домов и ремонт уже существующих (7). При этом Боровскую и 2 Слудские часовни предполагалось превратить в единоверческие церкви. Однако реализовать эти намерения так и не удалось. Слудские часовни во второй четверти XIX в. были уже довольно ветхими, к тому же их прихожане не имели ни малейшего желания переходить в единоверие (8). Относительно Боровской часовни даже был издан специальный указ Николая I, который предписывал приложить все усилия для убеждения старообрядцев согласиться с её превращением в единоверческую церковь. Но, несмотря на неоднократные попытки православных священников, переубедить староверов так и не удалось. Они отвергали все доводы, говоря, что даже под угрозой ссылки в Сибирь не сменят веры (9). Очевидно, такую твёрдость можно объяснить тем, что прихожане Боровской часовни принадлежали к федосеевскому согласию беспоповского толка. Федосеевцы всегда отличались непримиримой позицией по отношению к официальному православию, к тому же их богослужебный чин сильно отличался от единоверческого. В конечном итоге 4 нолинские часовни (Таратихинская, Боровская и 2 Слудские) были опечатаны, находившиеся при них кельи разобраны, а жившие в них староверы расселены по своим прежним местам обитания. Таратихинская и Слудские часовни затем были разобраны, а Боровская сгорела от удара молнии.

В Нолинском уезде из крупных духовных центров осталась лишь Ситьминская часовня. У властей не имелось оснований для её закрытия, однако часовню держали под постоянным при-

стальным вниманием. В конце 1830-х годов с неё сняли колокола и крест, а хозяевам моленной – крестьянам Безносиковым – под страхом судебного преследования запретили распространять старообрядчество (10). В 1844 г. из богадельни, располагавшейся при часовне, были выселены все незаконно проживавшие там люди. В результате богадельня стала на практике соответствовать своему названию, между тем как ранее она фактически являлась пристанищем для разного рода богомольцев. Число проживающих в ней резко снизилось, и если в 1830 г. здесь проживало 38 человек, то в 1845 г. – уже 22 (11). В 1848 г. Ситьминская часовня была опечатана – из-за того, что пришла в крайне ветхое состояние и держалась только на подпорках. В следующем году, после смерти её последнего владельца Михаила Безносикова, богадельня поступила в ведение Палаты государственных имуществ. Часовня при этом переходила в собственность государства, так как официально числилась как находящаяся при богадельне. Все вещи, найденные в ней, поступили в Вятскую духовную консисторию. В 1850 г. Ситьминская часовня была разобрана (12). Относительно судьбы Кырчанской и Лобанской часовен в источниках нет никаких указаний. Очевидно, они также в скором времени прекратили своё существование либо вследствие вмешательства властей, либо вследствие ветхости, так как ремонт молелен был запрещён. Так закончил своё существование духовный центр вятского старообрядчества, располагавшийся в Нолинском уезде.

Та же участь постигла и часовню в д. Тушка Малмыжского уезда. В 1844 г. она была опечатана из-за произведения в ней ремонта после 1827 г. (13). Здание часовни также предполагалось превратить в единоверческую церковь, и когда работы по её перестройке были близки к завершению, она сгорела (14). Очевидно, её подожгли местные староверы, не желавшие, чтобы в их селе существовала единоверческая церковь. О судьбе Турекской и Комаровской часовен нет никаких данных. Вполне возможно, что и они также были закрыты.

Таким образом, к середине XIX в. прекратили своё существование практически все крупные духовные центры старообрядцев, существовавшие на южной Вятке. Власти рассчитывали, что, лишившись возможности отправления культа, сторон-

ники старой веры через некоторое время присоединятся либо к православию, либо к единоверию. Однако открыть в одной из часовен единоверческую церковь так и не удалось, так как старообрядцы упорно не желали переходить в единоверие.

В первой половине XIX в. на южной Вятке существовали не только крупные молитвенные дома – часовни, но и небольшие молельни, располагавшиеся в домах старообрядцев. Обычно они находились в одной из комнат дома и также делились на мужскую и женскую половины. В них имелся иконостас и различные принадлежности для проведения богослужений. Эти молельни обслуживали меньшее количество старообрядцев, чем часовни, и, тем не менее, каждая из них была центром религиозной общины. Сложно сказать, сколько было таких молелен на южной Вятке в первой половине XIX в., так как о существовании многих из них власти не знали и, соответственно, сведения о них не попали в архивные документы. Но их было довольно много, причём все они были открыты без разрешения властей, поэтому после обнаружения их деятельность прекращалась. В качестве примера можно привести молельню, располагавшуюся в доме крестьянина д. Максинерь Уржумского уезда Козьмы Урванцева. Она была обнаружена властями в 1840 г., и после проведённого расследования Комитет министров постановил обратить комнату, в которой располагалась моленная, в жилое помещение, а за Урванцевым и его семьёй установить строгий полицейский надзор. Все богослужебные книги и иконы были изъяты. При этом иконы и книги, противоречащие православному вероучению, отослали в ризницу кафедрального собора для секретного хранения, а не противоречащие возвратили Урванцеву (15).

Кроме часовен и молелен, расположенных в жилых домах старообрядцев, на южной Вятке существовали ещё и молитвенные дома, замаскированные под хозяйственные постройки. Во второй четверти XIX в. на юге Вятской губернии было найдено 2 таких молельных дома: в д. При Двух Студёных Ключах Уржумского уезда и в починке Мальчиковский Малмыжского уезда. Молитвенный дом в д. При Двух Студёных Ключах обнаружили в 1845 г. Его построили ещё в 1811 г. как духовный центр всех окрестных селений. Молельня занимала одну из комнат

рубленого деревянного дома, в котором, кроме неё, находился чулан для хранения продуктов и жилое помещение. Мужскую половину от женской в этой молельне отделяла занавеска из ткани. По предписанию Комитета министров молельню превратили в жилое помещение, а содержащий её крестьянин Кунилов должен был провести 1 месяц в тюрьме, после чего поступить под надзор местных властей (16). Моленная изба в починке Мальчиковский была обнаружена в 1849 г. во дворе старообрядца Михаила Мальчикова. Её особенность состояла в том, что к ней примыкало старообрядческое кладбище, расположенное в том же починке. При этом половину починка составляли православные господствующей церкви, а половину – старообрядцы. В данном молитвенном доме также практиковалось отделение мужчин от женщин во время богослужения тканевой занавеской. Об окончании расследования этого дела сведений нет. Скорее всего, и этот молитвенный дом был закрыт (17).

В расследовании дел о моленных домах наблюдался определённый стереотип. Все они рассматривались Комитетом министров, который, как правило, выносил следующее решение: моленную закрыть, а помещение, где она располагалась, использовать только для проживания. Содержащие молельню старообрядцы поступали под надзор местных властей. Богослужебные принадлежности отсылались в Вятскую духовную консисторию; книги и иконы, в чём-либо противоречащие вероучению господствующего православия, отправлялись для хранения в ризницу вятского кафедрального собора или в Министерство внутренних дел, а не противоречащие – возвращались владельцу.

В целом на южной Вятке в первой половине XIX в. насчитывалось довольно много старообрядческих духовных центров. Однако в результате политики ограничения прав старообрядцев в правление Николая I были закрыты многие часовни и молитвенные дома. Тем самым власти хотели лишить старообрядцев возможности совершения богослужений и исполнения религиозных обрядов, чтобы впоследствии склонить их к переходу в официальное православие или единоверие. Однако даже такими мерами государству не удалось сломить сопротивление староверов: в православие и единоверие, по данным статистики, по-прежнему переходили лишь в единичных случаях.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Вятская противораскольническая миссия // Вятские епархиальные ведомости. Духовно-литературный отдел. 1870. №1. С.8–10.
2. Государственный архив Кировской области (ГАКО). Ф.237. Оп.5. Д.1782. Л.86–87.
3. Там же. Оп.7. Д.437а. Л.36–41.
4. Там же. Оп.4. Д.1919. Л.102.
5. Там же. Оп.3. Д.1473. Л.45.
6. Там же. Оп.4. Д.1919. Л.137.
7. Щапов Я.Н. Христианские вероисповедания и государственная власть в России в XVIII–первой половине XX в. // Отечественная история. 1998. №3. С.158.
8. ГАКО. Ф.237. Оп.3. Д.1473. Л.82–83.
9. Там же. Оп.4. Д.1919. Л.136–139.
10. Там же. Оп.3. Д.1473. Л.45.
11. Там же. Оп.5. Д.1782. Л.68–69.
12. Там же. Л.96–150.
13. Там же. Оп.7. Д.437а. Л.4–12.
14. Там же. Д.437б. Л.100–103.
15. Там же. Оп.6. Д.362. Л.1–23.
16. Там же. Оп.8. Д.1931. Л.1–47.
17. Там же. Оп.11. Д.1769. Л.1–4.

И.С. НАГРАДОВ

ФЕДОСЕЕВЦЫ КОСТРОМСКОГО КРАЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX–НАЧАЛЕ XX ВВ.

Следствие 1846 г. по делу известного купца Н.А. Папулина, организовавшего в г. Судиславле Костромского уезда богадельню (1), выявило и другие центры федосеевского толка на территории Костромской губернии.

В д. Алёшевка/Алёшкино Чухломского уезда в доме столяров Гаврила и Ивана Худиных были устроены моленная и богадельня. Рядом находилось кладбище. В 1846 и 1847 гг. губернатор К.Н. Григорьев просил МВД уничтожить его, а также кладбища в г. Галиче и с. Писцове Нерехтского уезда. Император, часто лично решавший дела о старообрядческих центрах, приказал все постройки, находящиеся на 3 кладбищах, разобрать, а материал продать в пользу владельцев. Сами кладбища было позволено использовать для погребения староверов. В 1849 г. моленная и богадельня Худиных были проданы за 130 рублей. Содержимое моленной было возвращено федосеевцам (2).

Казалось бы, чухломские старообрядцы отделались лёгким испугом по сравнению с жителями папулинского монастыря, но в 1853 г. Г. Худин был отправлен в г. Кириллов, вероятно, в Кирилло-Белозерский монастырь. Прожив в ссылке 7 лет, он «покорился судьбе» и написал на имя императора прошение о возвращении в родные места. Старообрядец признавал свои ошибки, указывал на свою старость (75 лет) и, «стоя хилыми ногами на краю неизбежного гроба», просил разрешения вернуться на родину. В 1861 г. Костромской секретный совещательный комитет о раскольниках, в который поступило его прошение, разрешил Худину возвратиться в Алёшевку (3). В 1868 г. губернское правление разрешило старообрядцам вновь использовать чухломское кладбище (4).

Наградов Илья Сергеевич — к.и.н., филиал РГГУ в г. Костроме

К началу XX в. в Чухломе и окрестностях осталось не более 15 федосеевцев. Часть из них были мещанами уездного города, часть крестьянами с. Михайловское и д. Дудино. Все они значились официально православными, что вместе с малочисленностью делало их беззащитными перед местным духовенством. Священник запретил им хоронить немногочисленным умерших единоверцев на старом старообрядческом кладбище, и губернское правление в 1903 г. поддержало его в этом (5).

В 1812 г. часть московских федосеевцев переселилась в с. Иваново Владимирской губернии, а часть на родину И.А. Ковылина в с. Писцово Нерехтского уезда Костромской губернии (6). Иностранная агрессия и занятие Наполеоном Москвы могло восприниматься как приближение конца света. Беспоповцы, давно ожидавшие этого, стали популярны. Федосеевцы очень быстро распространились на юге уезда в приходах сёл Писцово (7), Дмитриевское, Строевая Гора, Сотницы и Березники. В 1825 г. в приходе с. Березники местному священнику было известно о 73 старообрядцах. К 1874 г. около 100 человек являлись старообрядцами, почти 200 склонялись к принятию старообрядчества, и приблизительно 500 сочувствовали им (8).

Широко известна в старообрядческом мире семья Горбуновых. Ярким её представителем был Григорий Клементьевич Горбунов. Его предки, занимаясь сначала бортничеством, а затем производством сурового миткаля (9), заложили основу богатства рода. В 1818 г. ими был построен молитвенный дом в с. Киселёве (10). В 1882 г. Г.К. Горбунов возглавил паевое товарищество с капиталом в 2 млн рублей. Текстильная фабрика в с. Киселёво, электрические станции, железная дорога – всё это принадлежало Горбунову. В 1869 г. были построены больница для рабочих и служащих фабрики, колыбельная для детей рабочих, училище для молодёжи и богадельня для престарелых лиц. В 1898 г. больница была перенесена в новое здание. В 1908 г. Г.К. Горбунов был избран первым почётным членом Преображенского кладбища. Для Преображенской общины им был выстроен дом на Преображенском вале, открыта типография. За развитие отечественной текстильной промышленности Григорий Клементьевич удостоился личной похвалы Николая II (11).

Один из костромских миссионеров так описывал федосеевское

кладбище, открытое в 1894 г. с разрешения императора (12), и моленную Горбунова: «...красовалось кладбище, окружённое каменной стеной, красиво заслоняемое кругом густыми тополями с каменной усыпальницей. Около же выкопан большой пруд... а около много деревянных раскольничьих домиков, что-то вроде монастыря. Богатая молельня помещена в самом доме строителя и попечителя кладбища (Г.К. Горбунова. — *И.Н.*), который имеет при молельне наставников, рассылаемых, как апостолов, в разные концы уезда» (13).

Летом 1907 г. в Киселёве была зарегистрирована община. Духовным лицом при ней значился Мефодий Степанович Тюрин/Торин. Он же вёл службы на фабрике Горбунова в с. Середа. В 1914 г. его сменил Иван Иванович Котов (14).

С 1860-х годов начались попытки старообрядцев выйти из неофициального положения, чтобы воспользоваться правами, полученными по указам 1864 и 1874 гг. Большинство старообрядцев проходило по официальным документам как православные. Это позволяло гражданской и духовной властям требовать от них исполнения обрядов официальной церкви, посещения приходского храма. Законодательная же база перехода из православия в старообрядчество отсутствовала. Подобная ситуация была благоприятна для развития взяточничества, и, следовательно, сознательно сохранялась. С этим столкнулись федосеевцы Рождественской, Митинской и Фёдоровской волостей Нерехтского уезда, когда в мае 1879 г. обратились с прошением о переводе их из православия в старообрядчество. МВД ответило на их прошение категоричным отказом. Крестьяне значились православными и не могли быть записаны в метрические книги старообрядцев – с формальной точки зрения всё было законно (15). В начале XX в. федосеевцы этой части Нерехтского уезда зарегистрировали 2 общины. Центр первой из них находился в д. Рябинкино. С 1811 г. при селении существовало старообрядческое кладбище. В деревне издавна находилась моленная (16). Она располагалась в доме Якова Васильевича Лезова. Впервые годы XX в. лидером местных старообрядцев был Лукиан Петрович Майоров (1847 г.р.). Он состоял сельским старостой и характеризовался духовенством как «хитрый и фанатик» (17). Наставником в моленной после регистрации был житель близлежащей д. Первое Лепилово Алексей Васильевич Каба-

нин (18). Вторая община была зарегистрирована в с. Рождествино не позднее 1915 г. Наставником в ней был Григорий Назаров (19).

История федосеевцев Кинешемского уезда известна по материалам следственных дел. В 1900 г. законоучитель Никитинского народного училища священник с. Батманы Кинешемского уезда Д. Весновский сообщил епископу, что попечителем училища избран федосеевец из д. Кошкино Фёдор Семёнович Кутьин. В 1893 г. на собеседовании с синодальным миссионером А. Шашиным он выступал в защиту старообрядчества. Ф.С. Кутьин имел торговую лавку, в которой часто вёл беседы с покупателями на религиозные темы. Священник Весновский опасался, что Кутьин, «состоя волостным старшиною и заведывая хозяйственною частию во вновь устроенном общежитии учеников названного училища, может при своём решительном характере, энергии и материальном богатстве иметь вредное влияние на последних в религиозном отношении» (20). Епископ просил губернатора уволить Кутьина, но было ли это сделано – неясно (21).

В начале XX в. федоссевцы Кинешемского уезда не хотели регистрировать общину в д. Вахутки (22). В селении была моленная, в которой служил наставник, получавший жалование 35 рублей. При молитвенном доме находилась богадельня на 20 человек (23). Регистрация была в интересах Ф.С. Кутьина, и он стремился объединить своих единоверцев, а по возможности присоединить к общине старообрядцев других согласий и православных. Инициатива купца не была поддержана членами общины: ему запретили появляться в моленной, и он был вынужден молиться в собственном доме с семьёй (24). Община федосеевцев в Кинешемском уезде так и не была зарегистрирована.

На юго-востоке костромской земли федосеевцы появились ещё в 20-30-х годах XVIII в. Район вокруг с. Тонкино Варнавинского уезда стал одним из центров федосеевцев в губернии (25). В середине XIX в. среди старообрядцев тонкинского края выделялся удельный крестьянин д. Тонкино Ефим Егоров. Он содержал в своём доме моленную, где совершал обряды в роли наставника. Егоров ездил в Кострому ходатайствовать об отводе кладбища при деревнях Тонкино, Большая Пустынь и Зелёные Луга для погребения старообрядцев (26). Местный священник считал, что пока Егоров не будет выдворен с места жительства, надежды на ослаб-

ление позиций старообрядчества в тонкинском крае нет. Вместо разрешения кладбища власти закрыли моленную Егорова (27). Через некоторое время моленная в с. Тонкино вновь открыла свои двери. На это не было разрешения властей, и в конце 1860-х годов она была вновь запечатана, а в 1867 г. из неё вывезли иконы (28).

Исследователи нижегородского старообрядчества отмечают, что к середине XX в. федосеевцы Тонкинского района разделились на толки. Федосеевцы, получившие название «казанские», ориентировались на общину в г. Казани. По их мнению, на общее моление братии можно было принимать только овдовевших и вынесших епитимию членов общины. Их оппоненты имели тесные связи с московским центром федосеевщины. Они считали достаточным раздельное проживание супругов для вступления в братию. По мнению исследователей, разделение произошло в конце XIX в. (29). Материалы дела об открытии 2 старообрядческих общин в Тонкине дают дополнительную информацию о дате начала конфликта. В 1907 г. крестьянин Григорий Ефимович Пеунов (1831 г.р.) подал в губернское правление прошение о регистрации общины. Прошение подписали 87 человек, а всего в общине было около 120 домохозяйств. Все формальности были соблюдены, и Пеунов собирался передавать собственный дом, где находилась моленная, в собственность общины (30). Известно, что Пеуновы/Певуновы были зажиточной семьёй – миссионеры называли сына Г.Е. Пеунова Григория мироедом (31). Как отмечают исследователи, структура федосеевской общины однотипна. Крещение, исповедь и погребение осуществляет «отец духовный». Службу же ведёт «уставщик» или «грамотейка». Есть в общине и должность пономаря, который следит за свечами и кадилом (32). Вероятно, в начале века тонкинская община имела такую же структуру. Мы предполагаем на основании данных пристава, кто именно занимал эти должности в общине в начале XX в. Полицейский сообщал, что духовным лицом являлся Михаил Иовлевич Богданов, настоятелем Григорий Ефимович Пеунов, а наставником двадцатипятилетний Василий Данилов (33). Логично предположить, что семидесятивосьмилетний Г.Е. Пеунов был «отцом духовным», М.И. Богданов выполнял функции уставщика, а юный Василий Данилов – пономаря. Одновременно с подачей Пеуновым заявления о регистрации общины в правление поступило письмо Ивана Васильевича

Смирнова. Он сообщал, что Г.Е. Пеунов неграмотен, В. Данилов слишком молод, а их моленная не соответствует строительному уставу. Заканчивалось послание ярким выражением: «писано есть церковными учителями: слепец слепца водит – оба в яму впадут» (34). Так пытался насолить своим оппонентам лидер другой федосеевской общины с. Тонкино. Дом Г.Е. Пеунова, построенный ещё его отцом, сгорел и был восстановлен около 1903 г. Владелец не собирался потерять его снова и при поддержке соратников подал прошение о регистрации общины, пытаясь спасти моленную от закрытия. Узнав о том, что закрывать моленную никто не собирается, он отказался от официальной регистрации. Община Ивана Васильевича Смирнова продолжила официальное существование. С 1909 г. её члены стали совершать богомоления в новом молитвенном доме (35). В 1916 г. настоятелем общины стал Иван Савельевич Смирнов, наставником Егор Семёнович Липин. Кто из них был «духовным отцом», а кто «уставщиком» — сказать сложно. Председателем общины, ответственным за материальную сторону её жизни, был избран Матвей Сергеевич (36). Раскол некогда единой общины произошёл в 1902 г. О его причине в деле не упоминается (37). Можно лишь предполагать, что это и было разделение федосеевцев на «казанских» и «московских». Данное предположение требует подтверждения источниками.

Несмотря на разгром в середине XIX в. богадельни Н.А. Папулина, федосеевский толк продолжил своё существование в других местах Костромской губернии. Локальные центры согласия располагались в окрестностях г. Чухломы, в г. Кинешме, в с. Тонкино Варнавинского уезда, в юго-западных волостях Нерехтского уезда.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Подробнее см.: Львова Н.В. Коммерческая, общественная и религиозная деятельность судиславской купеческой династии Папулиных. Кострома, 2005; Наградов И.С. Вся власть у Папулина: Как жилось старообрядцам в Судиславле // Родина. 2006. №6. С.60–65.
2. Государственный архив Костромской области (ГАКО). Ф.133. Оп.2. Д.11029. Л.49–50, 54, 69, 77, 77об., 91, 91об.
3. Там же. Ф.539. Оп.1. Д.6. Л.46–58.
4. Там же. Ф.134. Оп.4. Д.1162. Л.13об.
5. Там же. Ф.133. Оп.2а. Д.11674. Л.41, 41об., 44–45.

6. Березниковский приход в его прошлом и настоящем: Из дневника священника // Костромские епархиальные ведомости. 1896. 1 декабря. №23. Ч. неофиц. С.617. (Далее – КЕВ).

7. Родом из с. Писцова Нерехтского уезда был И.А. Ковылин. По другим сведениям, в Писцове родился только его дед, который в 1724 г. перебрался в Москву, где в 1731 г. у него и родился внук Илья. См.: Кожурин К.Я. Духовные учителя сокровенной Руси. СПб., 2007. С.220. С.С. Гнусин, один из наставников Преображенского кладбища, на допросе упоминал, что скрывался в с. Писцове. См.: Аггева Е. «Знаменитыя обители единый от премудрейших духовный правитель»: к 250-летию со дня рождения отца Сергея Семёновича Гнусина (1756–27.06.1839) // Старообрядец. 2006. Ноябрь. №37. С.19.

8. Березниковский приход в его прошлом и настоящем. С.617–618; Березниковский приход в его прошлом и настоящем: Из дневника священника // КЕВ. 1896. 15 декабря. №24. Ч. неофиц. С.650.

9. Тонкая хлопчатобумажная ткань.

10. ГАКО. Ф.133. Оп.2. Д.12158. Л.185об.

11. Никишина Н.Г. Горбунов Григорий Клементьевич – промышленник, председатель московской старообрядческой общины (по материалам правнука Горбунова Г.К. – Разживина Игоря Васильевича, члена Союза журналистов России) // Русь во веки не погибнет: Мир старообрядчества: Книжность. Традиция. Культура: Материалы Аввакумовских чтений апрель 1997, ноябрь 1998, ноябрь 2000. Кострома, 2000. С.33–37.

12. ГАКО. Ф.133. Оп.2. Д.12158. Л.185об.

13. Цит. по: Бердова О.В. Конфессиональные вопросы на страницах местной периодической печати конца XIX–начала XX вв. // Вестник КГПУ. 1997. №2. С.31.

14. Отчёт о состоянии и деятельности Костромского Православного Фёдоровско-Сергиевского братства за 1902 г. // КЕВ. 1903. Приложение к официальной части №19–21. С.15; Отчёт о состоянии и деятельности Костромского Православного Фёдоровско-Сергиевского братства за 1909 г. // КЕВ. 1910. Приложение к официальной части. С.11; Отчёт о состоянии и деятельности Костромского Православного Фёдоровско-Сергиевского братства за 1913 г. // КЕВ. 1914. 15 сентября №18. Отдел офиц. С.491; Отчёт о состоянии и деятельности Костромского Православного Фёдоровско-Сергиевского братства за 1915 г. Кострома, 1916. С.13; ГАКО. Ф.134. Оп.7. Отдел 2. Стол 3. Д.180. Л.2.

15. ГАКО. Ф.134. Оп.2а. Д.24. Л.1, 5, 6–7, 17–17об., 22, 24, 27, 29об., 30, 31, 32об.

16. Там же. Ф.133. Оп.2. Д.12158. Л.185об.–186.

17. Отчёт о состоянии и деятельности Костромского Православного Фёдоровско-Сергиевского братства за 1902 г. С.11.

18. Отчёт о состоянии и деятельности Костромского Православного Фёдоровско-Сергиевского братства за 1909 г. С.11; ГАКО. Ф.134. Оп.2а. Д.68. Л.1.

19. Отчёт о состоянии и деятельности Костромского Православного Фёдоровско-Сергиевского братства за 1915 г. С.13.

20. ГАКО. Ф.133. Оп.2. Д.13455. Л.1.

21. Там же. Л.1–3.

22. Отчёт о состоянии и деятельности Костромского Православного Фёдоровско-Сергиевского братства за 1913 г. // КЕВ. 1914. 1 октября. №19. Отдел офиц. С.512.

23. Отчёт о состоянии и деятельности Костромского Православного Фёдоровско-Сергиевского братства за 1908 г. // КЕВ. 1909. 15 декабря. №24. Приложение к официальному отделу. С.17.

24. Отчёт о состоянии и деятельности Костромского Православного Фёдоровско-Сергиевского братства за 1913 г. С.512.

25. Белякова М.М., Новикова Л.Н. Нижегородские старообрядцы-беспоповцы: духовная культура и конфессиональные особенности // Вестник РГНФ. 1999. Вып.4. С.48.

26. ГАКО. Ф.539. Оп.1. Д.2 (ч.2). Л.165–177.

27 Центральный архив Нижегородской области. Ф.1474. Оп.99а. Д.1000. 1859г. Л.3, 3об., 5об., 11, 11об., 12об., 29, 29об., 77.

28. Записка с изложением извлечённых из дел Святейшего Синода и канцелярии Синодального обер-прокурора за последнее десятилетие сведений о действиях и распоряжениях духовного начальства по отношению к расколу. Б.м., [1875?]. С.146–147.

29. Белякова М.М., Новикова Л.Н. Указ. соч. С.50.

30. ГАКО. Ф.134. Оп.5. Д.330. Л.1, 3, 28.

31. Зубарёв Е. Из дневника епархиального миссионера за 1906 г. // КЕВ. 1907. 1 октября. №19. Ч. неофиц. С.606.

32. Белякова М.М., Новикова Л.Н. Указ. соч. С.51.

33. ГАКО. Ф.134. Оп.5. Д.330. Л.8.

34. Там же. Л.9об.–10.

35. Там же. Л.28–29.

36. Там же. Оп.2а внутренняя. Д.56. Л.1, 3об., 5.

37. Там же. Оп.5. Д.330. Л.28.

А.В. БОРОДКИН

«ТРЕТЬЕ ИСКУШЕНИЕ ГЕТМАНА МАЗЕПЫ». К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИИ ОБЩИНЫ СТАРООБРЯДЦЕВ-КАПИТОНОВ НА ДОНУ В 1688–1689 ГГ.

В фондах Государственного архива Ярославской области хранится старообрядческая рукопись первой половины XVIII в., относящаяся к группе поминальной литературы. Рукопись структурирована в традиционной форме поминальных статей и содержит перечень мучеников «иже от века представившихся в православной вере и за древнее благочестие пострадавших» (1). В статье «Донские иже на Москве замучены» значатся имена «Андрея, Григория и Саввы» (2). Это трагический финал одной политической акции конца XVII столетия. Однако начало этой истории связано с югом Российского государства и именем гетмана Малой России Ивана Мазепы, который абсолютно неожиданно также оказался причастен к истории русского старообрядчества (3).

Имя гетмана Мазепы давно стало синонимом неверности, обмана, политического предательства. Однако на Украине Иван Степанович прославился и как покровитель духовного образования, строитель и ктитор множества храмов. Возможно, эта репутация «защитника веры» заставила донских старообрядцев обратиться к нему с предложением политического союза против Московской державы. Однако это был отчаянный жест, обречённый на неудачу. Гетман, который уже тогда вёл свою политическую игру, не был склонен помогать ревнителям древлего благочестия и тем более всерьёз ссориться с Россией. Поэтому последняя надежда отчаянно сопротивляющихся царским войскам донских старообрядцев стала ещё одной политической

Бородкин Александр Викторович – к.и.н., Ярославский филиал Российского государственного гуманитарного университета, г. Ярославль

интригой в руках хитрого малороссийского гетмана. Последний оплот донских капитонов – поселения на р. Медведице – был обречён (4).

Основателем одного из течений раннего старообрядчества принято считать старца Капитона Даниловского. Он принял монашество в Комельском монастыре святого Корнилия в начале 20-х годов XVII в. После пострига Капитон уходит с проповедью преподобного пути подвизания в Вологодский уезд. Здесь он основывает свои первые пустыни на р. Шуе и Ветлуге и пребывает с средины 20-х до начала 30-х годов XVII в. До середины 30-х годов XVII в. Капитон – один из ревнителей древлего благочестия, авторитетный и благочестивый инок. С 1634 по 1639 гг. он находился в Троицком монастыре Даниловского уезда. В 1639 г. на строителя Троицкой пустыни Капитона следует донос уволенного от должности архимандрита Рязанского Преображенского монастыря Герасима, жившего некоторое время с братией монастыря, о «неистовствах» строителя пустыни. В том же 1639 г. Капитон был взят под стражу и отправлен в Ярославский Спасский монастырь, затем сослан в Тобольск (5).

Упоминание о новых капитоновых кельях на р. Шаче Костромского уезда встречается через 12 лет после ареста Капитона и ссылки его в Тобольск. Из разгромленных шацких келий Капитон уходит в Шуйский уезд. Здесь он находится до середины 50-х годов в пустынях около с. Калбацкого. Из Калбацкого старцу вновь удаётся уйти от московских стрельцов. Подобная неуловимость Капитона снискала ему огромную популярность среди крестьян. Движение капитонов становится частью русского старообрядчества, проникает в Сибирь, Поморье, на Дон и охватывает целый ряд уездов Центральной России. Исследователям практически неизвестна деятельность южных общин капитонов. Есть несколько смутных упоминаний об их деятельности в Воронежском уезде, здесь архивные материалы позволяют проследить деятельность общины до конца первой половины XVIII в. Несколько обрывочных известий сохранилось по сопредельной общине у донских казаков. Однако подобное положение дел является скорее не показателем слабости и немногочисленности донских капитонов, а следствием репрессий, ко-

торым они подвергались в силу особой опасности их деятельности для государственной власти. Опасность эту подтверждает личное письмо гетмана Мазепы, к которому донские старообрядцы обратились за помощью.

Находясь в г. Замостье, 13 октября 1705 г. Иван Мазепа, гетман Малой России, отправляет письмо на имя царя Петра Алексеевича, содержание которого проливает свет на трагические для донских старообрядцев события конца XVII в. (6).

«Пресветлейший, Самодержавнейший царь. Государь мой Премилостивийший! Уже то на гетманском моем уряде четвертое на меня ***искушение,*** (курсив мой. – *А.Б.*) не так от диавола, как от враждебных недоброхотов, ненавидящих Вашему Величеству добра, покушающихся своими злохитрыми прелестьми искусити, а наипаче пременити мою никогда же премененную к Вашему Величеству подданскую верность и оттогрнути меня с войском Запорожским от Высокодержавной Вашего Величества Руки.

Первое: от покойного Короля Польскаго Яна третьяго Собескаго, который некакого Шляхтича, именуемого Доморицкаго, присылал ко мне с прелестными своими письмами, которого я, того же время, и письма те отослал я к Москве, в приказ Малыя России,

Второе: от Хана Крымского, который в тот час, когда я от Перекопи возвращался с князем Васильем Голицыным прислал ко мне одного пленника, Казака полку Полтавского, с коварственным своим письмом, возбуждая к тому дабя я соеденясь с ним способствовал ему на рати Вашего Величества союзным оружием ополчитися и устремитися, или от войск Ваших отступил и отлучился, не дая им ни единой помощи, да и прочия безумные слова в том же своем письме предложил мне, которое я тогда-жъ вручил помянутому князю Голицыну.

Третье: от Донцов роскольщиков, именуемых Капитонов, от которых приезжал ко мне в Батурин Ясаул тамошней Донской, преклоняя к своему враждебному замыслу, дабы я с ними утвердя междоусобный союз, ополчился на Вашу Державу Великороссийскую, обещая и обнадеживая прелестно: что Хан Крымский со всеми Ордами предстанет в помощь способственную, которого Донского Ясаула отослал я тогда-ж для допросу в

Москве, что все имеет бытии в Приказе Малые России записано» (7).

Фрагментарность сохранившегося отрывка не даёт полной информации ни о хронологии описываемых событий, ни о судьбе действующих лиц. Однако Мазепа упоминает о приезде донского есаула после похода, в котором он участвовал с князем Василием Голицыным. Следовательно, упомянутая миссия донских капитонов должна была состояться не ранее 1689 г. Само письмо гетмана датировано 13 октября 1705 г., причём о приезде представителя донских капитонов он говорит как о событии минувшем, о котором он уже давно сообщал по инстанции. Это ограничивает датировку событий указанным периодом. Сложность фактического отождествления состоит в том, что исследователям не известны в указанный хронологический промежуток масштабные восстания, выступления, казачьи походы в союзе и с участием крымских войск и т.д. Яркое булавинское движение относится к более позднему времени. Однако гетман не лгал, перечисляя свои «заслуги», а следовательно, и не преувеличивал опасность, исходящую от «Донского Ясаула». Текст допроса в Приказе Малой России мог подтвердить слова гетмана. Арестованный есаул пытался организовать помощь своим единоверцам на Дону.

Историкам известно, что в 1688–1689 гг. казачьи сотни войскового атамана Фрола Минаева при поддержке правительственных войск вели тяжёлую и кровопролитную войну с донскими старообрядцами (8). Восставшие старообрядцы бежали из России от преследований за приверженность «старой вере» на р. Медведицу и пытались основать здесь собственную общину с центром в Заполянском казачьем городке. К сожалению, материалы по донской общине капитонов крайне скудны, что объясняется краткостью существования и жестокостью расправы над её членами. Известно, что, потерпев поражение в открытых столкновениях с войсками атамана Минаева, население мятежной станицы «село в осаду», а после штурма за неповиновение было полностью уничтожено. Спасти своих единоверцев пытался «Донской Ясаул», выданный гетманом Украины в Приказ Малой России. О судьбе есаула в статье «Донские иже на Москве замучены» и повествует старообряд-

ческая рукопись из собрания Государственного архива Ярославской области.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Государственный архив Ярославской области. Редкий фонд. Д.1434. Л.1–89об.

2. Там же. Л.9об.

3. Более подробно об Иване Степановиче Мазепе, гетмане Украины, и его деятельности см.: Трифонов С.И., Трифонов Ю.С. История Украины. Симферополь, 2003. С.467–470.

4. Более подробно см.: Тимофеев П. Хопёр: история, быт, культура. Калининград, 1998.

5. Более подробно о Капитоне см.: Титов А.А. Каляснiковский синодик. М., 1895; Третье соборное послание Игнатия митрополита Сибирского и Тобольского // Православный собеседник. 1855; Максимов С.В. Рассказы по истории старообрядчества. СПб., 1861; Румянцева В.С. Народные антицерковные движения в России в XVII в. М., 1986; Ярославские губернские ведомости. 1890. №12; Ярославские епархиальные ведомости. 1864. С.102–108. Ряд историков считают, что Капитон не был арестован. См.: Макарий (Булгаков). История русского раскола известного под именем старообрядчества. СПб., 1889. С.243–245. Однако точку в этом споре поставил А.А. Преображенский, обнаруживший неизвестный автограф летописца Саввы Есипова о Капитоне. См.: Преображенский А.А. Неизвестный автограф Сибирского летописца Саввы Есипова // Советские архивы. 1983. №2. С.63–65.

6. В тексте документа полностью сохранена авторская пунктуация и орфография.

7. Бантыш-Каменский Д. История Малой России от водворения славян до уничтожения гетманства. СПб.; Киев; Харьков, 1903. С.571–573.

8. Смирнов И.И., Маньков А.Г., Подъяпольская Е.П., Мавродин В.В. Крестьянские войны в России XVII–XVIII вв. М., 1966. С.178.

М.С. ДРОЗДОВ, Е.Н. МАСЛОВ

БОГОРОДСКО-ГЛУХОВСКИЙ СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ НЕКРОПОЛЬ

Богородский уезд Московской губернии издавна слыл одним из главных центров российского старообрядчества. Яркая примета этого края – многочисленные старообрядческие кладбища. В значительной части они уцелели и функционируют до наших дней, прежде всего – на юге бывшего уезда, в местности, издавна называемой Гуслицей (сейчас в Орехово-Зуевском районе, частично – в Павлово-Посадском и Егорьевском). На городской же территории старые кладбища, как правило, не сохранились (Орехово-Зуево, Павловский Посад). И совершенно неясной оставалась судьба старообрядческих захоронений в «столице» уезда – г. Богородске, ныне – Ногинске. Настоящее сообщение в какой-то мере отвечает на этот вопрос.

Следует сказать несколько слов о погостах Богородска. Самый древний из них располагался к востоку от алтаря нынешнего Богоявленского собора, от него не сохранилось никаких следов. С постройкой кладбищенской Тихвинской церкви появилось новое Тихвинское, кладбище, которое изначально было зажато между фабричными постройками Елагиных, р. Клязьмой и Нижней улицей (называлась с 1911 г. Царской, сейчас – Рабочая). К концу XIX–началу XX вв. на нём хоронили уже только в исключительных случаях и самых заслуженных людей города. Есть сведения, которые требуют тщательной проверки, что на кладбище был похоронен и первый руководитель знаменитого Морозовского хора Иван Аверьянович Фортов (1842–1907). После закрытия храма в 1930-е годы памятники кладбища свалили в общую яму, а на выровненном месте построили танцплощадку. Сама церковь была превращена в фабричный клуб и потом в кинотеатр.

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

Маслов Евгений Николаевич – краевед, г. Черноголовка Московской обл.

Первое «регулярное» общегородское «загородное» кладбище возникло в 1880-х годах на восточной окраине города, за железной дорогой. Кладбище было разделено на 3 участка: «для лиц господствующей церкви, для старообрядцев и для евреев» (1). В 1908 г. руководители Богородской старообрядческой общины обратились с письмом к городскому старосте, в котором жаловались на несправедливость: при численности старообрядцев до 800 человек, площадь кладбищенского участка для них составляет 384 квадратных сажени, в то время как для проживающие в городе 30 евреев выделено 144 квадратных сажени. Старообрядцы просили добавить к переполненному участку ещё около 700 саженей (2). Городское собрание в том же году постановило: «прирезать к существующему старообрядческому кладбищу городскую землю 360 квадратных саженей для погребения старообрядцев всех толков» (3).

В настоящее время и от этого кладбища не осталось следа, кроме разве памятника Анатолию Климову, рано умершему романтику-революционеру, да названия выстроенного микрорайона — «Живые и мёртвые». Если о Тихвинском погосте всё-таки напоминают «Русский провинциальный некрополь» (СПб., 1914) и, возможно, сохранившиеся в яме памятники, то «загородное» кладбище уже вряд ли откроет нам свои тайны.

Нынешнее Ногинское городское (именуемое ещё и Глуховским) кладбище первоначально служило местом захоронения морозовских рабочих и служащих, членов их семей, проживающих при фабриках Богородско-Глуховской мануфактуры (БГМ). Появление его связано с основанием в 1891—1892 гг. непосредственно в Глухове, пригороде Богородска, православной Троицкой церкви, а с 1894 г. — и самостоятельного прихода. До этого Глухово относилось к приходу Тихвинского кладбищенского храма в самом городе, в 2 верстах от морозовских фабрик. В июле 1895 г. в адрес городского старосты поступило обращение жителей Богородска (4) с просьбой об организации кладбища в с. Глухово. А уже в сентябре благочинный священник К.А. Голубев сообщал, что 10 сентября новое кладбище освящено, что теперь там можно хоронить умерших на фабрике Богородско-Глуховской мануфактуры и что старообрядцами выполнено условие об отделении своего участка от православных захоронений рвом (5).

Таким образом, на Глуховском кладбище с самого начала был

запланирован участок для приверженцев старой веры. При общей численности работников и членов их семей на фабриках Богородско-Глуховской мануфактуры в начале XX в. около 15 тысяч человек, старообрядцы выглядели не такой уж и значительной группой — около 2 тысяч. Утверждение, что на морозовских фабриках работали преимущественно старообрядцы — преувеличение. Напомним, что мануфактура являлась собственностью «Захаровской» ветви известного старообрядческого рода Морозовых.

С окончательным закрытием в 1940-е годы прежнего городского кладбища на «Живых и мёртвых» Глуховский погост стал единственным и для православных, и для старообрядцев города и окрестностей местом упокоения. Во время Великой Отечественной войны и после неё прежний порядок на кладбище был существенно нарушен, конфессиональные рамки чаще всего не соблюдались, многие старые захоронения исчезли. Каково же было наше удивление, когда, обследуя несколько лет назад бывшее «гусляцкое кладбище», мы обнаружили при всех имеющихся там потерях участок, который сохранил свой «исторический» характер, если не по всем «внешним оказательствам», то по фамилиям старообрядцев, многие из которых были нам знакомы по спискам Богородско-Глуховской старообрядческой общины (БГСО).

Что же представляет собой старообрядческий некрополь в современном своём состоянии?

Находившийся 100 лет назад на периферии православного кладбища, сейчас этот участок находится почти в самом его центре. Со времён войны некоторая часть его с западной стороны (возможно, место самых ранних старообрядческих захоронений) занята могилами солдат, умерших в ногинских госпиталях в 1941—1945 гг., там же похоронены Герои Советского Союза, проживавшие в Ногинске. Среди стандартных воинских захоронений (надо заметить — хорошо содержащихся) странными вкраплениями выглядят сохранённые «старорежимные» надгробия двух известных деятелей старообрядчества — священника Иоанна Дорофеевича Абрамова (умер в 1912 г.) и преемника И.А. Фортова по руководству Морозовским хором Павла Васильевича Цветкова (1881—1911). Нельзя не привести эпитафию на памятнике последнему: «Покойный, будучи еще мальчиком, прилежал к службе и церковному пению, увлекаясь им, и, поступив на военную

службу, не зарыл свой талант в землю, а усугубил, и достиг того, что о нем заговорила вся Россия, но Богу угодно было его взять от нас. Мир праху его».

Оставшаяся старообрядческая территория занимает чуть больше 1 гектара и поделена на 37-38 рядов. Правда, ряды чаще всего, как это и бывает на наших кладбищах, весьма условны, и здесь легко попасть в тупик или почти безвыходный лабиринт. С северной и южной сторон участок отделён от других довольно широкими проездами, имевшими 100 лет назад, видимо, и принципиальное значение.

Мало кто из нынешних посетителей знает, что это — бывшее старообрядческое кладбище, основанное когда-то за большим массивом могил «обычных» православных. И всё же из разговоров с некоторыми старожилами удалось узнать, что более или менее регулярно хоронить здесь стали с самого начала XX в. Судя по изученным нами сохранившимся надписям, самая старая дата захоронения — 1907 г. Это говорит не только о том, что не все могилы сохранились, а скорее о том, что раньше, как правило, не делали на обычных крестах никаких именных надписей. Кресты были, в основном, деревянные, со специфическим перекрытием (голубцы), таковых сохранилось (и то частично) чрезвычайно мало. Характерным для данного некрополя является также литой чугунный восьмиконечный крест без «голубца», высотой чуть больше 2 м. Изготавливались они в литейной мастерской Глуховской мануфактуры, поэтому этот тип креста мы и называем «глуховским».

Из других типов старых надгробий остались только несколько гранитных оснований крестов с перебитыми надписями и с полдесятка каменных саркофагов, в том числе упомянутого о. Иоанна Абрамова, П.К. Детинова (по-видимому, дальнего родственника Ф.А. Детинова) и Морозова (!), но совсем другого, однофамильца, не имеющего отношения к семейству фабрикантов. Дореволюционные кладбищенские кованые решётки также ныне имеются только в очень небольшом количестве. Среди наиболее крупных сохранившихся семейных участков назовём захоронения Беловых, Боковых, Оранжереевых, Петровых, Сумароковых.

Как уже было сказано, исследование бывшего старообрядческого некрополя показало наличие могил многих известных нам членов БГСО. Необходимо сообщить хотя бы краткие сведения

об этой старообрядческой общности, возникшей на основании царского манифеста 1906 г. Данная община в Богородске была официально основана 20 февраля 1907 г. (6). Перед революцией она считалась второй в России после Московской старообрядческой общины Рогожского кладбища. Её создателем и почётным председателем был Арсений Иванович Морозов, председателями в 1907—1909 гг. — Николай Александрович Сивов, мещанин Павловского Посада (проживал в Богородске в собственном доме, ныне район Железнодорожной и Нижегородской улиц), с 10 июля 1909 г. — Пётр Арсеньевич Морозов, потомственный почётный гражданин, старший сын А.И. Морозова, затем — заведующий фабриками БГМ, Детинов Фёдор Андреевич, с 1 сентября 1913 г. — Аввакум Кузьмич Ерёмин. Товарищами председателя долгое время были Ф.А. Детинов и А.С. Ильин, служащий БГМ. Не можем не отметить, что о захоронении Ильина нам напомнила только железная табличка размером 8х15 см с лаконичной надписью от руки «Ильин Алексей Семенович. 1870—1942», качающаяся на ветру на кресте, поставленном на могиле Долотовой В.Н.

В Совет общины в разные периоды её деятельности входили о. Иоанн Абрамов, Тимофей Иванович Боков, Ф.А. Детинов, А.К. Ерёмин, А.С. Ильин, С.А. Морозов, П.А. Морозов, Николай Иванович Плохов, Сергей Фёдорович Полозов, Илья Петрович Рывкин, Е.П. Свешников, Н.А. Сивов, Д.И. Стулов, Г.Я. Туманов, И.Н. Хрузов, П.Е. Щепетильников. Активную роль в общине играли также Григорий Сумароков, Сергей Ильич Оранжереев, А.А. Капустин, братья Елезвой и Пётр Николаевичи Никифоровы, Григорий Иванович Прокофьев, Иван Саввич Иванов, Павел Никифорович Краснов, Борис Кузнецов, Сергей Иванович Гусев.

Из священников и дьяконов, служивших в 3 старообрядческих храмах Богородска и Глухова, перечислим здесь только о. Иоанна Абрамова, о. Фрола Аггешина, о. Иоанна Волощука, о. Павла Маркова, о. Маркела Маслова, о. Тимофея Аксёнова, диаконов Петра Пронина и Никифора Чистобаева.

Всероссийски знаменит был церковный хор БГСО, или попросту Морозовский. Первый его руководитель — Иван Аверьянович Фортов (1842—1907). После него хор возглавляли Павел Васильевич Цветков, Никандр Фёдорович Маслов, Тимофей Ва-

сильевич Цветков, В.Е. Швецов. Из исполнителей особой популярностью пользовались кононарх А.С. Цепова и бас И.М. Цепов. Полный состав хора превышал 200 человек, и хотя не все участники являлись официальными членами общины, эта цифра говорит о значительности БГСО.

В целом список общины на 20 февраля 1907 г. опубликован в альманахе «Богородский край» (№1 за 1996 г.), в нём 63 члена-учредителя. В последующие годы состав БГСО существенно пополнялся. Среди членов её были Павел Кириллович Детинов, Н.М. Капустин, Андриан и Конон Никитовичи Климовы, Владимир Евсеевич Макаров (автор очерка истории Рогожского кладбища, соредактор журнала «Старообрядческая мысль»), Василий Петрович Морозов, И.К. Ныркова, Полозов, Скоромнов и многие, многие другие.

Составленный нами перечень сохранившихся захоронений включает в себя не менее 240 позиций. В нём представлены, естественно, только те из них, на которых имеются прочитываемые записи. Кроме того, в основном это люди, кто уже до 1917 г. был в зрелом возрасте, а также их родственники и потомки (иногда — вероятные). Здесь мы приводим выборочно, а потому достаточно произвольно, только некоторые из фамилий. Полный список будет опубликован на нашем сайте «Богородск-Ногинск. Богородское краеведение».

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Центральный исторический архив г. Москвы. Ф.113. Оп.1. Д.952. Л.5.
2. Там же. Л.4.
3. Там же. Л.9.
4. Там же. Оп.2. Д.41. Л.1—2.
5. Там же. Л.4.
6. Там же. Ф.54. Оп.104. Д.22 (1907—1915 гг.); См. также: Церковь. 1908. №51—52.

НЕКОТОРЫЕ СОХРАНИВШИЕСЯ ЗАХОРОНЕНИЯ НА БЫВШЕМ СТАРООБРЯДЧЕСКОМ УЧАСТКЕ НОГИНСКОГО (ГЛУХОВСКОГО) КЛАДБИЩА

Абрамов Иоанн Дорофеевич, умер в 1912 г. Протоиерей, член Совета БГСО. Саркофаг.

Агешина Апполинария Михайловна (1883–1960). Крест «глуховский». Рядом: Плигина Ольга Викторовна (03.03.1936–30.04.2001) (623). Рядом: Решетникова Юлия Ивановна (1883–1963?). Рядом: Плигина Мария Ивановна (1905–1987).

Аггешина Зинаида Ивановна 1876—1939. Рядом: Ильин Пётр Алексеевич (1903—1970). Ильина Антонина Сафроновна (?) (1903—1990). Восьмиконечный крест.

Аксёнов Александр Прокопьевич (1902–1955 или 1986?). Надежда Ивановна, ум.1918. Здесь же: Капиталина Фроловна (1905–1997). «Глуховский» крест. Рядом: Лямчевы Татьяна Александровна (1913–1988) и Николай Владимирович (1915–1988).

Альянов Тимофей Николаевич (1946). Рядом: Краснова Прасковья Кузьминична (1868—1955). Рядом: Краснова Евдокия Леонтьевна (01.03.1912—18.09.2003). Старообрядческий крест.

Антонов Николай Александрович (1906—1980).

Антонова Екатерина Алексеевна (1861—1922?). «Глуховский» крест.

Багрова Мария Соломоновна (1881—1947).

Байков Кирилл (Кирьян?) Петрович (10.11.1877—19.06.1943). Рядом: Байкова Анна Кузьминична (1880—22.06.1964). Рядом: Белова Капиталина Кирьяновна (09.11.1901—20.2.1980). Рядом: Белов Фёдор Сергеевич (10.05.1897—15.03.1945). Белова Елизавета Кирьяновна (04.11.1903—).

Безроднов Фаддей Данилович (1888—1948). Рядом: Безроднова Елизавета Фаддевна (1914—198...).

Белов Петр Иванович (1883—1945).

Боковы. «Глуховский» крест. Хорошая старинная ограда.

Васильев Александр Васильевич (родился в 189.. г.). Рядом: «Под сим крестом покоится прах Васильевой Анны Владимировны (1890—1946).

Власов Алексей Афанасьевич (1886—1962). Здесь же: Власов Леонид Алексеевич (1927—1990). Сзади памятника восьмиконечный крест.

Власов Арсений Евтихиевич (25.07.1914—23.10.1997). Известный советский художник. Здесь же: Власов Евтихий Афанасьевич (1880—1943). Рядом: Власова Анастасия Дмитриевна (14.12.1884—11.05.1956). Здесь же: Власов Николай Евтихиевич (09.05.1911—01.04.1999).

Глаголев Николай Викторович (08 08.1927—01.02.1975). Рядом: Глаголева Надежда Николаевна (1877—1952). Много лет преподавала в

школах Богородска. Рядом: Дьячкова Капиталина Фёдоровна (1900—1953). Здесь же: Дьячкова Елизавета Фёдоровна (1902—1976).

Гусевы Михаил Егорович (1887—1940) и Вера Николаевна (1893—1976).

Детинов Павел Кириллович. Скончался в 1911 г. Саркофаг. Рядом: Детинова Лидия Васильевна (1904—1976 или 1978). Рядом: Колесина Капиталина Васильевна (14.01.1910—29.05.1998). Ограда старинная.

Детинова Матрона Васильевна 1881—1950. Деревянный старообрядческий крест, прислоненный к дереву.

Дроздов Федосей Евсеевич (1907—1986). Морской офицер. Здесь же: Дроздов Евсей Семенович (1878—1942).

Зверева Анастасия Ивановна (29.10.1867—13.12.1953).

Зотов Евдоким Терентьевич (1863—1941). Рядом: Зотова Анфиса Фоминична (1872—1941). Деревянные восьмиконечные кресты. Рядом: Зотовы Прокофий, Марфа Кондратьевна.

Ерёмина Елизавета Аввакумона (1906—1955). Рядом: Ерёмины Аввакум Кузьмич (1876—1949) и Наталья Георгиевна (1879—1960).

Игнатова Прасковья Никитична (1905—1983). Рядом: Пронин Евстафий Васильевич (1908—1987).

Ильин Алексей Семёнович (1870—1942). Долотова Валентина Николаевна (1905—1989?). Рядом: Ильина Екатерина Петровна (1887—1971?).

Кабина Анна Степановна (1902—1985). Многолетний председатель Совета председателей уличных комитетов г. Ногинска. Рядом: Гуревич Антонина Викуловна (20.02.1920— ?).

Карпова Мария Тимофеевна (умерла 22.11.1941 или 1942).

Кириллов Георгий Иванович (1889—1942). Крест восьмиконечный.

Климов Фёдор Кононович (1891—1943). Здесь же: Климова Серафима Семёновна (1908—1995). Рядом: Климова Павлина Кононовна (1894—1966).

Краснов Василий Никифорович, умер 19.02.1917.

Кузнецова Анна Тимофеевна (1876—1951).

Линьков Евдоким Сергеевич (1881—1967). Рядом: Линькова Евдокия Максимовна (1888—1960).

Маслов Николай Никандрович. Здесь же: Маслова Мария Васильевна (1911—1994) и Маслов Никандр. По-видимому, священник и его дети. Рядом: Маслов Павел Никандрович (1912—1972). Здесь же: Маслова Евдокия Кузьминична (житие 64 года), Маслов Николай Никандрович.

Масловы Сергей Никандрович (1902—1937) и Михаил Сергеевич (15.12.1946—24.01.1987).

Масловы Александр, Алексей, Дмитрий Никандровичи.

Масловы Фёдор Маркелович (1894—1943) и Елизавета Афанасьевна (08.11.1899—08.08.1985).

Марковы Максим Илларионович (1878—1944) и Любовь Георгиевна (1888—1948). Рядом: Маркова Глафира Максимовна (26.04.1910—17.02.1998).

Милованов Иван Андреевич (1873—1957).

Мурашовы. Старообрядческий крест деревянный.

Мурашова Антонина Александровна (1905—1948). Здесь же: Мурашова Прасковья Владимировна (1894—1948).

Никифоров Борис Михайлович (1922—1957). Никифорова Екатерина Михайловна (1920—2002). Педагог, жила в родительском доме на Нижегородской, там была моленная. Рядом: Никифоровы Михаил Степанович (1881?) и Никифорова Пелагея Степановна (1891—1964).

Оранжереев Василий Ильич (22.03.1893—13.04.1975). Рядом: Оранжереева Софья Ивановна (10.12.1901—15.03.1987). Рядом: Оранжереев Анатолий Васильевич (06.04.1927—15.01.1988).

Оранжереевы Григорий Ильич (18?? —1957) и Анастасия Мартыновна (1906—1980).

Петров Фрол Григорьевич (1875—1947). Рядом: Петрова Евгения Фроловна (09.12.1913— 08 12.1984). Рядом: Петрова Наталья Терентьевна (1880—1960).

Петухов Александр Леонтьевич (1907—1970), здесь же: Турбин Дмитрий Васильевич (1899—1933). Рядом: Турбин Василий Семёнович (1869—1961), здесь же Турбина Евдокия Матвеевна (1878—1947). Рядом: Кочетыгова Олимпиада Васильевна (1912—2003).

Плигин Леонид Алексеевич (Александрович?) (1895—1974). Рядом: Плигина Анна Леонидовна.

Полозов Иван Сергеевич (30.05.1896—08.1985). Рядом: Полозова Анна Васильевна (1906—29.06.1980). Рядом: Агеева Клавдия Александровна, Василий Андреевич.

Предтеченские Анна Павловна (1868—1947); Мария Ивановна (1908—1986). Рядом: Благушин Николай Николаевич (09.07.1901—10.04.1974), Благушина Валентина Ивановна (25.12.1898—26.01.1976). Старинная ограда.

Рунова Екатерина Артемовна (1868—1948). Восьмиконечный крест.

Рысакова Татьяна Андреевна (1905—1994). Рядом: Храпкова Надежда Павловна (1862—1949) и Чистякова Нина Михайловна (1927—1980).

Селезнёвы Иван Матвеевич (1855—1929) и Наталья Николаевна (1858—1915).

Сидоров Виктор Матвеевич (1904—1959), рядом: Сидорова Галина Александровна (1918—1950). Рядом: Сидоров Матвей Никитович (1879—1972). Здесь же: Сидорова Клавдия Андриановна (1881—1951?). Рядом: Сидоров Виктор Матвеевич (1904—1959), рядом: Сидорова Галина Александровна (1918—1950).

Сидоровы Никита Никитович (1882—1936) и Анфиса Терентьевна (1884—1941).

Синицыны Алексей Устинович (1883—1932) и Виталий Алексеевич (1912—1938).

Синицын Петр Устинович (21.12.1885—15.05.1912); здесь же: Вера Петровна (1916—1987). Рядом: Синицына Мария Степановна (05.06.1888—26.04.1975). Рядом: Синицыны Анна Александровна (15.02.1889—29.06.1981) и Лидия Алексеевна (23.03.1910—26.10.1998). «Глуховский» крест.

Смирнов Аким Ананьевич (1867—1929). Здесь же: Смирновы Мария Андреевна (1876—1951); Валентина Акимовна (1903—1986). «Глуховский» крест.

Смирнов Ананий Акимович (30.04.1897—08.09.1964). Здесь же: Смирнов Леонид Акимович (04.04.1894—14.12.1939). Рядом: Скоромнова Мария Максимовна (1883—1963). Здесь же: Белова Лидия Акимовна (02.03.1901—02.02.1987). «Глуховский» крест.

Староверова Александра Александровна (1889—1963).

Студницын Михаил Алексеевич (1875—1942)

Стулов Василий Дмитриевич (1897—1952). Стулова Рита (1928—1937). Рядом: Хлюпкин Кузьма Иванович (1868—14.02.1938).

Сумароков Л.Г. (1877—1926). Сумароковы Лидия Афанасьевна (10.03.1910—04.04.1991) и Мария Ильинична (14.04.1887—03.05.1967).

Суханов Тихон Леонтьевич (1889—1950). Рядом плита: Суханова Екатерина Семёновна (1902—11.11.1981). Рядом: Красенько Мария Афанасьевна (1878—1962).

Фортов Герман Викторович (1909—1968). Фортов Евгений Викторович (1913—1973) (в офицерской форме). Здесь же: Фортова Галина Ивановна (19.. —1992). Родители академика В.Е. Фортова.

Цветков Павел Васильевич, умер в 1911 г. В 1907—1911 гг. руководил Морозовским хором. Гранитный памятник.

Цепов Иван Иванович (1909—1986). Рядом: Цеповы: Анна Давыдовна (1906—1998); Олимпиада Ивановна (1905—1955), Цепова Антонина Ивановна (1926—20.01.1995).

Цеповы Анна Петровна (14.01.1884—20.10.1969) и Лидия Ивановна (29.03.1912—28.10.2001). Рядом: Майорова Елизавета Ивановна (10.10.1922—08.11.2004).

Чивина Ксения Артёмовна (1862—1960) и Горина Надежда Никитична (1881—1967).

Чижов Фёдор Степанович (1885—1960).

Шибаевы Александр Степанович (1879—1940), Александра Фёдоровна (1889—1966). Шибаева Нина Александровна. Костина Анна Фёдоровна.

Шибаевы Иван Романович (1903—1949) и Екатерина Петровна (1909—2003).

Шорины Александр Яковлевич (30.08.1918—17.11.1989) и Пелагея Григорьевна (17.05.1889—1966).

Щёкин Алексей Павлович (1884—1945).

С.С. МИХАЙЛОВ

СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ ХРАМ СВЯТИТЕЛЯ НИКОЛЫ В ГУСЛИЦКОМ СЕЛЕНИИ ЦАПЛИНО

В последнее время заметно возрастает интерес к истории отдельных храмов как официальных, так и старообрядческих, являвшихся рядовыми молитвенными сооружениями и не игравших особой роли в духовной жизни как всей Церкви, так и региона в частности. Внимательное изучение отдельных приходов даёт ценную информацию и о Церкви в целом. Уже вышло немало хороших исследований, посвящённых подобным малоизвестным приходским общинам.

Несмотря на свою известность в прошлом, такой значимый для старообрядчества край, как Гуслицы, ещё продолжает оставаться «белым пятном». Почти не исследована история и стоявших прежде практически в каждом гуслицком селении общественных старообрядческих храмов-моленных. В последние годы мною частично этот пробел был восполнен. Уже опубликованы исторические очерки о моленных деревень Анциферово, Зевнево, Поминово, Заволенье, а также о моленных в 6 деревнях, составлявших Гуслицкий Заход (Давыдово, Гора, Барская, Ляхово, Костино, Елизарово) (1). Собран значительный материал и по другим моленным края. Сведения собирались как по архивным и опубликованным источникам, так и «в поле», в самих деревнях.

Я хочу предложить вашему вниманию краткий исторический очерк храма-моленной в одной из интереснейших гуслицких деревень – в Цаплино, – находящейся на берегу самой р. Гуслицы, неподалёку от прежней «столицы» края с. Ильинский погост.

В Гуслицах фактически каждый населённый пункт имеет свои

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

исторические и культурные особенности. Не является здесь исключением и Цаплино. Деревня испокон веков была чисто старообрядческой (по Рогожскому кладбищу). Разделение на окружников и неокружников обошло её стороной. Не зафиксировано в Цаплине также наличия каких-либо иных групп, както: лужкан и мокеевцев, – хотя в ближайших Устьянове, Абрамовке, Степановке они были. Одним из важных занятий цаплинцев, равно как и гусляков практически всей округи (Ильинская, Беззубовская и Дорховская волости), было хмелеводство. По рассказам старожилов, Цаплино, помимо всего прочего, отличалось от соседних деревень тем, что её население по своему укладу жизни к началу XX столетия более было близко к горожанам, нежели к сельским жителям. Разбогатев на хмеле, цаплинцы большей частью занимались ремёслами, торговлей и проч., в деревне, помимо сушилок для хмеля, было много мастерских, красилен и других подобных заведений. Из цаплинцев наиболее выделялась одна из ветвей Макаровых. У них была огромная двухэтажная сушилка для хмеля, куда свозили хмель не только из Цаплина, но и из соседних Устьянова, Юрятина и других деревень. На Цаплино значительное влияние оказало и соседство исторического центра Гуслиц – с. Ильинский погост, важного торгового, ярмарочного центра. По данным газеты «Московский листок», в Цаплине одно время даже существовал ипподром, на котором гуслицкие фабриканты устраивали смотры своим рысакам (2).

Согласно местным преданиям, название селения возникло от того, что один из владельцев Гуслицкой волости начала XVIII столетия, знаменитый А.Д. Меншиков, охотился здесь вместе с Петром Первым на цапель. Но селение под своим именем (более ранний вариант – Чаплино) существовало задолго до этого. Кстати, возникает ещё и следующий вопрос. Старое название центра Гуслиц, Ильинского погоста, – с. Гуслицы. Наряду с другими вариантами названия Ильинского погоста в источниках фигурирует и «Погост на Гуслице». Да и второе название – с. Гуслицы – подразумевает, что название населённый пункт получил от р. Гуслицы. Но Ильинский погост находится в нескольких километрах от Гуслицы. Да и самый близкий берег Гуслицы от погоста – д. Цаплино. Данный вопрос

ещё ждёт своего тщательного исследования, но не исключено, что первоначально с. Гуслицы могло стоять на месте Цаплина или же где-то рядом.

Время построения первой общественной старообрядческой моленной в Цаплино неизвестно. В Центральном историческом архиве Москвы, в фонде Московского военного губернатора, сохранилась «Ведомость о состоящих в Москве и её губернии старообрядческих и раскольничьих часовнях и молельнях», составленная в 1826 г. В данном документе мы находим первое упоминание о моленной в д. Цаплино, существующей «с давнего времени», устроенной «самовольно» и находящейся в прочном состоянии (3). Как показывает последующая история, моленная была посвящена святителю Николе. На наш взгляд, причину посвящения следует искать в том, что в Ильинском погосте, в приходе которого официально находилось Цаплино, при храме пророка Илии существовал придел Николы, а одно время даже и отдельный храм, перенесённый из упразднённого прихода в Ащерино (4). Отсюда и могло пойти особое почитание Николы как в самом Цаплине, так и в соседних деревнях Устьяново, Юрятино и др., где храмы-моленные также были посвящены Николе.

С цаплинской моленной существует та же проблема, что и практически со всеми аналогичными сооружениями как по Гуслицам, так и по другим краям. Поскольку молитвенное сооружение существовало полуподпольно, то оно редко попадало в поле зрения авторов документов духовных и светских учреждений. Поэтому нам приходится довольствоваться только тем, что можно обнаружить в архивах.

Как и все старообрядцы-поповцы, цаплинцы первоначально пользовались услугами беглых священников, а затем – духовенства восстановленной Белокриницкой иерархии. 27 марта 1853 г. богородский уездный исправник доносил о том, что у него имеются сведения о появлении в Гуслицах «раскольничьего попа». Особое внимание здесь уделялось времени Великого поста, когда совершались требы по деревням, и 20 марта «поп» был пойман сотским д. Ащерино Павлом Степановым Козловым при содействии крестьянина д. Титово Никиты Курсакова. Им оказался Александр Петров Невский, переславский мещанин, преж-

де служивший никонианским священником в Уполозовой слободе Переславского уезда Владимирской губернии, затем бежавший на Рогожское кладбище, где принял старообрядчество. С Рогожки он был отправлен на служение в соседствующую с Гуслицами д. Губинскую Покровского уезда. В Гуслицах он служил с 1845 г. (5). Понятно, что и Цаплино входило в его приходскую территорию.

В 1860 г. моленная в Цаплино упоминается наряду с другими по Богородскому уезду в «Наряде о скопцах и молитвенных зданиях раскольников» в фонде Московского гражданского губернатора (6). Аналогичные упоминания мы встречаем и за другие годы в середине XIX в.

В июне 1871—июне 1872 гг. Московское губернское правление рассматривало дело об освидетельствовании в д. Цаплино сарая, построенного крестьянином Петровым в виде моленной. Суть дела такова. За год до начала рассмотрения дела, в 1870 г., по распоряжению властей была сломана старообрядческая часовня-моленная. Её материал был продан цаплинскому же крестьянину Ивану Сергееву за 41 руб. Средства пошли в уездное казначейство. У Сергеева материалы перекупил односельчанин Матвей Петров. Последний перенёс их на свой усадебный участок и сооружение из них назвал сараем. Когда же власти осмотрели этот сарай, то выяснилось, что он имеет и внутренний купол прежней моленной, и клироса, и даже фасад, «сходный с православным храмом», то есть Петров под видом сарая восстановил общественную моленную (7). Это дело дублируют и документы из фонда Московской духовной консистории, в которых рассматривается и данный вопрос, и моленная в другом гуслицком селении, Короткове. Здесь дополняется, что Матвей Петров хранил в «сарае» сено, что подтверждалось и результатами внезапного осмотра, произведённого местным приставом. Скорее всего, как это обычно бывало, подкупленный пристав либо предупредил хозяина о своём «внезапном» визите, либо просто его придумал, добавив про 250 пудов сена, хранящихся в помещении. Но всё же по судебному приговору вид сарая, сходного с храмом, должен был быть изменён, дабы не вводить в соблазн население (8).

Следующее обнаруженное в архивных источниках упомина-

ние о цаплинской моленной относится уже к 1880-м годам. Рапортом от 28 ноября 1884 г. за №1620 богородский уездный исправник доносил в Канцелярию московского губернатора, что на подведомственной ему территории была выстроена и впоследствии опечатана моленная в д. Цаплино (9). Но ныне практически невозможно проследить, как опечатанные и разрушенные моленные возрождались. Делалось это тайком, и на страницы документов попадало не всегда. Да и цаплинцы были людьми далеко не бедными, что легко позволяло им находить «консенсус» и с ильинскими никонианскими попами, и, тем более, с местной полицией. Случалось, что о моленных становилось известно и благодаря форс-мажорным обстоятельствам. Закрытая в 1884 г. моленная заявила о себе через 5 лет. Газета «Московский листок» 5 июля 1889 г. сообщила своим читателям об ограблении цаплинской моленной. Неизвестные злоумышленники сделали подкоп, затем взломали пол, проникли в здание и вынесли вещи на 507 руб. Что это были за вещи, авторы краткой заметки не упомянули (10). В «весёлом» и неспокойном гуслицком крае подобное имело место неоднократно. Известны случаи ограбления моленных других деревень.

В 1905–1906 гг. правительство Российской Империи изменило своё отношение к старообрядцам, объявив последним свободу вероисповедания. Теперь можно было официально регистрировать приходские общины, чем в 1909 г. попытались воспользоваться и старообрядцы Цаплина. 15 июля 1909 г. в Московское губернское правление обратилось общество старообрядцев, 65 человек, жителей д. Цаплино Беззубовской волости Богородского уезда, с просьбой зарегистрировать их общину при храме святителя Николы. Полное название новой общины было «Цаплинская Николо-Спасская старообрядческая Белокриницкой иерархии община». Зарегистрирована она была уже 31 июля (11). Регистрации общины и её жизни в 1909–1912 гг. посвящено дело в фонде Московского губернского правления, из которого мы узнаём немало интересных подробностей. Община регистрировалась при храме Николы и Спаса Нерукотворного, стоявшем в Цаплине. Строить новое церковное здание, судя по документам дела, она не собиралась. Сразу же возникает вопрос, почему же община имела двойное посвящение? Сейчас

уже практически невозможно выяснить, был ли в моленной второй престол или нет. Современные старожилы деревни не могут дать ответа на этот вопрос. «Престолом» в своей деревне они упорно считают только Николу, причём только Николу Вешнего, на Зимний они ходили в соседнее Устьяново. Чтимая древняя икона Спаса Нерукотворного прежде находилась в храме погоста Спас-на-Мошеве, возле д. Куровская, а после его упразднения в 1859 г. была перенесена в новоустраиваемый никонианский миссионерский Спасо-Гуслицкий монастырь. Образ чтился всеми жителями Гуслиц, и причт мошевского храма жил тем, что регулярно давал его, а также многие другие древние чтимые иконы храма, на молебны и крестные ходы старообрядцам. Вполне возможно, что почитание Спаса Нерукотворного в Цаплине идёт именно отсюда, хотя возможны и другие версии.

Деятельность зарегистрированная община распространяла только на само Цаплино. От её имени прошение на регистрацию подавал уполномоченный Пётр Леонтьев Кочетков. 3 октября 1909 г. состоялось первое собрание, на котором были избраны ключевые фигуры цаплинской общины. Священником был утверждён служивший в моленной Епифаний Андреев Дорофеев, происходивший из крестьян самой деревни. К сожалению, пока не удалось найти информации, когда он был поставлен на местный приход. Председателем совета общины был избран Варфоломей Сидорович Макаров, товарищем председателя – Анисим Трофимович Семёнов, казначеем – Фёдор Максимович Крутелев. 27 ноября 1909 г. была официально утверждена печать Николо-Спасской общины (12). Казалось, всё должно было идти своим чередом, зарегистрированная община могла спокойно осуществлять свою деятельность. Но возникла одна серьёзная проблема. Судя по всему, в Цаплине далеко не все хорошо восприняли идею регистрации и легальной деятельности. И одним из «оппозиционеров» был сам настоятель моленной, о. Епифаний Дорофеев. Он с самого начала отказывался быть зарегистрированным священником и вноситься в реестр. В документах 1909–1910 гг. эта проблема не видна, но с марта 1911 г. она резко встаёт перед цаплинцами и в конце концов приводит к снятию общины с регистрации. 4 марта 1911 г.

о. Епифаний дал расписку в том, что он не желает быть настоятелем в цаплинской общине. Из подшитых здесь же документов видно, что он категорически отказывался вести какие-либо метрические книги и прочие документы (13). По всей видимости, община не могла или не хотела вместо него найти себе другого священника, поскольку в документах нет ничего о поиске другой кандидатуры и даже намёка на возможность замены Епифания другим священником. Не исключено, что у Дорофеева в Цаплине было немало сторонников, он пользовался авторитетом в деревне и любая попытка его сместить и заменить кем-либо могла привести к серьёзным волнениям в селении. К тому же возможно, что в самом Цаплине в тот момент не было другого достойного кандидата в священники, а чужака никто не хотел. Из последующих документов видно, что о. Епифаний не хотел вступать в общину с самого начала. Получается, что в её настоятели односельчане его выбрали заочно. В то же самое время батюшка продолжал совершать богослужения в моленной, отправлять все требы односельчанам и т.п. Да и сам совет цаплинской общины не особо трепетно относился к документам, которые был обязан вести. Записи в книги вносились несвоевременно, с многочисленными пропусками, а с 1912 г. ведение книг прекратилось вовсе (14).

31 августа 1910 г. положение в цаплинской общине обсуждалось на Соборе Старообрядческой Церкви. Последовало определение, что если не прекратятся «волнения и раздоры» из-за учреждения общины, то её надо будет закрыть впредь до «умиротворения в ней смещения» (15). Получается, что за страницами архивных документов и уже вне исторической памяти современных жителей деревни остались события весьма драматические. Из-за легализации цаплинского старообрядческого прихода в самой деревне было неспокойно. Партия сторонников официального существования прихода, судя по всему, всё более и более сдавала свои позиции. Мы уже упоминали, что совет общины в 1912 г. перестал вести документацию. А 26 декабря того же года председатель совета заявил в Московское губернское правление, что ввиду отказа всех членов общины «вести деятельность общины» он слагает с себя все полномочия. В тот же день цаплинская община заявила о своём само-

роспуске (16). «Ввиду неисполнения предписания закона 17 октября 1906 г.» журнальным определением губернского правления, состоявшемся 27 февраля 1913 г., община была закрыта, что, однако, не прекратило деятельность самого прихода (17). Храм-моленная продолжал жить своей обычной жизнью.

В отличие от прежней исторической эпохи, в советское время цаплинцы не стали уклоняться от духовной деятельности, подконтрольной властям. В середине 1920-х годов община упоминается в «Списке церквей и б. монастырей Московской губернии» (18). В «Подписном листе добровольных ежемесячных взносов духовенства и мирян старообрядцев, приемлющих Белокриницкую иерархию на нужды Архиепископии» по Московской епархии с 1 июля 1928 г. по 1 июля 1929 г. в Гуслицком благочинии значится и цаплинский приход со священником о. Григорием, фамилия которого не указана. С прихода пожертвований поступило 1 руб. 50 коп., и от о. Григория лично – 1 руб. (19). Во второй половине 1930-х годов храм в Цаплине был закрыт. В имеющихся сведениях о старообрядцах, расстрелянных на Бутовском полигоне, есть и Георгий Борисович Макаров, 1879 г.р., церковный староста из Цаплина, расстрелянный 14 марта 1938 г. (20).

В сведениях о недействующих старообрядческих молитвенных зданиях Московской области по состоянию на 1 июля 1945 г. фигурирует и находящееся в д. Цаплино Куровского района. В нём размещалось зернохранилище (21). Согласно рассказам старожилов, в это время и после цаплинцы собирались на молитву по домам, но это не попало в поле зрения компетентных органов и не зафиксировано в архивных документах. Попыток возвращения здания моленной также не было.

Беседы со старожилами деревни дали некоторые подробности о моленной в послевоенное время. Они рассказали, что в здании молотили снопы, которые закидывали через окна с одной стороны строения. В окнах же другой стороны ещё сохранялись решётки. Моленная была бревенчатой, не исключено, что прежде и обитой тёсом. Сооружение, как и полагалось для молитвенного здания старообрядцев, которое прежде было необходимо скрывать, находилось «на задах», за линией крестьянских домов, на огородах. Здание состояло из 3 частей. Вна-

чале был небольшой бревенчатый притвор. Далее, по словам цаплинцев, следовала основная часть сооружения, которая была шестигранной. Уже за шестигранником располагался небольшой алтарь с крестом на крыше. О главе над основной частью сооружения никто не помнит. Вся моленная была крыта железом. Никто из старожилов деревни не смог вспомнить ни одного предания о времени построения моленной. Наличие шестигранной основной части заставляет заподозрить в более позднем здании, сохранившемся до середины XX в., часовню с «фасадом наподобие церкви», упоминаемую выше. Вскоре здание цаплинской моленной было разобрано. Сейчас на этом месте пустое пространство и огороды. Жители деревни также рассказали, что значительная часть икон из молитвенного здания была вовремя вынесена. Мне говорили о доме, на чердаке которого было множество храмовых образов. Впоследствии всё это исчезло.

После закрытия цаплинской моленной жители деревни были ориентированы на возвращённые старообрядцам в 1945 г. храмы в Устьянове и Слободищах. Как рассказали жители Цаплина, уже в 1990-х годах они передали в слободищенский храм, о. Александру Ежукову (в устьяновском храме в это время не было священника), целый сундук с книгами из своей моленной. Но впоследствии книг в храме не оказалось. В настоящее время основная масса верующих старообрядцев д. Цаплино является прихожанами церкви святителя Николы в Устьянове.

Приведённое выше историческое описание старообрядческого храма Николы в гуслицком селении Цаплино, разумеется, не претендует на исчерпывающую полноту. Работа с архивными, полевыми и иными источниками по староверческим святыням востока Подмосковья продолжается и постоянно приносит новые сведения. Следует полагать, что в ближайшее время будут выявлены и новые материалы по моленной в Цаплине.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См., например: Михайлов С.С. Из истории старообрядческой моленной в деревнях Поминово и Пичурино; он же. Из истории старообрядческой моленной в деревне Заволенье // Гуслицы: Историко-краеведческий альманах. Вып.3. Ильинский погост, 2006. С.38–51.

2. Московский листок. 1884. №323. 22 ноября.
3. Центральный исторический архив Москвы (ЦИАМ). Ф.16. Оп.109. Д.4. Л.155.
4. Холмогоров В., Холмогоров Г. Исторические материалы о церквах и сёлах XVI–XVIII ст. Вып.6. Вохонская десятина. М., 1888. С.24.
5. ЦИАМ. Ф.17. Оп.26. Д.216. Л.1–7.
6. Там же. Оп.13. Д.451. Л.10об.
7. Там же. Ф.54. Оп.128. Д.2346. Л.1–16.
8. Там же. Ф.203. Оп.337. Д.47. Л.1–18.
9. Там же. Ф.17. Оп.13. Д.567. Л.20.
10. Московский листок. 1889. №185. 5 июля.
11. ЦИАМ. Ф.203. Оп.744. Д.3077. Л.24об.–26.
12. Там же. Ф.54. Оп.177. Д.3069. Л.1–18.
13. Там же. Л.33.
14. Там же. Л.51, 83.
15. Там же. Л.88.
16. Там же. Л.89.
17. Там же. Ф.203. Оп.744. Д.3077. Л.24об.–26.
18. Центральный архив города Москвы (ЦАГМ). Ф.1215. Оп.2. Д.201. Л.58.
19. Копия данного документа была любезно предоставлена автору в 2003 г. тогдашним пресс-секретарём Рогожской митрополии А.В. Знатновым.
20. Сведения предоставлены автору благочинным старообрядческих храмов белокриницкого согласия в Московской области о. Леонтием Пименовым.
21. ЦАГМ. Ф.3004. Оп.4. Л.12.

Д.Е. БОЯРСКИЙ

ИЗ ИСТОРИИ СТАРООБРЯДЧЕСТВА ВОСКРЕСЕНСКОГО РАЙОНА ПОДМОСКОВЬЯ. ДЕРЕВЕНСКИЕ КНИЖНИКИ Д. КЛАДЬКОВО

Нынешний Воскресенский район Московской области включил в себя целый старообрядческий «угол» прежнего Бронницкого уезда, а также кусочек уезда Коломенского, от которого перешли старообрядческие селения Ёлкино и Новочеркасская. Фактически весь восток современного района – старообрядческий край. На востоке к нему непосредственно примыкают селения знаменитых Гуслиц, с которыми всегда были тесные отношения. Живут здесь прежде всего старообрядцы, приемлющие священство Белокриницкой иерархии. Прежде было много лужкан (селения Берендино, Шуклино, Потаповская), в Конобеево и округе до сих пор немало федосеевцев, а в ныне исчезнувшей крупной д. Кладьково жили и филипповцы.

Сегодня численность местных старообрядцев заметно сократилась, способствуют этому новый жизненный уклад, а также возрождение разрушенных и открытие новых никонианских храмов, причём храмы строят там, где их никогда не было, на исконно старообрядческих территориях, условно можно сказать, на местах бывших моленных.

Огромный удар по воскресенскому старообрядчеству нанесла разработка карьеров, вследствие чего было снесено несколько старообрядческих деревень, примыкавших к Гуслицам и игравших значительную роль для местного старообрядчества: Климово, Кладьково, Шуклино. Рассеявшись кто куда, старообрядцы потеряли связь со своими корнями, молодое поколение и вовсе не знает, кто такие старообрядцы и зачем они нужны, рядом есть «православный» храм, там окрестят, повенчают,

Боярский Д.Е. — председатель старообрядческой общины д. Ёлкино Воскресенского р-на Московской области

причастят, отпоют и не спросят, какой ты веры, постишься или нет и т.д., словом, проще и ближе. Так постепенно в больших и малых городах и растворяются старообрядцы, пожилым трудно добираться до своих храмов, а молодёжи всё равно. Не так в деревне — кругом все «свои», ты на виду у всех, да и духовная жизнь поддерживается местными книжниками; то праздник на дому отмолятся, то панихиду отслужат, а то раз в год и батюшка приедет «дух принять». Духовные отцы традиционно не очень-то интересуются селениями, отдалёнными от центров своих приходов, правду сказать, им и некогда: надо храм восстанавливать, да молиться в нём, да требы успеть исполнить, да большую семью прокормить. Вот и приходится духовной жизнью заниматься книжникам, уставщикам, только книжников теперь по деревням и селениям днём с огнём не встретишь, остались кое-где пожилые женщины, да и то не везде, а где их нет, там и вовсе старообрядчество на ладан дышит.

Прежде в старообрядческих селениях не то было. Взять, к примеру, Кладьково. По тому времени большая деревня в 350 дворов, своими корнями в глубь веков уходит, когда-то на её месте кочевые племена жили, потом славяне селение основали, а во время церковного раскола не приняли настырные кладьковцы «новин Никоновых», так и стали старообрядцами, колганниками. Давно деревни нет, а характер упорный выходцы кладьковские сохранили. Кладьково уникально даже для старообрядческого «угла» своего края. «Кладяские», как они сами себя называли, резко отличались и от жителей соседних Климова, Берендина, Осташова, Муравлева. Что-то в кладьковцах было от других соседей, гусляков, благо ближайшее гуслицкое селение – Максимовская – всего в 3 километрах. Основная масса жителей деревни – белокриницкие старообрядцы. Никониан было 2 семейства. Жили в деревне и филипповцы, которых прежде было немало, но со временем их численность сократилась. Много в Кладьково книжников было, про многих из которых памяти уже не осталось.

Одними из наиболее выдающихся по своему времени кладьковских книжников были братья Котовы, представители белокриницкого согласия. Соберутся, к примеру, братья Котовы в избу к беспоповцу-филипповцу, всеми уважаемому Тарасию Зай-

цеву, и давай спорить да в книгах вычитывать, когда конец света будет, и можно ли попов нынешних признавать, раз они сатанинской власти подчинились. Попам кладьковцы всегда не очень-то доверяли, вот и дядя Ивлей Манежин дружил когда-то с о. Назарием, а как последний признал власть советскую, так Ивлей Кузьмич и в моленную перестал ходить. Лучше, говорит, я на восток помолюсь, да благочестие сохраню. Братья Котовы и подавно на о. Назария всегда обижались: на требы их берёт, а деньгами не делится, а у самого детей нет, живёт вдвоём с матушкой. Не любили в Кладьково попа, даже сено один год ему выделили, а дальше сам коси, запасай. Другое дело книжники, они народу близки, работают, как все, и знают много, на них старообрядчество и держалось.

Глубоко религиозной и начитанной, даже по кладьковским меркам, была семья Савиных. Среди них выделялся Андрей Савин, его отец Гурий читал Апостол в моленной, да не просто читал, а громко, с выражением, той погласицей, которой ныне никто и не знает. Андрей Гуревич дальше отца пошёл — он в совершенстве знал богослужебный устав и церковное пение: крюки и погласицы. Обладал Андрей совершенным слухом и удивительной памятью, многие тексты из служебных книг он знал наизусть и читал по памяти, зажмурив глаза. Гуревича знала вся округа, приглашали его в Москву, предлагали принять сан священника — отказался, супруга не разрешила. Андрей Гуревич много знал из прочитанных им книг и любил рассказывать, пояснять; он вполне мог именоваться начётчиком, но официально им не был. Не все любили кладьковского начётчика за его непростой характер. Любил он поправлять, подсказывать. Некоторые считали Савина доносчиком: многих тогда раскулачивали, выселяли, а его не трогали, и он в то время торговал, лавка была в сенях. В действительности Гуревичу приходилось тоже скрываться, некоторое время он жил в Петербурге, где служил причётником на Громовском кладбище. Недолго служил Андрей Гуревич в открывшемся храме Алёшино: повздорив с о. Прокофием, он перешёл в храм Орехово-Зуева. Доживал свои дни Андрей Савин в Егорьевске в небольшом деревянном домике, крытом жестью. Продолжал молиться на дому вместе с заштатным егорьевским старообрядческим

священником о. Георгием Юдиным. Часто Гуревич приезжал в Хорлово к родным, молился в неофициальной моленной в доме Матроны Дементьевны Рыбаковой. И про себя и про других рассуждал Андрей Гуревич так: «Знаем мы много, но до глубины морской нам никогда не достать», – то есть никогда не достичь Божиих премудростей. Не мог Гуревич полностью выложить свой талант, свои знания — не в то время родился, однако именно тогда, в разгар безбожных атеистических настроений, особенно нужны были грамотные и крепкие в вере староверы. Они-то и сохранили, и донесли до наших дней старообрядческую самобытность и культуру.

Мало чем отличалась от своего брата сестра Андрея Савина, Ирина Гуревна Паткина. Она и поведала мне историю жизни своего брата. Несмотря на преклонный возраст (97 лет), обладала исключительной памятью и готова была поделиться всем, что знает. Как она говорила богослужебные тексты, годовые тропари брала с первого слова, многие знала наизусть! По вечерам на лавке возле дома Ирина Гуревна наизусть читала «бабам» вечерню. С раннего детства Ирина читала псалтырь по усопшим; переехав из Кладькова в Фосфоритный, она стала здесь старшей книжницей. Хоронить своих земляков Ирина ездила во все посёлки, где только те жили. Ирина Паткина, обладая, как и её брат, тонким музыкальным слухом, помнила теперь забытые напевы, например, только она умела запевать Пасху, как раньше. Когда в Хорлово у Рыбаковой молились под Пасху, были другие знающие книжники, а вела службу не Ирина, то кладьковская Анна Савина говорила: «Пусть Ирина запявает, у неё мотив правяльнай». Ирина Гуревна была строга к себе и снисходительна к другим. Видя в последнее время духовное безразличие людей, она не требовала от них многого, считала, что необходимо менять подход к людям: «учить теперь не приходится». Не дожидаясь благословления священника, она сама решала, кого можно отпеть, а кого нельзя. Например, если умирал человек молодого или среднего возраста, она говорила так: «Его нужно отпеть, потому он и сходил бы на дух, но не успел, так как скоропостижник, а Бог там распорядится». Выходец из коренной старообрядческой семьи, Ирина Гуревна не принимала священника за лидера в духовной жизни, она счи-

тала, что старообрядчество должно держаться на крепких в вере, на «здоровых книжниках», и была права. Ирина Патькина, пока была жива, объединяла своих земляков, имела большой авторитет, как и её брат, укрепляла духовную жизнь там, где жила.

Таких, как Савины, в Кладькове было немало. По сути своей они были самые обыкновенные люди, но они, сохранив святоотеческие предания, остались верными старообрядцами и донесли до нас из глубокой старины святую чистую веру. На протяжении многих лет, когда не было священников, а ближайшие старообрядческие храмы были относительно далеко, деревенские книжники, несмотря на все трудности и лишения, несли свой духовный подвиг, окормляя и наставляя в вере своих односельчан, а потому необходимо вспомнить о них и почтить их память.

В настоящее время тип старообрядческого деревенского книжника, по крайней мере в Подмосковье, исчезает. Уже почти не осталось таких грамотных из них, кто прекрасно знал бы Писание, Святых Отцов, богослужебную литературу. Нынешняя книжность в основном сводится к знанию похоронно-поминального ритуала, как почти единственно востребованного. В современном подмосковном старообрядчестве всё, как и в никонианстве, сводится к первостепенной роли священника. Именно на последнем держатся общины, без него во многих местах стоит духовная жизнь. Это уже приводит к исчезновению старообрядчества во многих местах, где оно прежде играло первостепенную роль. Именно благодаря книжникам и начётчикам старообрядчество веками сохранялось при отсутствии собственного духовенства: было кому «держать» общины, пояснять спорные духовные вопросы и т.п. Гибель книжничества может сыграть роковую роль в судьбе современного старообрядчества, привести, по крайней мере, к потере его самобытности и превратить в пародию на никонианство.

До своего закрытия в конце 1930-х годах в Кладькове стоял свой храм-моленная с престолом. Первоначально Кладьково относилось к приходу соседнего селения Климово, но в начале XX в. выделилось в самостоятельный старообрядческий приход. В эту пору кладьковским священником был выходец из

д. Агрызково под Егорьевском о. Назарий Гусев. После закрытия здание моленной простояло очень недолго.

Конечно же, в данном повествовании мне удалось рассказать весьма немного. О Савиных, равно как и о других книжниках Кладькова и соседних с ним старообрядческих селений, можно рассказать значительно больше. Работа по сбору сведений о местных «столпах веры» – книжниках и начётчиках – только начинается, и в дальнейшем можно будет представить на ваш суд новый материал на эту тему.

В.И. ОСИПОВ

МОЛЕННЫЕ И ХРАМ БОРОВСКИХ НЕОКРУЖНИКОВ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX–СЕРЕДИНА XX ВВ.)

В 1862—1864 гг. из-за Окружного послания боровское старообрядческое общество разделилось на окружников и неокружников. Этому способствовали и священники. Священник Фёдор стал на сторону «окружников», а священник Максим — на сторону противоокружников и не стал поминать епископа Антония (1).

Окружники стали собираться в моленных, которые содержали Меренков, Большаков, Пашутин (2). Моленная неокружников не имела постоянного адреса и кочевала по домам Голофтеева, Капырина и т.д. В 1860-х годах она находилась в доме боровского мещанина Алексея Ларионовича Томилина, который принимал активное участие в жизни общины. Когда священнику Максиму была нужна помощь, то Томилин рекомендовал своего работника Ивана Ермиловича Слемзина, знавшего хорошо церковную службу. Слемзин был поставлен в священники (умер от холеры в 1871 г.). Затем он же содействовал поставлению в священники Ивана Потаповича Щедрина.

Моленная Томилина до 1872 г. функционировала исправно. Священник Максим совершал службы и исправлял все церковные требы. Так, 8 ноября 1871 г. в моленной он повенчал купеческого сына Михаила Андреевича Молчанова с дочерью купца Ивана Онисимовича Томилина Ольгою (3).

В течение всего 1872 г. все боровские старообрядческие моленные – и окружнические, и неокружнические – подвергались проверке из-за доносов. Только 6 декабря 1872 г. последовало определение Калужского окружного суда. Согласно ему, одну окружническую моленнаую (Г.С. Меренкова) следовало закрыть,

Осипов Виктор Иванович – директор Боровского историко-краеведческого музея

дело о другой (Большакова) «за недостаточностью улик прекратить». Досталось и неокружнической моленной Томилина: по суду он был оправдан, но устроенная им моленная закрыта и опечатана (4). Была ли моленная Томилиным полностью разобрана и уничтожена, сказать трудно, так как в сохранившемся рапорте боровского уездного исправника Челищева калужскому губернатору от 8 июля 1877 г. наряду с моленными окружников Меренкова и Большакова, упоминается моленная неокружников у Томилина (5). Но хоть она и была упомянута, ей не заинтересовались. Боровскому исправнику было дано указание закрыть моленную Меренкова, что и было выполнено (6).

После 1877 г. документов о существовании томилинской моленной не обнаружено. Начинает упоминаться моленная Манефы. Так, в рапорте уездного исправника от 5 октября 1881 г. сказано, что 30 и 31 августа в моленной Манефы служил неокружнический старообрядческий епископ Тарасий и даже постриг в монахини боровскую мещанку Евдокию Ивановну Голофтееву, которой было 90 лет (7).

В феврале 1888 г. попечителем старообрядческой неокружнической общины г. Боровска мещанином Николаем Ларионовичем Томилиным было подано прошение на имя калужского губернатора о рассмотрении существующего моленного дома (Манефы) в строительном отношении. К прошению прилагался план. 17 февраля губернский архитектор рассмотрел план и составил протокол, где говорилось, что здание в строительном отношении крепкое. 7 марта моленная была осмотрена боровским уездным исправником, который также в рапорте отметил, что здание крепкое, отштукатурено внутри и сможет простоять ещё 30 лет. В протоколе строительного отделения Калужского губернского правления от 19 мая записано, что чертёж моленной «в техническом отношении составлен правильно», и потому строительное отделение постановило: чертёж одобрить, сделать на нём надлежащую надпись и представить на утверждение, после чего «отослать в Боровское полицейское управление для выдачи просителю» (8).

В 1890-х годах появляется упоминание о моленной Жданова. Так, 6 января 1898 г. в ней священником Иоанном Щедриным был повенчан В.П. Подшивалов с В. Стрельниковой (9). Мож-

но предположить, что это одна и та же моленная: сначала она находилась у Томилина, затем у «Манефы», пока не закрепилась у Жданова.

После указа 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» церковная жизнь старообрядцев была легализована. С 1906 по 1909 гг. в Боровске официально были зарегистрированы 4 старообрядческие общины, хотя, разумеется, все они существовали задолго до этого. Это Боровская старообрядческая община тульско-лужковская (зарегистрирована 7 апреля 1907 г.), Всехсвятская старообрядческая община (14 января 1908 г.), Покровская 1-я старообрядческая община (14 января 1908 г.), Покровская 2-я старообрядческая община (13 апреля 1909 г.). Кроме того, известно, что служили в них три протоиерея, два иерея, один диакон и один наставник (10). После регистрации общин началось строительство храмов вместо моленных.

Неокружники позднее других зарегистрировали свою общину и позднее приступили к строительству храма. 2 апреля 1909 г. на собрании прихожан была зарегистрирована давно существовавшая община и проведена подписка на постройку храма. Главными жертвователями были богатые предприниматели Ждановы, внёсшие 25 тыс. руб., а также члены общины Е.Е. Шевелев, И.А. Головтеев, П.М. Шестов.

После регистрации старообрядческих общин были заведены метрические книги. В Государственном архиве Калужской области сохранились метрические книги Покровской 2-й общины за 1909–1919 гг. (11). Церковная жизнь неокружников шла своим ходом: крестили, венчали, отпевали, решали общинные дела.

С декабря 1909 г. на помощь старенькому священнику о. Иоанну Щедрину был поставлен второй священник Александр Соколов. О. Иоанн Щедрин упоминается в книгах за 1909–1915 гг. С января 1915 г. ему вместо священника Александра Соколова стал помогать исполнять церковные требы новый священноиерей Иоанн Трофимов, который в 1918 г. служил уже без о. Иоанна Щедрина. Можно предположить, что тот умер между 1915–1918 гг. С 1913–1918 гг. в храме псаломщиком был Аким Иппалитов.

В 1909–1917 гг. председателем Совета общины был Иван Голофтеев, а его постоянными членами Яков Ефимович Шевелев и

П. Головтеев. В 1918 г. подписывался за председателя Совета П. Головтеев.

Освящение храма Покрова Пресвятой Богородицы 2-й общины состоялось 18 июня 1912 г. (12). В журнальной заметке описание храма сопровождается эпитетом «великолепный». Освящали его 2 архиерея: местный калужский Иоасаф и вновь рукоположенный на Москву Конон. Из священников были: местные протоиерей о. Иоанн Щедрин и о. Александр Соколов, приезжие о. Лев Молоковский, о. Иоанн Московский, о. Стефан Чулковский и архидиакон Феодор Осетров. Всенощное бдение и литургию пел свой местный хор. Вокруг храма был совершён крестный ход, с хоругвями, запрестольными и местными иконами. После крестного хода последовало архиерейское облачение местного епископа Иоасафа. На освящение были приглашены также и принадлежащие к пастве архиепископа Иоанна; были и последователи господствующей церкви и светские официальные лица: судебный следователь, член окружного суда, воинский начальник, бывший исправник, городской голова и надзиратели частей города.

На торжествах прихожанином храма Павлом Дементьевичем Голофтеевым был прочитан благодарственный адрес Н.Н. Жданову, который оказал помощь в строительстве храма. В ответной речи Жданов обратился к присутствующим с речью: «Преосвященные владыки и святые отцы! Наш родитель, ныне покойный, завещал нам: когда будет воздвигаться храм Божий в г. Боровске, помогайте своими средствами этому святому делу; в то же время он убедительно просил нас постараться, чтобы был мир церковный и не было бы между нашим и прочими обществами раздора церковного. Потому, прошу вас, владыки и отцы, подумайте о мире! Позаботьтесь о примирении с прочими и о разрушении раздора церковного». Слова Жданова не встретили сочувствия у епископов и священства. Но своим поступком он показал, что некоторые «неокружники» придерживаются его взглядов. Через несколько дней он присутствовал на закладке колокольни храма Покрова 1-й общины окружников.

К этому времени в обществе боровских старообрядцев, разделённых Окружным посланием 1862 г., появляется тенденция к преодолению разобщённости. Инициаторами примирения вы-

ступали «окружники»: священники Всехсвятской и 1-й Покровской общин о. Карп Тетёркин и о. Афанасий Ковшов. В 1912 г. они направили открытое письмо членам Покровской 2-й общины с призывом к последователям епископа Иова («противоокружникам») прекратить вражду и «подумать о мире и соединении». Письмо было опубликовано в журнале «Церковь» (13). В нём говорилось: «Обращаемся к вам не как к противникам или врагам (избави нас Бог от этого!), а как к своим друзьям и братьям, находящимся с ними в разделении не по каким-либо основательным причинам, а лишь в силу печальных недоразумений. Довольно нам уже враждовать и спорить. Надо подумать о мире и соединении, как заповедано Самим Господом, и о том мы молимся ему.

Переживаемое нами время – самый удобный момент для разъяснения существующих между нами недоразумений и для устройства мира христопреданного, без чего спастись невозможно. Сам Бог неисповедимыми Его судьбами приводит нас с вами в единение к миру церковному. У нас епископ Иона, волею Божиею, скончался и переселился в иной мир покоя. Теперь мы находимся без своего епархиального архиерея, а ваш епископ преосвященнейший Иоасаф может быть теперь вашим и нашим, общим святителем, и да будет едино стадо и един пастырь. Предбудущий собор наших Боголюбивых епископов с великой радостью утвердит его. Мы вполне надеемся и на граждан наших православных христиан, а также и вся наша епархия примет это все с радостью, без всякого прекословия.

Братие! Что было прежде между нами и вами – предадим все это забвению, а обымем друг друга и простим вся Воскресением и сотворим в любви величайшее торжество. Остаемся в надежде на вашу добрую благосклонность, что не оставите наш сердечный призыв, исходящий из глубины душ наших. Желающие спасения вам и мира церковного».

Если в церковном плане разделение окружников и неокружников продолжалось, то в общественных делах они выступали совместно. Объединяющим началом служила работа в комитете по строительству храма великомученицам Ф.П. Морозовой и Е.П. Урусовой, пострадавшим за древлеправославие в XVII в. (14). 18 июля 1912 г. состоялось объединённое собрание старообряд-

цев разных согласий. Инициатива исходила от 2-й Покровской общины (неокружников). На заседание прибыли: член Совета всероссийских съездов старообрядцев М.И. Бриллиантов, от 1-й Покровской старообрядческой общины: священник А.Д. Ковшов, диакон Г.Е. Борзов, П.Е. Капырин, П.П. Капырин, И.А. Калашников, Н.А. Шевалев, А.А. Калашников, И.П. Капырин; от Всехсвятской старообрядческой общины: священник К.Л. Тетёркин, Я.К. Капырин, П.В. Шутов, М.И. Санин; от старообрядческой общины, приемлющей священство, переходящее от господствующей церкви, тульско-лужковского согласия: И.П. Полежаев, Г.П. Глухарёв и от 2-й Покровской общины (последователи епископа Иова): священник о. Иоанн Щедрин, И.А. Головтеев, Я.Е. Шевелев, Ф.Д. Голофтеев, М.П. Капырина, К.П. Капырина, А.П. Капырина, С.И. Голофтеев, Б.И. Леснов и др. Всего 28 человек. Собрание единогласно выразило желание постройки часовни на могиле боярыни Морозовой и княгини Урусовой. Тогда же был рассмотрен и выбран проект часовни гражданского инженера Амилюстина с широким куполом в псковско-новгородском стиле, окружённой пристройками московско-ярославского стиля. Для выполнения постановлений был избран комитет, включающий по 2 лица от совета каждой старообрядческой общины Боровске и несколько лиц из других мест России. В него вошли от Совета всероссийских съездов старообрядцев П.П. Рябушинский, М.И. Бриллиантов, А.И. Морозов; от Всехсвятской общины священник К.Л. Тетёркин и А.П. Ёжиков; от 1-й Покровской общины священник А.Д. Ковшов и А.А. Калашников; от тульско-лужковской общины И.П. Полежаев и Г.П. Глухарёв; от 2-й Покровской общины Я.Е. Шевелев и Н.Н. Жданов, а за его отсутствием – С.И. Голофтеев.

После смены государственного строя в 1917 г. новое атеистически настроенное советское государство взяло курс на ущемление прав верующих. Наступление на верующих шло непрерывно целое десятилетие. До 1930 г. были закрыты старообрядческие храмы Всехсвятский и Покровской 2-й общины. Общая горькая судьба примирила церковные споры окружников и неокружников. После закрытия 2 старообрядческих храмов верующие стали ходить в единственный оставшийся у них храм Покрова 1-й общины.

В 1930 г. кампания по закрытию церквей активизировалась (15). Пленум Боровского горсовета 20 февраля 1930 г. постановил: «Идя навстречу всем трудящимся, вынесенным единогласно на отчётных собраниях по вопросу закрытия церквей, снятия колоколов и передачи их в Фонд Индустриализации, Пленум поручает рабочей части закрыть церкви в 3-хдневный срок, оставить временно на кладбище и ул. Степана Разина, сняв с них колокола» (16).

Взамен храма Покрова 1-й общины предоставлялась маленькая церковь Покрова (Новоблагословенная), бывшая единоверческая (17). Началось борьба (на новом историческом этапе!) старообрядцев за свой храм. Завязалась переписка с властями. На заявлении старообрядцев в горсовет с просьбой не спешить с принятыми решениями на последнем листе сделаны 2 пометы: красным цветом «лишённых 81 человек» и синим цветом «Отказать. 25/II-30 г.» (18). Одновременно заявление церковного Совета трёх старообрядческих храмов было направлено в Калужский окрисполком (19), который предложил боровскому исполкому «приостановить закрытие 1-й Покровской старообрядческой церкви и оставить её в пользовании верующих впредь до рассмотрения вопроса» (20). Вопрос о закрытии храма затянулся на десятилетие. К сожалению, пока не обнаружены документы о том, как старообрядцам-неокружником удалось получить храм Покрова (Новоблагославенный). В этом храме служба продолжалась до 1938 г., когда окончательно были закрыты все старообрядческие храмы.

После освобождения Боровска от немецко-фашистских захватчиков боровские старообрядцы пробуют восстановить свои общины и возвратить храмы. Первыми предприняли попытку окружники. В феврале 1942 г. Московским областным исполнительным комитетом (до 1944 г. Боровский район входил в состав Московской области) было получено заявление боровских старообрядцев с просьбой возвратить им храм и «разрешить верующим совершать богослужение в этом храме, т.к. в настоящее время является особая потребность в исполнении верующими религиозных обрядов как общественного богослужения в христианские праздники, так и поминовение за живых и умерших, погибших и пострадавших от ига немецкого» (21). Покровская община (окружников) была зарегистрирована только 15 апреля

1947 г. В 1962 г. она насчитывала до 70 человек. Священником был о. Иоиль (Ульянов).

В эти же годы ходатайствовали о передаче храма или даже моленного дома и неокружники – старообрядцы Покровской 2-й общины. В их заявлении было написано: «Мы, старообрядцы Белокриницкого согласия, не приемлющие окружного послания, проживающие в г. Боровске, лишились молитвенного храма и священника в 1938 г.

Мы крайне нуждаемся в исправлении духовных треб. Бывший наш священник – Золоторёв Даниил Федотович. Он зарегистрирован в качестве священника в Московской области Раменского р-на д. Чулково, который прослужил у нас 22 года. В силу необходимости, не имея Молитвенного Храма, он переехал в Московскую область.

Мы, верующие старообрядцы бывшей 2-й Покровской общины, убедительно просим Вас:

1. Разрешить священнику Золоторёву Даниилу Федотовичу поселиться в г. Боровске Калуж[ской] обл. и производить службу в Молитвенном Доме (на что священник Золоторёв Д.Ф. дал своё согласие).

2. Разрешить открыть нам Молитвенный дом в г. Боровске Калуж[ской] обл. по Колхозной улице в доме №55, принадлежащем Соловьёвой Василисе Евдакимовне (на что последняя даёт своё согласие).

Просьбе нашей просим не отказать.

Верующие бывшей 2-й Покровской общины, не приемлющие окружного послания». Под заявлением стояло 20 подписей с указанием места проживания (22).

7 октября 1948 г. решением исполнительного комитета Калужского областного Совета депутатов трудящихся ходатайство 2-й Покровской группы верующих старообрядцев г. Боровска неокружного согласия о регистрации общины было отклонено (23). Для обоснования этого уполномоченный Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Калужской области А. Зыбин составил заключение. Документ представляет собой поразительную смесь невежества, вымысла и беззастенчивой лжи. Приводим его полностью, сохраняя все стилевые, грамматические и орфографические особенности:

«Рассмотрев ходатайство группы верующих – старообрядцев гор. Боровска, именуемых себя ,,II Покровской старообрядческой общиной неокружного согласия“, устанавливается:

1. В гор. Боровске и районе старообрядчество насаждалось фабрикантами Полежаевым, Александровым, Исаевым, Смирновым и другими. Старообрядчество было разных толков и направлений, которые и возглавляли фабриканты, стремясь создать свой приход, поэтому в Боровске было четыре старообрядческих прихода с четырьмя храмами, а также были старообрядцы безпоповцы.

Постепенно все старообрядцы г. Боровска объединялись в одну общину Белокриницкой иерархии и возбудили ходатайство о регистрации и передачи им церкви ,,Покрова“.

Решением Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР от 18/IV–47 г. за №6, 20/VIII 1948 г. №2/15, одобренного распоряжением Совета Министров Союза СССР от 10/VIII–48 г. за №11364, ходатайство старообрядцев гор. Боровска удовлетворено. Община зарегистрирована, церковь ,,Покрова“ передана общине в бесплатное и бессрочное пользование.

Исходя из вышесказанного, я полагал бы: ходатайство группы верующих – старообрядцев неокружнического согласия, именуемых себя II Покровской старообрядческой общиной отклонить, тем более, что у старообрядцев окружного и неокружного согласия в данное время никаких догматических расхождений нет» (24).

11 февраля 1949 г. дело старообрядцев-неокружников рассматривалось в Совете по делам религиозных культов при Совете Министров СССР. После его обсуждение уполномоченному Совета по Калужской области А. Зыбину поступила выписка из протокола: «Слушали 6: Решение Калужского облисполкома №40-1162 от 7. X-1948 г. об отклонении ходатайства 2-й Покровской группы старообрядцев неокружного согласия, проживающих в г. Боровске, о регистрации их как самостоятельной общины ввиду того, что вопрос об открытии старообрядческой церкви (,,Покрова“) в г. Боровске решён облисполкомом положительно и в данное время этот вопрос находится на рассмотрении в Совете. (Докл. зав. отд. Совета т. Задорожный).

Постановили: Согласиться с решением облисполкома об отклонении ходатайства группы старообрядцев неокружного согласия о регистрации их как самостоятельной общины» (25).

Так одним росчерком пера был решена судьба боровских старообрядцев-неокружников. Атеистическое общество сделало своё дело – храмы были закрыты, количество общин ограничено. В 1962 г. уполномоченный Совета по делам религий по Калужской области отмечал, что «религиозная община (старообрядцев) г. Боровска идёт к упадку. Молитвенные собрания редко проводятся. В 1961 г. было проведено несколько служб. Отдельного молитвенного дома община не имеет. Молитвенные собрания проводятся в частном доме, так как церковное здание передано общине не было, и в нём уже несколько лет находится инкубаторная станция» (26).

В течение 1970-х годов боровские старообрядцы-неокружники влились в Покровскую общину. И до сего времени некоторые боровские старообрядцы вспоминают, как их родители и они сами молились у неокружнического священника о. Даниила Золотарёва в храме Покрова (Новоблагославенном).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Тихомиров И. Раскол в пределах Калужской епархии. Калуга, 1900. С.108–112.
2. О судьбе моленных боровских старообрядцев-окружников см.: Осипов В.И. «Дом мой дом молитвы наречется...» // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.12. М., 2007 (в печати).
3. Государственный архив Калужской области (ГАКО). Ф.32. Оп.15. Д.42. Л.4–7.
4. Там же. Оп.5 Д.1097. Л.15об.
5. Там же. Оп.13. Д.3171. Л.1—2.
6. Там же. Л.13об.–14.
7. Там же. Д.3713. Л.5.
8. Там же. Ф.62. Оп.17. Д.1713. Л.1–9.
9. Там же. Ф.56. Оп.2. Д.414. Л.2–6.
10. Осипов В.И. Калужские старообрядцы. 1900–1914 гг. // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.3. М., 1995. С.39; Осипов В.И., Осипова А.И. Из истории боровских старообрядческих общин в XX в. // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.6. М., 1998. С.41–50.

11. ГАКО. Ф.33. Оп.4. Д.592. 1909 г. – л.45–65, 81–106; 1910 г. – л.122–149, 155–196; 1911 г. – л.234–261, 293–317; 1912 г. – л.318–336, 344–349, 353–362, 386–409; 1913 г. – л.431–435, 456–474; 1914 г. – л.485–507, 514–531; 1915 г. – л.532–545; 1918 г. – л.610–631.

12. Церковь. 1912. №28. С.683–684.

13. Там же. №14. С.342–343.

14. Там же. С.749–750.

15. О закрытии Всехсвятской и Покровской общины окружников см.: Осипов В.И., Осипова А.И. Указ. соч.

16. ГАКО. Ф.Р-202. Оп.1. Д.94. Л.248.

17. О Покровском единоверческом храме см.: Осипов В.И. Боровская драма: от старообрядческой часовни к единоверческой церкви // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.11. М., 2006. С.37–44.

18. ГАКО. Ф.Р-202. Оп.1. Д.94. Л.251–255.

19. Там же. Л.265–266.

20. Там же. Л.264.

21. Там же. Ф.Р-3501. Оп.1. Д.89.

22. Там же. Д.90. Л.1–1об.

23. Там же. Ф.Р.-3501. Оп.1. Д.90. Л.2. Копия на бланке исполкома; Ф.Р-883. Оп.16. Д.544. Л.51.

24. Там же. Ф.Р-883. Оп.16. Д.544. Л.52об.

25. Там же. Ф.Р-3501. Оп.1. Д.90. Л.3.

26. Там же. Д.114. Л.2.

И.Н. ЮРКИН

«МОЖЕТ БЫТЬ САМИ ТАКОВЫЕ Ж РАСКОЛНИКИ» (НОВЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА СВЯЗИ СО СТАРООБРЯДЧЕСТВОМ КРУПНЕЙШИХ ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСКИХ ДИНАСТИЙ ТУЛЫ XVIII В.)

Эта статья, как и ряд ей предшествующих, посвящена изучению распространения старообрядчества в Туле XVIII в. Данный вопрос, интересный сам по себе, важен и в плане исследования социальной базы так называемого «старообрядческого капитализма». Насколько значимую роль играл конфессиональный фактор в индустриальной модернизации городов, являвшихся лидерами таковой? Ответ не может быть выведен из представлений о проблеме в целом. Умозаключения должны быть подтверждены фактами.

Документирование принадлежности к старообрядчеству вплоть до середины XIX в. было поставлено плохо, в связи с чем часть «потаённых» старообрядцев избегает учёта исследователем даже при тщательной мобилизации архивного материала. Но сословные группы представляют в данном случае далеко не равный интерес. Главное – установить степень вовлечённости в старообрядчество верхушки посадского общества, являвшейся важнейшим субъектом предпринимательской деятельности. Возможностью получить сведения о ней и ценен обсуждаемый далее эпизод. Отражённый в делопроизводстве Тульской провинциальной канцелярии конца 1730-х годов, он демонстрирует связь со старообрядчеством нескольких богатейших тульских фамилий, принадлежавших к посаду и Оружейной слободе.

30 июля 1737 г. в провинциальную канцелярию поступило донощение Тульского Успенского девичьего монастыря игуменьи Ансифы. Та сообщила, что 7 марта по указу епископа Коломенского

Юркин Игорь Николаевич — д.и.н., Институт истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова РАН, г. Москва

и Каширского Вениамина к ней поступили монахини из «раскольниц» «женская одна, девок четыре», содержать которых было велено в «особливых» кельях в мирском платье. Сторожить их игуменья поручила монастырским служителям Ивану, Козьме и Павлу Штуковым. Но «слушки» без разрешения «отлучились в черкаския городы для торговаго промыслу», передав охрану жене Ивана Авдотье Фёдоровой. 29 июля, в ночи, монахини бежали. Игуменья просила о публичном оповещении в Туле и приписных городах о поиске беглянок, о даче распоряжения сотским и десятникам ловить их в домах и «при рогаточном карауле». Просьбу удовлетворили, оповестив население публикацией, а также через сотских и десятников (1).

Штукова для допроса в Духовном приказе отправили в Коломну. Оставление поста он объяснил приключившейся с ним «животной болезнью». Утверждая, что никого к узницам не допускал, он всё же назвал тех, кто ими интересовались. «Токмо де прихаживал, – сообщил он, – к тем же раскольницам для подания милостыни туленин посацкой человек Фотии Иванов сын Черников, да присылывали ж милостыню туляня ж посацкие люди Алексей Перфильев сын Масалов, Фома Карнеев сын Лугинин, вдова Устинья Никифорова дочь Артемьевская жена Ливенцова да... Антип Постухов». Непосредственный контакт с заключёнными отсутствовал: «милостыню оные люди подавали к ним толко в окошко, а речеи... никаких не говаривали». Фигуры Постухова и его жены высветились в этой истории уже давно: после побега нашли «просителное писмо к тулскому посацкому человеку Антипе Герасимову сыну Постухову и к жене ево Пелагее Никифоровой, чтоб они, Постухов з женою, выкупили их, расколниц, ис той неволи; и о том бы бил челом епископу и перемолвил с ним наедине, можно ль их отпустить на откуп, и, ежели де можно, то б он их в том не оставил». На этом неудобном для следователей свидетельстве дело застряло. Его подтолкнула Коллегия экономии, 12 июля 1738 г. повелевшая отослать Штукова назад в Тулу, передав там для розыска провинциальной канцелярии. Приказано было «сыскать» и всех сочувствовавших, дабы выяснить, «не их ли каким происком и старанием те раскольницы бежали». Беспокоила возможная причина их внимания: «может быть сами таковые ж расколники». Из подозреваемых не исключили даже

епископа: у Постухова предписано было спросить, по просьбе узниц он к «архиерею прошение имел ли». Помимо допросов (обстоятельных и с пристрастием) приказано было провести очные ставки с Штуковым (2).

Провинциальная канцелярия отчиталась о проделанном 5 декабря 1738 г. Все были сысканы и допрошены. Постуховы ничего предосудительного за собой не числили: жена, в частности, сказала, что «случая», каким беглянки освободились, не ведает, что «расколу за собою не имеет, и ни за кем не знает». Черников тот факт, что содержащимся в монастыре заключённым «милостину подал», подтвердил. Но, во-первых, было это единственный раз, во-вторых, при свидетеле (Штукове), в-третьих, подавал он «не токмо де тем раскольницам, но и всем» прочим (3). Штукова пытали, он кое в чём показания дополнил. Не вдаваясь в детали, отметим упоминание им работников (имён он не помнил), принадлежавших фигурантам по делу. «Со второго розыску» кое-что «в пополнение» сообщил он о Черникове (4). Выявленные документы обрывают историю в начале декабря 1738 г., когда он оставался под караулом.

В изложенных событиях приоткрылась связь со старообрядчеством сразу нескольких тульских родов, занимающих выдающееся место среди предпринимателей Тулы: Мосоловы, Лугинины, Ливенцовы, Постуховы – её промышленная и торговая элита. Несколько уступают им Черниковы, но и они заметны.

Алексей Перфильевич Мосолов — оружейник, основатель предпринимательской династии — входил в образованную 4 братьями промышленную компанию, с конца 1720-х годов строившую металлургические заводы в Алексинском, Боровском, Переславль-Рязанском уездах: Мышегский (Мыжегский) (пущенный в 1729 или 1730 г.), Шанский (1734), Архангельский (1738), Нижнешанский (Гиреевский) (1739), Непложский (1740) (5).

В круг металлозаводчиков со временем вошли Лугинины и Ливенцовы — первые в 1740-х годах, вторые в 1760-х. Капиталы для этого были накоплены в торговле.

В переписной книге Тулы 1715 г. семья Корнилы Никифоровича Лугинина, включавшая 3 его сыновей, в том числе старшего, семнадцатилетнего Фому (к тому времен уже женатого), и четырнадцатилетнего Ивана, упомянута среди посадских людей,

которые «по указу великого государя написаны в Санкт-Петербург на вечное житье» (6). В перечне «обывателей и прочих чинов», которые «торгуют, а с тульским посадом не сообщаны» (около 1720 г.), отмечено, что Корней с детьми торгуют в Туле и отпускают товары «в разные городы, а именно в отпуске к Макарьевской ярманке железа на 594 руб., в привозе в Туле снятков, икры, огуречнаго семя, везиги, светильни, кож яловочных, мыла, ядра на 283 руб. ... у него ж в Туле торгует в свечном ряду сиделец» (7). Связь с Тулой Фома сохранил: в середине столетия он тульский 1-й гильдии купец (8). В паре с братом Иваном Лугинины занимались европейско-восточной торговлей: вывозили из Ирана сырой шёлк (на сумму 9770 руб. в 1745 г.). Благодаря им, а также Постуховым (братьям Антипу и Терентию Герасимовичам), туляне находились на третьем, после астраханцев и москвичей, месте среди купцов, участвовавших в транзитной, а также в русско-восточной торговле (9).

Устинья Ливенцова – вдова Артемия Ливенцова, упомянутого в переписной книге 1720 г. Один из её сыновей – Василий меньшой 2 лет – впоследствии выйдет в тульские купцы 1-й гильдии и в 1763 г. вместе с М.М. Походяшиным построит на Урале Николае-Павдинский завод (10).

Подробных сведений о предпринимательстве Ф.И. Черникова у нас нет, но в ведомости о налоговом сборе с торгово-хозяйственных мест Тулы около 1765 г. упомянуты 2 его лавки на Никольской улице – мучная и с медной посудой (11).

Почти все перечисленные были родственниками – близкими или как минимум дальними. Брат Фомы Корниловича Лугинина Иван, тульский 1-й гильдии купец, был женат на дочери заводчика Антипа Максимовича Мосолова (племянника Алексея Перфильевича). Племянник Фомы Корниловича тульский купец Иван Петрович Лугинин — на Пелагее Ивановне, урождённой Мосоловой (12). Кроме того, Лугинины через браки породнились с Баташёвыми (Дарья Ларионовна, урождённая Лугинина, внучатая племянница Фомы, – первая жена Ивана Родионовича Баташёва, Пелагея Ивановна Лугинина – первая жена его племянника Андрея Андреевича Баташёва), а Баташёвы в Туле XVIII в. были медиаторами, связавшими все её наиболее заметные бизнес-фамилии. С Баташёвыми породнились Мосоловы и Ливенцовы: же-

ной И. Ливенцова была Наталья Андреевна Баташёва; женой Алексея Перфильевича Мосолова – некая Пелагея Родионовна, также, полагаем, из Баташёвых (13). Упомянутый выше Антип Герасимович Постухов имел в родстве Демидовых и Баташёвых. Его сестра Анастасия Герасимовна стала женой Никиты Никитича Демидова, младшего сына основателя династии Демидовых Никиты Демидовича Антюфеева. Дочь Матрёна Антиповна вышла замуж за племянника Никиты Никитича Прокофия Акинфиевича, став ему первой женой (14). Внучка Антипа Постухова и его жены Агафьи (Пелагеи) Никифоровны – жена тульского 1-й гильдии купца Якова Петровича Баташёва (15).

Некоторые из названных родов в старообрядческом контексте уже упоминались, в частности, Лугинины (16). Представителей Лугининых и Баташёвых встречаем среди записных старообрядцев (17). Но в изложенной истории сочувствие старообрядчеству публично демонстрирует куда более широкий круг предпринимательской элиты Тулы. Не стоит ли за всем этим «тайный раскол»? С учётом тесной родственной связи перечисленных фамилий друг с другом, а также с Демидовыми (рода, очень близкого миру старообрядчества) это достаточно вероятно.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Государственный архив Тульской области (ГАТО). Ф.55. Оп.1. Д.4756. Л.1—2.

2. Там же. Д.5087. Л.1—1об.

3. Там же. Л.23об., 24об.

4. Там же. Л.25—25об.

5. Павленко Н.И. История металлургии в России XVIII века. М., 1962. С.128, 129.

6. Тула: Материалы для истории города XVI—XVIII столетий. М., 1884. С.151.

7. Там же. С.170.

8. ГАТО. Ф.55. Оп.2. Д.836. Л.4об.

9. Юхт А.И. Торговля с восточными странами и внутренний рынок России (20—60-е годы XVIII века). М., 1994. С.91; он же. Участие тульского купечества в русско-восточной торговле // Российское предпринимательство: история, традиции, памятники. М.; Тула, 1995. С.16.

10. Тула: Материалы для истории города. С.155. Павленко Н.И. Указ. соч. С.245.

11. ГАТО. Ф.55. Оп.2. Д.4604. Л.29.

12. Юркин И.Н. Надгробия Лугинина на Всехсвятском кладбище Тулы как источник по генеалогии рода // Тульский металл: четыре столетия история. М.; Тула, 1995. С.54.

13. Он же. Тульские металлозаводчики XVIII века (дополнения к словарю) // Промышленные династии тульского происхождения. Тула, 1993. С.75; он же. Демидовы в Туле. М.; Тула, 1998. С.222.

14. Он же. Демидовы в Туле. С.175.

15. РГАДА. Ф.615. Оп.1. Д.11859. Л.38об.

16. Юркин И.Н. «Буде же в укрывательстве» (старообрядец Алексей Иванович Карелин между Тулой, Стародубом и Польшей) // Деснинские древности. Вып.3. Брянск, 2004. С.290—294.

17. Он же. Демидовы в Туле. С.202—204.

А.А. БЕЗГОДОВ

СТАРООБРЯДЦЫ Г. БЕЛЁВА ТУЛЬСКОЙ ГУБЕРНИИ В XVII–XIX ВВ.

На протяжении всего XVIII в. г. Белёв играл заметную роль в старообрядчестве, особенно в среде беглопоповцев. Ещё в середине XVII в. жители Белёва были известны своим благочестием, в это время в городе насчитывалось 34 самостоятельных приходских церкви и почти столько же приписных (1). После реформ Никона большинство жителей Белёва не приняли Никоновых новшеств. В результате уже к началу XVIII в. количество синодальных церквей сократилось до 15 (2).

В целях борьбы со старообрядчеством ещё при патриархе Никоне было принято решение об увеличении количества епархий, планировалось открыть новую епископскую кафедру и в Белёве, однако она так и не была учреждена.

Много интересного материала по истории старообрядчества в Белёве нами обнаружено в работах белёвского краеведа, жившего на рубеже XIX и XX вв., протоиерея Михаила Фёдоровича Бурцева. В своих сочинениях он так объясняет причины, по которым большинство жителей Белёва оказались в оппозиции официальной церкви: «Не подлежит сомнению, что ,,раскол“ в г. Белёве образовался в самом начале его появления, и что пример Павла Коломенского, епископа соседней епархии, увлекал белёвцев на сторону ,,раскола“, ибо если боровцы (жители г. Боровска. – *А.Б.*) говорили: ,,где Аввакум, там и мы“, не поддаваясь никаким увещаниям, то и белёвские ,,раскольники“ не напрасно всегда особенно чтили Павла Коломенского, как ,,мученика за старую веру“. Коломна была на водном пути, по которому белёвцы ,,водили“ свои барки, струга и баржи в Москву: бывая по часту в Коломне, белёвцы могли чаще видать там Павла, чем Питирима, (своего епископа. – *А.Б.*) беседовать с ним о ,,вере“ и ,,старых книгах“» (3).

Безгодов Алексей Александрович — Музей истории и культуры старообрядчества, г. Москва

Хорошо известно, что в доме боярыни Морозовой была группа белёвских инокинь во главе со старицей Маланией (в иночестве Александра). В своё время из Белёвского монастыря в Москву уехали почти все иночествующие, став на сторону защитников древлеправославия. С усилением гонений и началом розыска в Москве белёвским инокиням пришлось сменить своё убежище и поселиться на подмосковных землях, также принадлежавших боярыне Морозовой.

Самым известным белёвским попом среди старообрядцев уже в 1660-х годах становится Стефан Иванов (есть предположение, что он был священником Вознесенской церкви г. Белёва) (4). Он из первых уехал в Стародубье, где жителями Белёва была основана и населена слобода Митьковка, названная так в честь сына Стефана Димитрия. Вот что об этом пишет старообрядческий историк Иван Алексеев: «прииде еще некий поп из Белёва, именем Стефан, такожде, якоже Козма, имея на себе крещение и поставление старое, муж великия ревности благочестия исполнь, взыскуя себе тихаго и безмолвнаго жития, всякаго покоя телеснаго и славы бегая. Тем (времени зовущу) службу по обычаю простых для собрания творяше, литургии же никакоже касаяся, и ниже прочих таин действоваше, новая же тако ненавидя, яко аще бы кто к нему от таковых крещен пришел, не второкрестя на общение не приимаше, новорукоположенцов за освященныя не вменяше, и детем о них впредь запрещаше. Исперва сей Стефан в Замишеве живяше, и потом в заселенную с сыном его Димитрием в слободу Митковку на жительство прейде» (5). Стефан Белёвский упоминается и в посланиях протопопа Аввакума.

Давний знакомец Стефана игумен Досифей, один из виднейших деятелей староверия, настоятель Куржецкого монастыря (ок. 1650—1662), а позже Беседного Никольского (около Тихвина, 1662—1668), поддерживал тесные контакты с Аввакумом и членами старообрядческой общины Москвы, в том числе с боярыней Морозовой, над которой совершил иноческий постриг. Досифей много странствовал с иноком Корнилием Выговским, жил в Поморье, после подавления выступления московских стрельцов в защиту старой веры в 1682 г. (известного как Хованщина) ему пришлось уехать из Москвы. Местом своего скрытного пребывания он избрал окрестности Белёва, где поселился в домах у старо-

верцев. В 1685 г. с ужесточением репрессий против старообрядцев и выходом закона «12 статей» (6) в центральной России стало небезопасно и Досифей переселяется на Дон. Досифей был духовным вдохновителем не только стрелецких выступлений в 1682 г., но и движения на Дону и Кубани в 1680-х, 1690-х годах. В это же время Стефан Белёвский со своими последователями и Козмой Московским переселяются из Стародубья в Польские пределы на Ветку, ставшую со временем одним из центров старообрядчества (7).

Убедившись в невозможности официального восстановления старого обряда в церкви, староверы стали уделять особое внимание организации духовных центров, которые служили бы не только убежищем и оплотом староверия, но и могли бы содействовать духовному покровительству старообрядцам в России.

Крупнейшим таким центром вне России становится Ветка. Именно на Ветке священноиноком Иоасафом в начале 1690-х годов впервые была построена церковь Покрова Пресвятой Богородицы, в которой был установлен ещё дораскольный иконостас, что сразу же выдвинуло её среди других старообрядческих центров на первенствующее положение. Однако церковь не освятили, так как для этого был необходим освящённый антиминс. Такой необходимый предмет привезли с собой именно белёвские матушки, до середины 1690-х годов скрывающиеся у московских староверов, и всё та же, уже ветхая, старица Малания (8). После этого «Феодосий освяти церковь, во имя Покрова Пресвятыя Богородицы (в 1695 г.) в ню же антиминс положен бяше оный, кой Мелания старица Белёвка привезла еще ко Иоасафу попу» (9). Можно предположить, что этот антиминс был вывезен из Белёва ещё в бытность там священника Стефана Иванова и всё это время хранился у ревнителей старины в Москве.

Таким образом, можно со всей ответственностью говорить об огромном вкладе жителей г. Белёва в дело становления ветковского духовного центра старообрядчества. После разделения старообрядцев на поповцев и беспоповцев, Ветка на последующие 100 лет становится центром всех старообрядцев-поповцев, именно на Ветке принимали беглых попов и затем рассылали их по приходам. Исключительное право приёма таких попов Ветка имела по причине нахождения здесь церкви с освящённым алтарём, что позволяло служить литургию и совершать над приходящими попами

миропомазание. В будущем часть мощей из антиминса с Ветки будет вывезена на Иргиз, а в конце XVIII в. и в Москву на Рогожскую слободу, которая станет центром поповского старообрядчества (10).

Близкое расположение Белёва к Ветке предопределило и конфессиональную принадлежность жителей, подавляющее большинство которых принадлежало к ветковскому согласию (11). Между Белёвом, Стародубьем и Веткою существовала тесная связь, жители Белёвского уезда активно вели с этими регионами торговые и другие дела, часто переезжая туда на жительство. На протяжении всего XVIII в. Белёв играл роль не только некоего убежища для скрывающихся старообрядцев, но и был своеобразным постоянным резервом духовных служителей. Сами ветковцы и стародубцы вплоть до конца XIX в. высоко ценили белёвских попов, Белёв был для них как бы центром, откуда расходились по разным, даже самым отдалённым местам не только священники, но и уставщики, начётчики, иноки и инокини и куда стремились многие желающие научиться старой вере и старой грамоте. Так, в 1802 г. в городе было более 1200 старообрядческих «келий», в которых жило по нескольку келейниц, а улицы Зосимовская и Моленная были сплошь заселены старообрядцами. Известный житель города и крупный благотворитель А.М. Бобков на своём обширном дворе содержал до 50 таких келий (12).

Кроме священника Стефана Иванова Белёвского, известно ещё несколько священников, ушедших на Ветку и в Стародубье, например, Иоанн Белёвский, Алексей Белёвский, Андрей Белёвский и др. Последние попытки приобрести священников из Белёва были предприняты уже во второй половине XIX в., тогда за один раз было увезено 3 священника, один из самого города, ещё двое из сёл Болотского и Мишенского (13). О Алексее Белёвском (Игнатьеве) известно, что он был попом в Богородице-Рождественской церкви г. Белёва, но за некоторые проступки определён под начало в Добрый монастырь, а позже в Тихонову пустынь, однако ещё до отправки в монастырь бежал из Белёва в стародубские старообрядческие слободы, где находился более 10 лет, потом возвратился в Белёв под другим именем и служил в городе в качестве старообрядческого священника, умер он в глубокой старости в начале XIX в. (14).

Судя по всему, отдельной старообрядческой церкви в Белёве

не было, несмотря на многочисленность старообрядцев, однако вполне вероятно, что было много домашних моленных, которые содержались местными купцами и горожанами. М.Ф. Бурцев в своей работе по истории единоверия в Белёве напоминает, что старообрядцы «самовольно, без дозволения начальства, устроили у себя новый молитвенный дом на видном месте, на большой Козельской улице» (15). К тому же были известны злоупотребления священников официального православия, которые за вознаграждение соглашались проводить богослужения по старому обряду (16), да и сами старообрядцы формально числились прихожанами официальных приходов.

Белёв находился в подчинении Крутицкого митрополита, однако весьма далёкое его пребывание приводило к почти полному отсутствию присмотра за местным духовенством и прихожанами. Надежды на более активную работу по вовлечению старообрядцев в лоно господствующей церкви возлагались на организацию местной епархии. Тульская епархия была открыта в 1799 г. с назначением Белёва вторым кафедральным городом. Уже при втором епископе Тульском Амвросии в 1806 г. явно обнаружилось стремление некоторых старообрядцев присоединиться к единоверию и устроить в городе единоверческую церковь. В 1806 г. старообрядцами ветковского согласия было подано прошение епископу Амвросию о разрешении старообрядцам построить в г. Белёве единоверческую церковь во имя Вознесения Господня (17). Однако устроена церковь была только в 1818 г., первоначально в частном доме, а в 1840 г. белёвский купец М.И. Федосеев на собственные средства произвёл переустройство здания и церковь приобрела колокольню, обретя классический вид.

Белёвскиет старообрядцы вполне лояльно относились к городским священникам официальной церкви, иногда обращаясь к ним с просьбами об исполнении треб, и даже официально числились прихожанами. Тем не менее они в XIX в. имели в городе как минимум 3 моленных дома. Из поповцев ещё упоминаются стародубцы, это, скорее всего, старообрядцы дьяконовского согласия, которые также довольно лояльно относились к официальному православию и во многих местах становились инициаторами организации единоверческих приходов (18). В результате уже к концу XIX в. практически все старообрядцы Белёва принадлежа-

ли к единоверию. В тоже время в городе были приверженцы белокриницкой иерархии и беглопоповцы (19). Последнее подтверждается тем, что ещё во второй половине XIX в. белёвских попов продолжали переводить в старообрядчество.

Были представлены в городе и староверы-беспоповцы поморского согласия, которые резко выделялись из среды других старообрядцев. М.Ф. Бурцев о них пишет: «в незначительном числе ,,раскольники записные“ всегда были в Белёве, и таковыми могли быть именно только поморцы, которые совсем не имели никакого общения с церковью и у которых в Белёве были свои молитвенные дома». «Все эти раскольники, даже до последней четверти текущего столетия не иначе относилась к православным священникам, как с самою глубокою ненавистью и презрением. ... Бывало, идёшь по улице, встречается поморец или боровец (20), сразу узнаешь в нём заклятого врага церкви по раздвоенной бороде и глазам, от ярости налившимся кровью, едва поравняешься с ним, как он плюнет пред тобою; едва минуешь его, как он плюнет тебе взад» (21).

Несмотря на былую многочисленность старообрядцев, к XX в. в городе остались практически только единоверцы, по крайней мере, активной деятельности белёвские старообрядцы к этому времени уже не вели. Как отмечает сам Бурцев: «осталась ещё в женщинах г. Белёва привязанность к двуперстию, но она уже совсем не имеет значения старообрядчества, а есть ни более ни менее как следствие привычки, унаследованной от матерей и более от бабок, и легко стало в последнее время поддаваться вразумлению и наставлению священников на исповеди и в школах» (22).

Историю единоверия в белёвском крае в рамках данного исследования я не затрагиваю. Изучение старообрядчества в Белёве необходимо продолжить, так как белёвское старообрядчество остаётся в целом неизвестной страницей для широкого круга исследователей.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Тульские епархиальные ведомости. 1868. №22. С.413—416.

2. Бурцев М.Ф. О единоверии и Единоверческой церкви в г. Белёве. Тула, 1902. С.5.

3. Там же. С.8.

4. Там же. С.18.

5. Алексеев И. История о бегствующем священстве. М.,1889.

6. Старообрядчество: светское и церковное законодательство XVII—XVIII вв. Арзамас, 2001. С.120—121.

7. Безгодов А.А. Священник Стефан Белёвский и его место в истории древлеправославия второй пол. 17 в. // Белёвские чтения. Вып.3. М., 2003. С.53—55.

8. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века. М., 1995. С.430—431.

9. Алексеев И. Указ. соч.

10. В настоящее время в Рогожской слободе размещается Митрополия Московская и всея Руси Русской Православной Старообрядческой Церкви, кафедральный храм которой преемственно от ветковского освящён в честь Покрова Пресвятой Богородицы.

11. К ветковскому согласию относили старообрядцев, придерживающихся правил приёма из синодальной церкви, выработанных на Ветке. В середине XIX в. в основном соединились с рогожанами, хотя отдельные общины продолжали существовать и позже. Преемниками ветковцев себя считают представители и РДЦ, и РПСЦ.

12. Бурцев М.Ф. Указ. соч. С.8.

13. Там же. С.9—10.

14. Там же. С.15.

15. Центральная улица в Белёве (ныне ул. Карла Маркса).

16. Дела Коломенской Консистории за 1796 г., №172; Дело Тульской Духовной Консистории 1816 г., №122.

17. Бурцев М.Ф. Указ. соч. С.17—18; По поводу наименования единоверческой церкви во имя Вознесения Господня М.Ф. Бурцев высказал предположение, что старообрядцы так её назвали «едвали не из желания таким образом восстановить существовавшую в 17 столетии в г. Белёве Вознесенскую церковь, а потом упразднённую; быть может, в этой именно древней церкви обнаружилось в своё время первое движение старообрядцев, и из неё бежал сначала в Стародубье, а потом на Ветку известный, вышеупомянутый, поп Стефан, и потому естественно среди Ветковцев хранилась память о древней упразднённой Вознесенской церкви».

18. Безгодов А.А., Писаревский А.Ю. Путеводитель по древлеправославным (старообрядческим) согласиям: Справочник. М., 2004.

19. Боровцы – в данном случае, наверное, имеются в виду староверы-федосеевцы, имевшие в это время тайный монастырь в Боровске.

21. Бурцев М.Ф. Указ. соч. С.10—12.

22. Там же. С.14.

М.В. СЁМИНА

СТАРООБРЯДЧЕСТВО В КОНТЕКСТЕ РЯЗАНСКОГО КРАЯ

Старообрядческая община белокриницкого согласия была официально зарегистрирована в Рязани в 1910 г. Тогда же на деньги рязанских филантропов купцов Масленниковых (1) строится первая в Рязани старообрядческая церковь, получившая название в честь богородичной иконы «Всех скорбящих радость». Скорбященский храм стал одним из последних закрытых во время антирелигиозной кампании в 1930-х годах и одним из первых открытых в городе сразу после Великой Отечественной войны. В с. Селезнёво Спас-Клепиковского района Рязанской области также находится действующий приход РПСЦ. По состоянию на 1 января 2007 г. на территории Рязанской области зарегистрировано и действует 3 местных организации старообрядцев (2).

В первой четверти XIX в. пятёрку рязанских уездов с наибольшим количеством старообрядческого населения формировали Егорьевский, Рязанский, Пронский, Зарайский, Спасский. В настоящее время Егорьевский и Зарайский уезды являются районными административными единицами Московской области.

По состоянию на 1826 г. по количеству «раскольников» (под «раскольническую» категорию подпадали и различные сектантские направления) Рязанская губерния занимала 34 место из 61 губернии России. В последующие годы количество приверженцев старой веры увеличивается (3). Сопоставив статистику за период с 1856 по 1903 гг., узнаём: «раскол возрастает в Рязанской губернии прогрессивно: с 6608 человек в 1856 г. ... до 17020 в 1903 г.» (4).

В августе 1886 г. архиепископ Рязанский и Зарайский Феоктист инспектировал некоторые уезды Рязанской епархии. В частности, в ходе проверки было зафиксировано старообрядцев 6 муж-

Сёмина Майя Владимировна — аспирант Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

чин и 6 женщин в с. Морозовы Борки Сапожковского уезда (5) и 26 мужчин и 33 женщины в с. Кривель того же уезда (6). По замечанию архиепископа, в с. Исады Спасского уезда «проживает немало раскольников» (7). Как свидетельствует местная хроника, в течение длительного времени в Исадах находилась резиденция старообрядческого епископа, в епархию которого входила Нижегородская губерния (8).

С 1896 г. изучением раскола и сектантства в Рязанской губернии начинает заниматься православное Братство святого Василия Рязанского. По результатам всероссийской переписи в 1897 г., общее число старообрядцев, в том числе уклонившихся от переписи, 17107 душ, что составляет менее 1% от количества православных «никонианцев» (9).

Миграция шла в Рязанскую губернию, главным образом, из соседних губерний. Так, лидирующий Егорьевский уезд, граничивший с Московской губернией, принимал староверов из Гуслицкого погоста. Через с. Исады Спасского уезда Рязанской губернии проходил основной поток староверов в другой очаг старообрядчества — Керженец Нижегородской губернии. Примечательно, что в Нижегородской губернии расположено село с идентичным названием – Исады, близ которого «издавна, в глухих тамошних лесах, скрывались старообрядческие скиты». В свою очередь, преследуемые властями рязанские староверы перекочёвывали в сопредельные нижегородские земли и селились в нижегородских Исадах (10).

В с. Пощупово Рыбновского района Рязанской области при Свято-Иоаннобогословском монастыре находится культовая земляная пещера (11). Время её возникновения неизвестно. Некоторые историки полагают, что подземелье появилось в XVII в., в период церковного раскола. Подтвердить или опровергнуть данную версию смогут археологические раскопки, однако мы полагаем, что насельники монастыря не могли выкопать подземелье с изначальной протяжённостью в 500 м специально для раскольников. Скорее всего, пещера древнего происхождение, и использование её под земляную тюрьму – лишь частный случай. Очень может быть, что земляная пещера заняла место языческого святилища, а первые христиане-поселенцы использовали её под укрытие. Впоследствии к основным функциям этого древнего подземного сооружения присовокупилась ещё одна – пенитенциарная, которая стала приори-

тетной во второй половине XVII в., когда пещера превратились в официальное место заточения ссыльных «раскольников». Этим периодом датируются немногочисленные документы, связанные с монастырской земляной тюрьмой. Надо полагать, что активное использование пещеры возобновилось именно в XVII столетии, в период церковного раскола. Самое ранее упоминание о Богословском монастыре как о месте содержания сторонников Аввакума встречаем в связи с «делом о раскольниках» из Сапожковского уезда Рязанской губернии. Найденное нами свидетельство позволяет заполнить верхнюю хронологическую лакуну в скудных данных о монастырской пещере. «В XVII ст. встречается указание на существование в с. Сысоях раскольников, – сообщает рязанский дореволюционный историк, священник И. Добролюбов. – В записи кн. челобитным замечено: „186 года [1678] февраля 22 писал к великому господину Митрополиту Рязанскому и Муромскому Иосифу из Тамбова воевода Василий Желябужский, а в отписке его написано: прислана де Великого Государя грамота, а по той грамоте велено – церковного раскольника села Сысой Панку Июдина отослать в Переяславль“, которой и препровожден был на жительство в Богословский монастырь». Очередное свидетельство о земляной монастырской пещере встречаем годом позже, когда велено было «вкинуть в особую тюрьму» крестьянина с. Свистова Рязанского уезда Гаврилку Нефедова и чернеца Михаила Микулина (12). В 1685 г. в Богословский монастырь из Ростова прислали ссыльного чернеца Сергия, сотоварища суздальского священника Никиты Добрынина (13). В 1691 г. рязанская богословская земляная пещера стала местом заточения для десятерых последователей опального протопопа Аввакума. Из приказа Рязанского митрополита Авраамия архимандриту Богословского монастыря Антонию узнаём, что «присланных по указу государеву 10 человек раскольников велено держать в земляной тюрьме, а кормить хлебом из монастырей поочередно». На этом хронология прерывается.

Помимо монастырской тюрьмы, в самой столице, Переславле Рязанском, также находилась земляная тюрьма, построенная специально для «раскольщиков», которая применялась как место предварительного заключения (14). Видимо, именно в этой тюрьме сидел один из ближайших сподвижников Аввакума, юродивый Фёдор. В 1666 г., когда Аввакум содержался в Боровском Пафну-

тьевом монастыре, к нему пришёл Фёдор и рассказал, что «был-де на Резани у архиепископа Лариона (15), скован сидел, и зело-де жестоко мучили. Реткой день плетьми не бивше пройдет... и уже изнемог... В нощи з горестию великою молихся Христу, да же бы избавил от них... А се-де чепь вдруг грянула с меня, и двери-де отворились... К воротам пришел, ано и ворота отворены! Я-де и управился путем. К свету-де уж далеконько дорогою бреду, а се двое на лошадях погонею за мною бегут. Я-де-таки подле стороны дороги бреду: они-де и пробежали меня. А се-де розсветало. Едут против меня назад... Да и опять-де проехали, не видали меня. Я-де помаленку и к Москве прибрел» (16).

Близость Рязани к Москве обеспечивала быструю и скрытную транспортировку узников до места заточения. Нахождение духовных лидеров старообрядчества в ссылке в рязанских узилищах способствовало росту сочувствующих древлеправославию как среди местных мирян, так и священнослужителей «никонианцев». Подтверждением тому служит приведённый нами рассказ юродивого Фёдора о его чудесном освобождении. Очевидно, что кто-то из стражников, имеющих доступ к узникам, подготовил побег Фёдора: снял цепи, открыл двери и ворота. Несомненно, что это не единственный случай сочувствия и пособничества хранителям апостольской веры.

В данной работе мы предприняли одну из первых попыток систематизации и введения в научный оборот материалов местной периодики о старообрядческом движении в контексте Рязанского края, который, по нашему мнению, следует рассматривать как один из малоизученных центров старообрядчества, у истоков которого стоял муромский протопоп Логин (17).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Кусова И.Г. Рязанская община старообрядцев и предприниматели Масленниковы // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 1998. С.142—143.

2. Данные Отдела регистрации общественных, религиозных объединений и некоммерческих организаций Управления Федеральной регистрационной службы по Рязанской области.

3. Проходцов И.И. Состояние раскола и сектантства в Рязанской

губернии // Календарь Рязанской губернии на 1905 г. Рязань, 1905. С.372—373.

4. Там же. С.378.

5. Обозрение Рязанской епархии высокопреосвященнейшим Феоктистом, архиепископом Рязанским и Зарайским, с 18 по 25 августа включительно 1886 г. // Прибавления к Рязанским епархиальным ведомостям. 1886. №23. С.523.

6. Там же. С.525.

7. Там же. С.533.

8. Фёдоров А.Ф. Материалы к истории с. Исад Спасского уезда Рязанской губернии // Труды Спасского отделения Общества исследователей Рязанского края. Спасск, 1927. Вып.I. С.5.

9. Количество раскольников и сектантов в Рязанской епархии // Рязанские епархиальные ведомости. 1902. №3. С.102.

10. Фёдоров А.Ф. Указ. соч.

11. Монастырской земляной пещере посвящена отдельная работа. См.: Сёмина М.В. Рязанские земляные пещеры (в печати).

12. Воздвиженский Т.Я. Историческое обозрение Рязанской иерархии. М., 1820. С.167—168.

13. Там же. С.185.

14. Местногеографические древности в Рязанской губернии // Прибавление к Рязанским епархиальным ведомостям. 1873. №15. С.321.

15. Иларион, архиепископ Рязанский и Муромский. Назначен на рязанскую кафедру в 1657 г. В сане митрополита – с 1669 г.

16. Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С.57—58.

17. Муром входил в состав Рязанской епархии до 1764 г.

Д.Г. ДАВИДЕНКО

РОЛЬ СТАРООБРЯДЧЕСТВА В СОХРАНЕНИИ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО И ХУДОЖЕСТВЕННОГО НАСЛЕДИЯ НИЖЕГОРОДСКОГО РЕГИОНА

Особые юридические условия, в которых вынуждены были существовать старообрядцы в XVII–XIX вв., специфика их быта и обрядности обусловили своеобразие их отношения к памятникам древности, не свойственное синодальной Церкви. В настоящей заметке старообрядчество рассматривается в целом, без специального разделения на толки и согласия, хотя, в некоторых случаях, делаются специальные оговорки.

В нижегородское Заволжье старообрядцы бежали со второй половины XVII в. от преследований властей. В течение XVII–XX вв. этот регион был одним из наиболее авторитетных в старообрядческой среде. Согласно переписи 1897 г., в Нижегородской губернии православных насчитывалось 1449387 чел. (91,46%), старообрядцев – 88637 (5,59%) (1). Старообрядцы забирали с собой и бережно хранили иконы, книги и другие памятники древности, созданные до середины XVII в. В результате в XIX в., когда активно (в том числе и по команде сверху) развивалось единоверие, немало ценных и древних предметов поступало от них в единоверческие храмы (2). Роль старообрядцев в сохранении памятников древнерусской церковной культуры (главным образом иконописи и книжности) была отмечена ещё в середине XIX в., во время активных гонений на них. В этом плане интересна заметка П.И. Мельникова о Нижегородской губернии, опубликованная в 1851 г.: «...особенно гибельно было для монастырских библиотек распространение раскола в царствование Петра I, когда суеверы (старообрядцы. – *Д.Д.*) за хорошие деньги скупали по монас-

Давиденко Дмитрий Григорьевич – к.и.н., Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский кремль»

тырям книги, освящённые древностью... И, впрочем, может быть раскольникам и их слепой бессознательной любви к памятникам старинной письменности мы обязаны их сохранением. Они спасли много старины, они сохранили в своих укромных углах много старинных книг и других памятников... Если бы не раскольники, то в нынешнее время, когда все ухватились за старину, быть может, нам бы не по чему было изучать её. Не потому ли у нас не сохранилось почти ничего из гражданской допетровской литературы, что раскольники, по своему образу воззрения, пренебрегали этими книгами, и, может быть, даже истребляли их, если они попадались им под руку». На основании этого наблюдения можно отметить 3 существенных момента, касающихся отношения старообрядцев к памятникам древности: бережное отношение к ним; избирательность при отборе; желание (в отличие от музейщиков или просвещённых коллекционеров) скрыть сохранённые древности от посторонних глаз. Последнее было связано с попытками конфискации у старообрядцев памятников древности.

В исследовании и конфискации старообрядческих вещей активное участие принимал П.И. Мельников (3). В 1853 г. он был командирован в Нижний Новгород для сбора сведений «о положении раскола», причём информацией о нижегородских старообрядцах он располагал и ранее. В ходе командировки в губернию Мельников составил обстоятельный исследовательский отчёт, в котором были охарактеризованы многие аспекты жизни старообрядцев (4).

Часть документов, характеризующих деятельность Мельникова, сохранилась в РГИА и изучена Н.В. Пивоваровой. В свете нашей темы представляет интерес история о нижегородском купце-старообрядце А.С. Головастикове, торговавшем иконами и иными старообрядческими предметами. Используя связи с полицией, он фактически легализовал в Нижнем Новгороде торговлю вещами, почитаемыми старообрядцами разных согласий. В его торговых точках были как законно приобретённые, так и ворованные предметы. Его авторитет был весьма велик: в 1853 г. во время закрытия скитов старообрядцы доверяли ему вещи, скрываемые от правительства. В том же 1853 г. он сам скрывался; Мельникову удалось кон-

фисковать ряд его вещей. Было найдено около 1000 икон разной величины, а также иные предметы. Некоторые иконы имели поддельные надписи. Мельников передал изъятые вещи начальнику Нижегородской губернии, который отослал их на рассмотрение в консисторию. В 1855 г. нижегородский губернатор передал вещи, конфискованные у А.С. Головастикова, в МВД, оттуда часть вещей поступила в Синод. Из Синода некоторые вещи вернулись в Нижегородскую епархию, другие были уничтожены. Третья часть вещей, очевидно, сохранялась в МВД, откуда была передана в музей Императорской Академии художеств. Ряд вещей А.С. Головастикова ныне идентифицируются благодаря сличению номеров по описи Мельникова, конфисковавшего эти вещи, и сохранившихся номеров на тыльной стороне.

Некоторые рукописи, конфискованные у старообрядцев, Мельников оставил у себя. В Нижегородской областной библиотеке, в собрании Мельникова, сохранилась рукопись, составленная одной настоятельницей старообрядческого скита (5).

О конфискации Мельниковым икон, почитаемых чудотворными, в середине XIX в. писал С.И. Архангелов. Им же приведены памятники старообрядческого фольклора, где оплакивается процесс конфискации чудотворных древних вещей, или, напротив, говорится о чудесных возвращениях или подменах икон, на которые покушался Мельников (6). Старообрядцы, в свою очередь, подавали протесты и ходатайства о возвращении отобранных икон и книг. Синодальным указом от 1856 г. было предписано оставлять старообрядцам найденные у них иконы (за исключением икон-портретов, на которых были изображены старообрядческие лидеры), «книги, изданные в России с дозволения Правительства, когда бы они не были изданы, если только в них нет приписок, направленной против веры и церкви Православной». «Рукописи и тетради, священные облачения, кадила, лампады, большие подсвечники, купели и подобные им вещи должны быть отбираемы из частных домов все без исключения». Книги, богослужебные принадлежности старообрядческих молелен и часовен, существующих без дозволения правительства, «должны быть отбираемы в том самом виде, в каком они найдены, так как вещи эти не

составляют ничьей частной собственности». Местная консистория, согласно этому указу, выносит определения о доставленных в неё изъятых предметах. Далее они возвращались владельцу, если были изъяты у частного лица, или шли в единоверческие храмы, если изъяты в несанкционированно действовавшей молельне, либо подлежали уничтожению (7). Таким образом, у приверженцев негосударственного вероисповедания явно не было стимула открыто исследовать древности, а также выставлять на показ. Разумеется, сбор предметов древности проходил частным образом или в рамках территориально и конфессионально замкнутой общины, зачастую скрытно. Старообрядцы разъезжали по различным уголкам и скупали рукописи, иконы, перепродавали их (8). По сведениям Мельникова, в 1853 г. на Нижегородской ярмарке было 5300 томов, назначенных для старообрядцев, а средняя цена составляла 5 руб. за том (9). Вероятно, Нижний Новгород был самым бойким местом торговли старообрядческими предметами. На Нижегородской ярмарке промышлял известный книжный собиратель С.Т. Большаков, сформировавший коллекцию рукописей, ныне хранящуюся в ОР РГБ (10).

Роль старообрядцев в сохранении памятников древности сводилась не только к сбережению материальных предметов, но и к сохранению традиций. Книгооформительские традиции и иконописные каноны допетровской Руси были сохранены старообрядческими художниками в XVIII–XIX вв. Рукописная традиция существовала в старообрядчестве в течение всего XX в., однако профессиональные переписчики умерли до Великой Отечественной войны (11). Имеются некоторые сведения о количестве икон в старообрядческих молельнях. Согласно описи 10 молелен, составленной в 1848 г., в них было 1437 икон (12). К сожалению, неясно, какой процент молелен, имеющихся в губернии, был описан, сколь равномерно были распределены иконы по молельням и какая часть икон, сконцентрированная у старообрядцев, сохранялась в молельнях, а какая – в других местах (например, в частных домах).

Авторы XIX в. (главным образом, миссионеры), сохранили некоторые сведения о старообрядческих молельных поме-

щениях и способах хранения в них утвари. Так, С.И. Архангелов, характеризуя быт беспоповцев, пишет: «Избы делились обыкновенно на две половины, или большие комнаты, в одной была молельня, в другой – жилая светлица. В молельне кругом избы вдоль бревенчатых стен висели старинные образа, большие и малые, все писанные на дереве. В переднем углу в иконостасе помещались и стояли образа Преображения Господня, Печерской Богородицы, Воскресения Господня, Казанской Богородицы, Николая чудотворца в окладах серебряных или медных с венцами. Перед некоторыми иконами висели лампады, перед другими ставились обыкновенно во время службы восковые жёлтые свечи. Перед образами в переднем углу стоял аналой, и на нём полагалось Евангелие, обыкновенно в медной оправе. Вдоль стен стояли лавки, на которых разбросаны были рукописные тетрадки и книги различного формата в деревянных и кожаных переплётах. Между книгами здесь можно было встретить Сборник, Служебник, Канунник, книгу „Ефрем“, Псалтыри учебные, Часословы, Буквари печатные и др., между рукописями – Канунник, Книгу Кирилла Иерусалимского, Апокалипсис, Маргарит» (13). Архангелов не оговаривает, к какому именно времени относятся им описанные факты. Учитывая традиционность в бытовой культуре и обрядности староверов, можно предположить, что похожее имело место в течение XVII–XIX вв. Он же оставил и описание старообрядческих скитов, в том числе скитских молитвенных зданий: «Внутреннее устройство этих часовен поражает богатством и редкостью своих сокровищ. Множество икон стоят в иконостасах и по полкам вокруг стен. В середине большого в несколько ярусов иконостаса, на возвышенной солее находятся царские двери с более или менее значительной резьбой; по сторонам их размещены древние иконы в серебряных ризах, с подвешанными скрепами парчовыми или бархатными, расшитыми золотом, украшенными жемчугом и серебряными дробницами (металлическими бляхами с священными изображениями). Перед этими иконами горят пудовые свечи, вставленные в огромные металлические подсвечники. Древний Деисус с ликами апостолов, пророков и праотцев возвышается на тябле старинной искусной резьбы. С потолка спус-

кается несколько паникадил с различными украшениями – с прорезными золочёными яблоками, с серебряными перьями, с ремнями и витыми усами» (14). Архангелов подтверждает правоту Мельникова, отмечавшего чистоту в домашнем быту старообрядцев, которая, несомненно, способствовала лучшей сохранности древних предметов. «Их жилища также привлекают внимание своей замечательной чистотой и опрятностью; внутри всегда выметено и вымыто; стены, выкрашенные по большей части белой краской, увешаны священными изображениями – преимущественно, картинами Страшного суда, мытарств Феодоры, изображениями расколоучителей и т.п. В переднем углу стоят старинные образа в стеклянном киоте, завешанные жёлтой или другой занавесью. Стёкла светлые, чистые и непременно полузакрытые белыми или чёрными занавесками» (15).

Со второй половины XIX в. старообрядческая элита занимает всё более видное место в экономической жизни страны. Возникают преуспевающие, дорогие и ценные в художественном отношении частные коллекции старообрядцев. Из нижегородских коллекционеров-старообрядцев, специализировавшихся, главным образом, на иконах, в первую очередь следует назвать Д.В. Сироткина, Н.А. Бугрова, Г.М. Прянишникова, державшего свою коллекцию в Городце. Эти собрания были национализированы в первой половине 1920-х годов и оприходованы в Государственном музейном фонде (16). Нельзя не отметить богатое книжное собрание Никифоровых, сохранявшееся в Горбатове. С 1905 г., после принятия указа о веротерпимости, активно разворачивается старообрядческое храмостроительство. Церковные здания сооружаются в древнерусском стиле, богато украшаются старинными иконами, ранее сохранявшимися тайно.

Последовавшая в ходе Октябрьской революции 1917 г. национализация имущества коснулась не только частной собственности, но и храмовой, в том числе и имущества старообрядческих церквей. Значительная часть храмов была закрыта, и иконы попали в музейный фонд. В Сводном каталоге памятников древнерусского искусства нижегородского происхождения, составленном П.П. Балакиным, названы вещи, посту-

пившие из закрытых в 1920-е годы старообрядческих церквей и скитов (17). Сведениями о массовой конфискации книг у старообрядцев в первые годы Советской власти мы не располагаем. Возможно, в отличие от икон, хранившихся в церквах, они находились в домах и были тщательно спрятаны. Кроме того, Советскую власть более всего интересовало то, что имело большую рыночную стоимость. Иконы, возможно, её имели, а книги – нет.

Ни царские конфискации, ни национализация церковного имущества, последовавшая в первые годы Советской власти, не смогли отвратить старообрядцев от сбережения накопленных памятников. Более того, в отличие от синодальной Церкви, где в 1920–1930-е годы существенно сократились традиции книгописания, иконописания и сбора памятников церковной древности, у старообрядцев они сохранялись, разумеется, как и прежде, тайно. Об этом свидетельствуют результаты археографических экспедиций, предпринимавшихся с 1950-х годов. Некоторые экспедиции были организованы в Горьковскую (Нижегородскую) область, в районы «с богатым старообрядческим прошлым». Так, в ходе экспедиции в июле 1956 г., организованной ОР ГБЛ (РГБ), было приобретено 55 книг и рукописей XV–XIX вв. (18). В 1957 г. в Горьковскую область была снаряжена археографическая экспедиция сектора Древнерусской литературы ИРЛИ. Собрано было более 80 рукописных книг XVI–XX вв., главным образом, от старообрядцев. Авторы отчёта об экспедиции не скрывали, что «основные трудности нашей работы заключались в том, что рукописные книги их владельцы не всегда соглашались отдать, а порой и вовсе отказывались что-либо показывать» (19). Таким образом, старообрядцы, дожившие до 1950-х годов, сохраняли традиционную бдительность по отношению к исследователям из центра. В то же время, в отчётах об археографических экспедициях отмечалось, что некоторые рукописи сохраняются как личная собственность частных лиц и гибнут от пожара или запустения дома в связи со смертью владельца (20). Недоверие местного населения к археографам отмечал В.П. Бударагин, предпринявший экспедицию в Горьковскую область в 1980 г. (23). В результате экспедиции в места компактного

проживания старообрядцев в 1985–1986 гг., выяснилось, что случаются кражы предметов старины, несмотря на бережное к ним отношение старообрядцев. Стало известно и о том, что местные старообрядцы поддерживают связи с представителями религиозных центров в Москве и Новозыбкове. Последние также предпринимают регулярные поездки в нижегородскую глубинку для сбора икон и книг в обмен на новые (22). Известно, что М.И. Чуванов, живший в Москве и возглавлявший до конца 1980-х годов одну из влиятельных московских старообрядческих общин, был одним из наиболее преуспевающих в СССР книжных коллекционеров. Он пожертвовал некоторые книги в РГБ (ГБЛ). Нам же важно заметить, что стремление к концентрации предметов древности имело место в старообрядчестве и в XX в.

В настоящее время в области имеется сравнительно небольшое количество старообрядческих храмов, украшенных, однако, древними и ценными иконами. Коллекционирование в частном порядке старообрядцами не афишируется. Старовер в регионе занимаются историко-краеведческой и издательской деятельностью. В Нижнем Новгороде выходит газета «Старообрядец» всех согласий, распространяющаяся далеко за его пределами. Объектами почитания, поклонения и охраны у старообрядцев являлись и до сих пор являются места старых скитов и могилы подвижников старообрядчества (23). В области издаются специальные нормативные акты, ставящие целью специальную охрану исторических мест, связанных со старообрядчеством. Так, 17 октября 1995 г. Законодательным собранием Нижегородской области было принято постановление «Об объявлении памятных мест, связанных с историей старообрядчества, мест паломничества и поклонения старообрядческим святыням, расположенным в Семёновском районе, достопримечательными местами Нижегородской области и памятниками истории областного значения» (24).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Кузнецов Е.В. Этническая история Нижегородского Поволжья // Ислам: Вопросы истории, культуры, философии. Вып.I. Н.Новго-

род, 1995. С.99, 102; Сарычев В.В. Конфессиональный аспект региональной культуры (Нижегородский опыт) // Общее и особенное в региональной культуре Нижегородского края. Ч.I. Н.Новгород, 1997. С.103.

2. Макарий (Миролюбов), архим. История Нижегородской иерархии. Н.Новгород, 1999. С.487–489.

3. Пивоварова Н.В. Из истории коллекционирования памятников русского старообрядчества // Искусство Христианского мира. Вып.5. М., 2001. С.298.

4. Отчёт о современном состоянии раскола [1854 г.] // Действия Нижегородской губернской учёной архивной комиссии. Т.IX: Сборник в память П.И. Мельникова (Андрея Печерского). Н.Новгород, 1910. С.190. (Далее – Мельников. Отчёт).

5. Привалова Н.И. Древнерусские рукописи и старопечатные книги областной библиотеки, областного краеведческого и художественного музеев в г. Горьком // ТОДРЛ. Т.12. М.; Л., 1956. С.494–498.

6. Архангелов С.И. Среди раскольников и сектантов Поволжья. СПб., 1899. С.113–117, 120–121.

7. Кудринский Ф.А. О мерах, предпринятых в 50-х–60-х гг. настоящего столетия для ослабления раскола в Нижегородской епархии. Н.Новгород, 1896. С.43–46.

8. Мельников. Отчёт. С.317–319. Там же приведён список коллекционеров-торговцев.

9. Там же. С.322.

10. Кобяк Н.А. Описание рукописей Нижегородской книжной коллекции библиотеки Московского университета // Рукописи, редкие издания, архивы. М., 1997. С.272.

11. Белякова М.М., Новикова Л.Н. Археографическая экспедиция к старообрядцам-федосеевцам в Тонкинский район Нижегородской области // Вестник РГНФ. 1998. №1; Галицкая Е.В., Пудалов Б.М. Археографическая экспедиция в Уренский и Тонкинский районы Нижегородской области // ТОДРЛ. Т.43. Л., 1990. С.402.

12. Мельников. Отчёт. С.118–119.

13. Архангелов С.И. Указ. соч. С.24–25.

14. Там же. С.86.

15. Там же. С.125.

16. Балакин П.П. Древнерусское искусство Нижнего Новгорода. Н.Новгород, 1999. С.69–73 и др.

17. Там же. С.74, 76, 80; Нижегородский государственный художественный музей. Древнерусское искусство / Сост. П.П. Балакин. Н.Новгород, 2001. №63–65. С.50–52.

18. Щапов Я.Н. Археографическая экспедиция в Горьковскую об-

ласть // ТОДРЛ. Т.XIV. М.; Л., 1958. С.613–619. В заметке содержится перечень книг, но не оговорено, какие поступили от владельцев-старообрядцев. См. также: Кудрявцев И.М., Шлихтер Б.А., Щапов Я.Н. Археографические экспедиции ОР ГБЛ в 1953–1956 гг. // Археографический ежегодник за 1957 г. М., 1958. С.273–276 и др.

19. Бегунов Ю.К., Панченко А.М. Археографическая экспедиция сектора древнерусской литературы в Горьковскую область // ТОДРЛ. Т.15. М.; Л., 1958. С.390. Владельцы, у которых приобреталась та или иная рукопись, происходили из сельской местности.

20. Кудрявцев И.М., Шлихтер Б.А., Щапов Я.Н. Указ. соч. С.275.

21. Бударагин В.П. Экспедиции в Горьковскую область // ТОДРЛ. Т.37. Л., 1983. С.359–361. Результаты его поиска, как видно из описания привезённых им рукописей, были значительно скромнее, чем у археографов 1950-х годов. Однако исследователь говорил о том, что «находки здесь, безусловно, ещё возможны». См. также: Грицевская И.М., Русинов В.Н., Черторицкая Т.В. Археографическая экспедиция Горьковского Государственного университета им. Н.И. Лобачевского // Там же. С.362–364. По сведениям Н.А. Кобяк, большинство рукописей Нижегородской территориальной коллекции научной библиотеки МГУ поступило в ходе археографических экспедиций в регион в 1960–1970-е годы. В середине 1990-х годов коллекция насчитывала 94 рукописи (Кобяк Н.А. Указ. соч. С.272).

22. Галицкая Е.В., Пудалов Б.М. Указ. соч. С.401.

23. Бахарева Н.Н., Белякова М.М. Изучение и государственная охрана мест, связанных с историей старообрядчества // Мир старообрядчества. Вып.4. М., 1998. С.133, 135.

24. Там же. С.137.

Г.П. МУРАВЬЁВА

АРЕСТ ИНОКА ГЕРМАНА И ПИСЬМО СЕМЁНОВСКОГО ИСПРАВНИКА П.И. МЕЛЬНИКОВУ

Рассматриваемые в статье события относятся к 1855 г. и связаны с усилиями властей пресечь деятельность архиепископа Владимирского Антония (Андрея Ларионовича Шутова). 15 июня в с. Иванове Шуйского уезда Владимирской губернии были схвачены два «раскольнических» инока: инок Конон, крестьянин д. Жары Нерехтского уезда Костромской губернии Козьма Андреев, и инок Павел, крестьянин с. Середы-Упина Пётр Яковлев (1). Выяснилось, что Козьма Андреев был пострижен в Комаровском скиту настоятелем Ефремом (ивановским крестьянином Ефимом Ивановым Головиным), там же проживал брат Ефрема инок Иона; Ефрем и Иона рукоположены архиепископом Антонием (2).

Для наблюдения за ходом следствия, которое вёл чиновник особых поручений при владимирском губернаторе Новокщенов, и общего руководства Министерство внутренних дел посылает в с. Иваново чиновника особых поручений при министре П.И. Мельникова. Цель поисков – поимка Антония, Ефрема, Ионы и связанных с ними лиц, изобличённых в «противоправных сектаторских действиях», а также сбор сведений о связях подследственных с «заграничными коноводами» (3).

Желая получить сведения об интересующих их лицах и об отношении скитских к Белокриницкой иерархии, чиновники допрашивают старообрядцев, содержащихся в Нижегородском и в Семёновском тюремных замках, беседуют с бывшими насельницами разорённых Мельниковым в 1853 г. скитов, производят внезапные обыски и аресты. Они получают некоторую

Муравьёва Галина Павловна — к.физ.-мат.н., Ивановский государственный университет

дополнительную информацию о Ефреме и Ионе, появляются и новые имена, но в ход следствия существенных изменений новые данные не вносят. Поэтому 14 октября Мельников предписывает Новокщенову самостоятельно закончить дело, а по окончании отправить Мельникову копию для представления министру внутренних дел.

31 октября 1855 г. по требованию Новокщенова в с. Иваново был препровождён из Нерехтского тюремного замка под строгим караулом и в оковах крестьянин с. Широкова Герасим Исаков (инок Герман), чьё имя всплыло при допросе в Семёнове Афанасия Васильева Соловьёва. Герман подробно рассказал о своей жизни в лесу; из показаний его и Афанасия видно также, что старообрядцы, принадлежавшие к разным согласиям, помогали друг другу: предоставляли кров и пищу, а иногда и совершали совместные моления. Кроме того, их показания дают некоторое представление о разбросе мнений обитателей скитов и келий относительно «австрийского священства»: тут и сомнения в его правильности, и полное отрицание, и безусловное приятие – как в случае Конона и Ефрема. Ниже приводятся сведения, полученные в результате допросов Афанасия Соловьёва и инока Германа.

28 сентября 1855 г. содержащийся в Семёновском тюремном замке беглый крестьянин, «раскольник» с. Середы-Упина Афанасий Васильев Соловьёв 35 лет, грамотный, показал, что он крещён и венчан в православной церкви, дети его крещены в православии, что он 1 год был сотским. Крестьянин его же села Артемий Сергеев уговорил Афанасия стать «раскольником», и он лет 16 тому назад ходил в Городец, принял исправу от о. Иоанна в часовне, но в иноки не пошёл, остался дома. Года 4 назад Афанасий познакомился с иноком Иоасафом – крестьянином с. Дудкина вёрст за 10 от Середы – той же губернии и уезда. Иноки останавливались у брата Артемия Сергеева Семёна Сергеева, отданного ныне в ратники. В горнице Семёна Сергеева Афанасий исповедовался у Конона – в конце Великого поста. Пётр Яковлев (инок Павел) жил от Афанасия через 3 дома, приглашал Афанасия бежать с ним, но тот отказался.

«От инока Агапия, т.е. Артемия Сергеева, я слышал, что Ефрем, крестьянинн с. Иванова Владимирской губ. Ефим Ива-

нов, принял австрийство и теперь всех путает и смущает. Сам Агапий принял или нет австрийство – не знаю, а об австрийстве я ещё слышал от Германа, с которым вместе жил в одной келье. Герман – крестьянин одной со мною губернии и уезда с. Широкова, его по беличеству звали Герасим Исаков. Он, Герман, австрийство не принимает и говорит, что легче перейти в православие, чем в австрийство».

Зимой около Крещения у Афанасия умер девятилетний сын Фёдор.

«Конон и Агапий в нынешнем Великом посту уговаривали меня идти в кельи Семёновского уезда, по их уговору и от грусти от смерти сына я и решил уйти, что и исполнил 23 апреля сего года ночью... Увидал Германа, которого знал прежде, потому что он ездил к нам в с. Середу и звал меня в кельи, сказывал, где его келья. Встретясь с ним, я пошёл к нему в келью, где и прожил с ним, с Германом, недели 2, в иноки не постригался. К Герману я пришёл в Мясоед, т.е. перед Петровским постом. Из кельи Германа, где мы жили только двое, я ушёл на богомолье на озеро Светлояр (невидимый град Китеж), а возвращаясь оттуда, в д. Хомутовой мужики меня взяли и представили становому приставу 26 июня сего года. ...Иноков Ефрема и Иону, т.е. крестьян с. Иванова Владимирской губернии Ефима Иванова и Осипа Иванова я никогда не видел, но об них слыхал много раз и знаю, что они бывали в с. Середе, но где и у кого останавливались, я не знаю... За время моего жительства с Германом в келье к нам в келью приходили иноки Терентий а другой – Смарагд ...оба сказывали, что ушли от Ефрема, который принял ересь австрийскую, поэтому они от него ушли, тогда они сказывали, что Ефрем, Иона и Конон собираются идти в Москву за какою-то книгою, чтобы удостоверить здешний народ в справедливости австрийства... Конон нам в с. Середе не сказывал, что он поп по австрийству, а говорил, что он рукоположен каким-то архиереем по древнему благочестию, и я уже узнал только от Германа, что Конон – поп по австрийству. Во время моего нахождения в Семёновском остроге я перешёл совершенно в православие и раскаялся в прежних моих заблуждениях, в Успенский пост сего года я удостоился исповедоваться и причаститься Св. Тайн; моим отцом духовным был священник Семёновского Вознесенского собора о. Павел» (4).

4 октября 1855 г. о. Павел Лебедев подтвердил, что «Соловьёв присоединился из раскола к православию», однако на волю Афанасий отпущен не был, а по распоряжению Мельникова и Новокщенова его отправили в Шуйский тюремный замок.

4 ноября 1855 г. Новокщенов допрашивал крестьянина д. Широково Герасима Исакова (инока Германа). Герасим показал, что ему 63 года, читать умеет, но писать не может, под судом до взятия его в Поломском лесу не был. Крещён в православной церкви, жена и дети православные. Сам же Герасим был по «спасову согласу». «Мой родной отец, лет 20 тому умерший, Исак Тихонов и родная моя мать Екатерина Савельева были по спасову согласу, т.е. признавали Образа и Церковь Православную и в неё ходили, но на исповеди и у Св. Причастия не бывали». Герасим лет с 35 стал «шибко зашибаться хмелем» и, чтобы отстать от этой привычки, в мае 1850 г. «прямо из питейного заведения» ушёл в леса Семёновского уезда.

«Придя туда, неизвестная мне жительница д. Ларионовой, сжалившись над моими слезами и раскаянием, сказала, что в лесах Поломских есть пустые кельи, в которых можно жить. Тогда я отыскал одну из таких келий старенькую, в которой и поселился. Пропитание получал, собирая милостыню хлебом и льном, который сам обрядал, а пряжу продавал, для чего ходил на базар в г. Семёнов. Во время моего проживания в этой келье, в недальнем от неё расстоянии, на деревьях были ульи – верхорубы, куда приходили два неизвестных мне человека, один старый, другой молодой, но кто они и откуда, мне не сказывали; приносили и давали мне хлеба и восковых свеч, а потом дали мне и топор; прожил 2 года в этой келье верстах в 7 от Комарова. Милостыню ходил собирать по дальним деревням, а в ближние ходить боялся, но во время большого пожара келья моя сгорела, тогда я срубил себе новую ближе к Рождественскому монастырю, от которого было не дольше 4 вёрст, рубил эту келью сам и печь сделал с трубою из глины. Вскоре по постройке этой кельи приходил ко мне какой-то Иван Яковлев, который уже в третий раз освобождался из Семёновского острога, что я слышал от него самого, и верстах в 3 или 4 в найденном им срубе этот Иван Яковлев поселился жить. Всё время моего проживания я с ним хотя и виделся, но согласия

не имел, потому что он секты поморской. Иван Яковлев постригжен не был и иноческого имени не имел, я же, прожив год в этой новой келье, сам на себя, по примеру Великого Антония, надел апостольник и нарёк себя Германом, больше для того, что под именем Германа меня уже некоторые стали узнавать. Из проживающих в лесах Поломских пустынников я ни с кем сообщения не имел, хотя и слыхал, что таковые проживают не в очень дальнем расстоянии, но так как они принадлежали к секте беглопоповской и по австрийству, а я принадлежу к спасову согласу, то сообщения с ними иметь не мог. Верстах в 6 от моей кельи проживал старец Исакий, которого я вначале видал, но года 3 или 4 назад, куда он девался, не знаю ... сам он был по старому беглопоповству, но австрийства не принимал, потому, вероятно, из Дебри ушел. Слыхал я, что вёрст за 20 дальше к Огибневу проживает игумен Ефрем с братом своим Ионою и братиею, но кто они и сколько их, я не знаю. Ефрем не только сам признаёт австрийство, да и других уговаривает, но, как я слыхал, и в этой стороне австрийство не воспринимают. В начале моего жительства я через Комаровский скит проходил, но там никого не знаю. Конона, или крестьянина Козьму Андреева из д. Жаров, я не знаю и никогда о нём не слыхал, Павла, или Петра Яковлева из с. Середы, я знал ещё в крестьянстве, потому что у него было красильное заведение, но далее не слыхал, что он находился в странстве, и в лесах Поломских я с ним не встречался... Нынешнего года перед Петровым постом около д. Васильевой, что в 3 верстах от моей кельи, я встретил Афанасия Васильева Соловьёва, крестьянина д. Середы, которого знал ещё в крестьянстве, но после побега его до этой встречи я с ним не виделся. Тут же, встретясь на краю леса, поклоняясь мне в ноги, просил он его призреть. Согласясь на его просьбу, я принял его к себе в келью, но хотя мы и были различных сект, потому что он беглопоповский, но при молитве начал клали вместе и вместе читали каноны и псалтыри. Во время его проживания в келью к нам приходили неизвестные два странника, иноки по австрийству, от которого они удалились по сумнению в справедливости австрийства, сказывали, что у Ефрема братии 18 человек, все молодые, но кто они и откуда именно, не говорили. Эти приходившие иноки

были Терентий а другой – Измарагд... Об Ефреме они рассказывали много, но что именно, я теперь не припомню. Побывав у меня, ушли, но куда – не знаю. Афанасий же Васильев, прожив со мною недели 2 или 3 в келье, от меня ушёл, сказавшись, что пойдёт в Нижний работать, и когда он был взят, я об этом узнал уже, когда меня взяли и посадили в Семёновский острог, где содержался и Соловьёв. 6 июля сего года, набравши малины, я возвращался к себе в келью, и около кельи Ивана Яковлева встретил неизвестного мне человека, назвавшегося тоже странником и сказавшего мне, что он третий день ничего не ел. Сжалившись над ним, я повёл его к себе в келью, чтобы накормить, но, придя в келью, я увидел, что у меня всё растаскано и съедено. Мы с этим неизвестным человеком поели хлебца, что у меня было с собою в котомке, и пошли спать в третью старенькую разломанную келью, откуда неизвестный человек ушёл будто за хлебом в соседние деревни, а я уснул. Вскоре он возвратился с десятскими, он оказался сотским, и меня взяли и привели к исправнику. Больше я ни об ком из пустынников и раскольников ничего не знаю и не слыхал, что и показую по сущей справедливости, а за ложь подвергаю себя осуждению по законам» (5).

Инок Герман сообщил также, что пару месяцев назад, содержась в Нерехтском тюремном замке, он изъявил желание перейти в единоверие, но на исповеди ещё не был. То же самое событие – арест Германа – излагает в письме П.И. Мельникову и семёновский исправник. Письмо заслуживает быть приведённым полностью.

«Конфиденциально

Милостивый государь Павел Иванович!

Давно известно Вам, что в Семёновском уезде шатаются тайно по селениям и живут в лесах раскольнические лжеиноки, которых весьма трудно поймать, тем более, что из православных лично их никто не знает, однако к отысканию их со стороны моей принимаются все секретные меры, и вот, например, тайно мною дознано, что в лесу, в непроходимых гарях между д. Васильевой, что близ Комарова, и деревнями Родионихой и Федорихой есть келья, и в ней живёт какой-то инок.

Пятого числа сего июля секретно отправился я сам-третий в

тот же лес, и, ходивши всю ночь, к рассвету нашёл в дремучем и непроходимом лесу устроенную келью с печью. Войдя в оную, никого не нашёл, но заметно, что кто-то в ней живёт. Оставив скрытно бывших со мною двух человек, сам отправился в Семёнов с тем, чтобы закрыть поиски, вечером же снова отправился туда и, оставив лошадь в перелеске близ Васильевой, пустился в глубь леса с одним верным проводником и, ходивши долго, увидел, наконец, двух шатунов, из коих один был мой сотский, которого я оставил скрытно у кельи, а другой – неизвестный старец, и что сотский набрёл на него один, сказавшись бежавшим ратником, и просил у него крова, таким образом старец повел беглеца в свою келью с тем, чтобы жить вместе, и, немного погодя, и я подошёл к ним.

Старец при спросе мною в лесу и в присутствии земского суда объявил себя, что он Костромской губернии Нерехтского уезда вотчины г. Зыкова с. Широкова крестьянин Герасим, женат, имеет детей, от рождения был православный, но никогда не был на исповеди и у Св. Причастия у православного священника, занимался больше пьянством и лет 5 назад бежал из дома своего, и, прямо придя в означенный лес, нашёл там какого-то Исакия, с ним жил в его келье около года, и этот Исакий посвятил его, Герасима, в иноки и назвал его Германом, что с этого момента он, Герман, надел иноческую шапочку и мантию-апостольник. Что Исакий года за 3 уже куда-то скрылся, и он в келье жил один, не занимаясь никаким священнодействием по расколу, и что в православие он обратиться не желает.

При нём найдены псалтырь, разрешительные молитвы и разные мелочные вещи, и холст, и денег 6 рублей серебром. Герман тотчас отправлен в острог, и о месте пребывания его в лесу производится следствие и собираются нужные о нём справки. Келья в лесу уничтожена. По объявлению мне словесно священником с. Пафнутова Семёном, этот Герман в приходе его тайно крестил младенцев и исповедовал больных.

Сверх того нелишним считаю объяснить, что в Комаровом скиту старуха Матрёна Иванова, по-иночески называлась прежде Маргарита, настоятельница Манефиной обители, по сильному убеждению моему все свои образа числом 190, бывшие в часовне и отправленные мною в 1853 г. в духовную консисторию,

ныне пожертвовала во вновь устраиваемую в д. Мартыновой единоверческую церковь, о чём мною 11-го сего июля доведено до сведения Его Преосвященства.

Итак, мы вытянули у раскольниц в Церкви образов: от Никандры, что в Улангере, 65; от Агафьи Константиновой 145, да от этой Матрёны Ивановой 190, итого 400.

Поручая себя благосклонному покровительству Вашему,

имею честь быть с глубочайшим уважением и преданностью.

Покорнейший слуга (подпись неразборчива)

июля 20 дня 1855 г.

г. Семёнов» (6).

Инок Иона был задержан много позднее, в 1859 г., найти и арестовать Ефрема полиции так и не удалось; архиепископ же Антоний трудился на благо старообрядчества многие годы – до самой своей кончины в 1881 г.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Государственный архив Ивановской области (ГАИО). Ф.291. Оп.1. Д.3737. Л.2–35. Более подробно о следствии см.: Муравьёва Г.П. О старообрядцах г. Егорьевска (из материалов, переданных П.И. Мельниковым Шуйскому уездному суду) // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.8. М., 2000. С.23–28.
2. ГАИО. Ф.291. Оп.1. Д.3736. Л.479–481.
3. Там же. Л.413–414.
4. Там же. Л.131–135, 146–148.
5. Там же Л.338–346.
6. Там же. Л.126–127.

А.В. МОРОХИН, С.В. КОЧЕТОВА

СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ ОБЩИНА ГОРОДЦА В XVIII В.

Сведения об истории старообрядчества Городца первой половины XVIII в. весьма немногочисленны. Однако известно, что уже в первые годы после введения «новин» патриарха Никона в Городецкой округе появились сторонники старой веры. Так, в ходе «сысков» сторонников старой веры в Заволжье в 1664 г. был схвачен чернец Пахомий, сообщивший на допросе, что принял постриг в Городецкой волости, входившей в сферу влияния «капитонов» (1). Дальнейшее распространение старообрядчества в Городце уместно связать с деятельностью известного старообрядческого проповедника начала XVIII в. Тимофея Лысенина. Москвич родом, Лысенин в начале XVIII в. переехал жить в Городец. Человек весьма образованный, обладавший литературным талантом, Лысенин принял деятельное участие в догматических спорах, развернувшихся на Керженце в начале XVIII в. по поводу писем протопопа Аввакума, и вскоре приобрёл репутацию одного из лидеров нижегородского старообрядчества. «На Городец» Лысенину адресовали письма старообрядцы со всей страны. Безусловно, факт проживания в Городце Т. Лысенина не мог не способствовать распространению в селе и его округе старообрядчества (2).

Из источников известно, что одним из «расколоучителей», действовавших в Городце в начале XVIII в., был Андрей Прокофьев, сын священника с. Брилакова Городецкой округи. Схваченный властями, Прокофьев признался на допросе, что «от отца своего збежал и пришел на Городец и бродил в мире и работал на стругах в кашеварах». Перебравшись на Керженец,

Морохин Алексей Владимирович – к.и.н., Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского

Кочетова Светлана Вадимовна – студентка исторического факультета ННГУ

Прокофьев часто бывал «в отъезде на Городце», а «ходя по скитам чинил возмущение, прелщал многих христиан о правде христианской веры в раскол», за что и был отправлен в Макариевский Желтоводский монастырь в 1719 г. (3). Судя по официальным данным, полученным в ходе первой переписи старообрядцев в Нижегородской епархии, предпринятой в 1718—1724 гг., в Городецкой волости проживало 14173 «раскольника» обоего пола, плативших государству двойной оклад, 2267 старообрядцев «в оклад не положенных», 4239 человек, перешедших из «раскола» в официальное православие (4). Большая численность старообрядцев в Городце вынуждала местные власти активизировать борьбу с «расколом». Своего рода бастионом в этой борьбе стал выступать городецкий Фёдоровский монастырь, в который в 1723 г. по распоряжению Нижегородского епископа Питирима было переселено 9 монахов из Покровского монастыря Василевой слободы, после чего общая численность монахов Фёдоровского монастыря стала составлять 22 человека (5).

В петровскую эпоху городецкие староверы нередко вступали в конфликты с губернскими властями. Так, в 1724 г. нижегородский вице-губернатор Ю.А. Ржевский жаловался, что в Городецкой волости, где числилось по росписям, подданным от приходского духовенства, 16312 записных сторонников старой веры, «за раскол оклад не платят» (6). В конце 20-х годов XVIII в. городецкие староверы по-прежнему отказывались платить «двойной оклад». По крайней мере, местные власти сообщали, что «Городецкой волости зборщики оных денег не збирают, чинятся ослушны» (7).

Однако противостоянию с властями многие городецкие староверы предпочитали бегство в отдалённые районы страны. Уже в ходе первой переписи старообрядцев в Городецкой волости значилось беглыми 169 человек. Так, в 1723 г. на границе с Польшей была поймана группа старообрядцев, направлявшихся на Ветку, среди которых были и жители Городца (8). В конце 20-х годов XVIII в. в Керженских скитах был схвачен Михаил Комаров, который жил в «Городецкой верхней слободе», а затем перебрался на Керженец (9). В 1736 г. в Нижний Новгород с Ветки привезли ещё 9 старообрядцев – выходцев из Городца (10). Бегство городецких староверов на Ветку способство-

вало установлению прочных связей между двумя старообрядческими центрами. Одновременно с этим, численность городецких «раскольников» к середине XVIII в. сократилась. По официальным данным, в 1749 г. в Городецкой волости числилось 1156 «раскольников». Кроме них 391 старовер явился «сверх прежней переписи» (11).

Со второй половины XVIII в. политика правительства в отношении «раскола» становится гораздо толерантнее, что не могло не сказаться на увеличении численности старообрядцев Городца. Императрица Екатерина II, посетившая Городец в ходе своего пребывания в Нижнем Новгороде в 1767 г., в письме к новгородскому владыке Дмитрию Сеченову отмечала: «Приходские городецкие священники подали мне челобитную, чтоб сделано было рассмотрение о их пропитании, прописывая, будто лишились они всех прихожан за запискою оных в раскол. Приехав сюда, требовала я справки, много ли прибыло по ревизии оных, и нашла, что действительно много» (12). Духовенство Городца на протяжении второй половины XVIII в. неоднократно жаловалось властям, что в Городце старообрядцев «состоит множественное число» (13). По официальным данным, в 1796 г. в Городце значилось 423 «раскольника» (14).

Активизации в 70—90-е годы XVIII в. старообрядчества в Городце во многом способствовало покровительство местных властей. Известно, например, что городецкими выборщиками в 80-е годы были записные «раскольники» Борис Рязанов и Егор Топинский, всячески помогавшие своим единоверцам. Так, в 1781 г. церковные власти Нижнего Новгорода потребовали доставить в консисторию крестьянина-старовера Артемия Степанова с его женой Татьяной, однако Борис Рязанов «чинил в том указанном исполнении упорство, тех крестьян не присылал, потому что он записной раскольник» (15). Духовенство Городца неоднократно жаловалось, что гражданские власти не предпринимают никаких мер к уменьшению численности «раскольников» (16). В августе 1779 г. иерей Троицкого собора Городца Сергей Фёдоров задержал в селе «незнаемого раскольнического старца с незнаемыми же двумя людишками», которых и отвёл «за караулом» в Фёдоровский монастырь для дальнейшей отправки в Нижний Новгород. Но вскоре местные ста-

рообрядцы, узнав о задержании единоверцев, «собравшись толпами отослать сюда в консисторию того раскольнического старца с немалым угрожением нас не допустили» (17). Одним из лидеров городской старообрядческой общины в 80—90-е годы XVIII в. был крестьянин Григорий Рябов, который многих «прельщал» и «в раскол записывал», активно пропагандируя идеи староверия (18).

Активизация старообрядчества в Городце явилась прямым следствием появления в нём в 80-е годы XVIII в. знаменитой часовни. Старообрядческие предания относят появление часовни, располагавшейся якобы на месте кельи, в которой скончался Александр Невский, к 60-м годам XVIII в. До появления часовни обряды над «раскольниками» (в частности, венчание с православными), по просьбе прихожан совершали местные священники (19). Однако уже в конце 70−начале 80-х годов в Городце появляется священник Алексей Иванов, ранее проживавший «в Полской слободе Чернобole с раскольниками потаенным образом». Именно этого человека, по показаниям духовенства, староверы и «почетают за действительного попа и в домы к себе допускают» (20). В 80-е годы в часовне проживали, видимо, и другие беглые священники, которые, по признанию властей, «все таинства и прочия священнические должности совершают и ходя везде явно в правоверии состоящих прихожан наших приводят в соблазн» (21). Точно известно имя одного из этих священников, совершавших в часовне обряды в 90-е годы − Порфирий (22).

Часовня находилась «на лишенной церкви Спаса Нерукотворного образа земли» и представляла собой помещение «с немалыми при ней находящимися жилыми покои», была обнесена оградой. Над часовней староверы водрузили крест, «пристроили ко оной еще паперть наподобие колокольни», к которой «присовокупили шестеричное число колокол», посредством которых «производят всегдашней звон и тем села Городца и окрестных и отдаленных жителей соблазняют». «Великим украшением» часовни староверы, по мнению церковных властей, «дают знать публично всякому, что они уже ныне несть простая часовня, но совершенный и святый Успения Божия матери храм» (23). Содержали часовню городецкие старообрядцы А.Н. Кузнецов, Ф.Ф. Кузнецов,

В.С. Мотосов, В.И. Лопатин, В.Ф. Мухин, В.И. Рябов. Часовня не только позволяла городецким старообрядцам самостоятельно совершать обряды и не зависеть от местного духовенства, но и во многом способствовала превращению Городца в начале XIX в. в негласную столицу нижегородского старообрядчества.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Румянцева В.С. Народное антицерковное движение в России XVII в. М., 1986. С.180.

2. О Лысенине см.: Понырко Н.В. Лысенин Тимофей Матвеев // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып.3 (XVII в.). Ч.2. СПб., 1993. С.309—311.

3. Центральный архив Нижегородской области (ЦАНО). Ф.570. Оп.522. Д.17. Л.1—2.

4. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т.6. СПб., 1883. Приложение 3.

5. Галай Ю.Г. Фёдоровский монастырь // Городецкая старина. Вып.2. Городец, 1994. С.13.

6. ЦАНО. Ф.570. Оп.552. Д.42. Л.52.

7. РГАДА. Ф.288. Оп.1. Д.132. Л.60—60об.

8. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т.1. СПб., 1868. №404. С.583.

9. ЦАНО. Ф.570. Оп.552. Д.27. Л.12—13об.

10. Там же. Д.13. Л.28об.—29.

11. РГАДА. Ф.288. Оп.1. Д.811. Л.6об.

12. Цит. по: Соловьёв С.М. Сочинения. Кн.14. М., 1994. С.48.

13. ЦАНО. Ф.570. Оп.555. Д.17. Л.1; Д.30. Л.1; Д.31. Л.1.

14. Там же. Д.35. Л.26об.

15. Там же. Д.14. Л.1об.

16. Там же. Д.30. Л.1—1об.

17. Там же. Д.17. Л.1.

18. Акты, относящиеся к истории раскола в XVIII столетии // ЧОИДР. 1889. Кн.2. С.63—64; Дела о нижегородских раскольниках в XVIII веке // Нижегородские губернские ведомости. Ч. неоф. 1890. №35. С.7. См. также: ЦАНО. Ф.570. Оп.555. Д.30. Л.1—1об.; Д.21. Л.1об.

19. ЦАНО. Ф.570. Оп.555. Д.20. Л.2; Д.46. Л1.

20. Там же. Д.81. Л.14—14об.

21. Там же. Д.30. Л.1.

22. Там же. Д.34 Л.3.

23. Там же. Д.30. Л.1—1об.

В.В. ТИМОФЕЕВ

СТАРОВЕРЫ В КОЗЬМОДЕМЬЯНСКОМ И ЦАРЁВОКОКШАЙСКОМ УЕЗДАХ КАЗАНСКОЙ ГУБЕРНИИ В XVIII—НАЧАЛЕ XX ВВ.

Старообрядческое население Козьмодемьянского уезда было исконным и формирование старообрядческих общин на территории уезда должно быть отнесено к XVIII в. В то же время следует заметить, что светские и новообрядческие духовные власти не имели точного представления о числе проживающих в уезде старообрядцев, о чём свидетельствует разительное несовпадение данных полицейской и консисторской статистики. По материалам полицейской статистики, в 1841 г. в г. Козьмодемьянске проживало 160 открытых старообрядцев — 46 мужчин и 114 женщин; к тому же в сёлах Покровское, Владимирское, Троицкий Посад только мещан-староверов было учтено 54 души (19 мужчин и 35 женщин), а всего в Козьмодемьянском уезде по данным полиции проживало 99 староверов − 32 мужчины и 67 женщин (1). В территориально не входившем в Чебоксарский уезд, но в подведомственном Чебоксарскому духовному правлению г. Козьмодемьянске по благочинию Троицкого собора священником Михаилом Воецким (по данным на январь 1860 г.) было учтено 75 староверов (16 мужчин и 59 женщин) (2). В сельских же местностях Козьмодемьянского уезда, а именно в 4 приходах (Большеюнгинском, Малоюнгинском, Троицком и Владимирском), входивших в благочинье священника Михаила Краковского, было учтено 40 староверов (9 мужчин и 31 женщина) (3). Иными словами, за 19 лет старообрядческое население Козьмодемьянска и его уезда якобы сократилось с 259 до 115 человек, то есть на 44,4% (!) и это при условии, когда даже синодальная статистика не зафиксировала ни одного массового перехо-

Тимофеев Валерий Владимирович — к.и.н., Чебоксарский филиал Академии права и управления (институт), священнодиакон Русской Православной Старообрядческой Церкви

да космодемьянских старообрядцев не только в новообрядчество, но и даже в единоверие.

В действительности же никакого сокращения численности старообрядческого населения не произошло, но истинная статистика скрывалась в период борьбы правительства Николая I «с расколом». Об этом определённо свидетельствуют отчёты козьмодемьянского уездного исправника уже в 1860-е годы, в которых он, наряду с официальной статистикой, неизменно приводит данные об истинном положении староверия в уезде. Так, в отчёте за 1866 г. помощник уездного исправника приводит официальную статистику: в г. Козьмодемьянске 44 старовера, в Троицком Посаде 17, в с. Покровском 5, в с. Владимирском 4, в д. Болотиха 7, всего 87 душ (4). Однако на следующем листе он помещает «Список местностям, крестьяне которых заявляют о своей прикосновенности к расколу», в котором число селений со старообрядческим населением намного больше: кроме указанных выше названы выселки из Троицкого Посада слободы Данилиха и Мумариха, с. Коротни (Ахтыново тож), деревни Рутка, Красногорка, Копани с характерным примечанием: «В г. Космодемьянске из православных (числящихся новообрядцами. – *В.Т.*) жителей имеют прикосновенность к расколу до 20 человек обоего пола (официальная статистика по Космодемьянску фактически занижена не менее чем на 20%. — *В.Т.*), а *в показанных селениях – большая часть жителей* (население 10 сёл и деревень в уезде более чем на 50% старообрядческое, а по официальным данным староверов там всего несколько человек. – *В.Т.*), но все они отправляют богослужение тайно от православных в своих домах, раскольнических же молелен как в городе, так и в уезде нет» (5).

По конфессиональному признаку среди старообрядцев Козьмодемьянска и Козьмодемьянского уезда преобладали староверы, приемлющие священство. По данным уездной полиции, они принимали священников, перешедших из новообрядчества и присоединённых к Древлеправославной Церкви в иргизских монастырях, а в Козьмодемьянске молились в каменном доме «по образу моления в Казани» (6). Именно поповцами были выдающиеся козьмодемьянские купцы XIX в. Фёдор и Василий Колесниковы, Шеины, Толстовы Ларион Григорьевич (р. 1789), его сын Матвей Ларионович (р. 1809), Иван Васильевич Воробьёв (р. 1799) (7).

В то же время в Космодемьянске проживало небольшое число

старообрядцев, обозначавшихся в официальной статистике как «приемлющие брак и молящиеся за царя», то есть, по всей видимости, брачных поморцев. В 1830—1850-х годах полиции было известно только одно такое семейство мещан Житковых (Никита Спиридонович 1800 г.р., его жена Ольга Степановна 1806 г.р., их дети: Марья 1825 г.р., Анна 1830 г.р., Иван 1834 г.р., Яков 1835 г.р., Пётр 1839 г.р., Надежда 1841 г.р.) (8). Судя по официальной статистике, число поморцев в городе сокращалось: если в 1841 г. их было 8 человек, а 1859 г. − 7, то в 1866 г. − 4 (9).

Купцы-поповцы сыграли выдающуюся роль в становлении и развитии космодемьянской старообрядческой общины.

С XVIII в. в Козьмодемьянске была известна купеческая семья Колесниковых, члены которой платили двойной оклад вплоть до его отмены в 1782 г.

В начале XIX в. выдающегося положения в Козьмодемьянске достигли семейства братьев купцов Фёдора и Василия Колесниковых, которые в 1820 г. добились отмены стеснений для козьмодемьянских старообрядцев при совершении богослужения по старому обряду. Они представили в 1820 г. казанскому губернскому начальству приговор старообрядческого общества Козьмодемьянска со множеством подписей, и через ходатайство крестьянина г. Козьмодемьянска Фёдора Петровича Малышева добились присылки из Казанского губернского правления в Козьмодемьянское городническое правление указа, по которому староверам гарантировалось право «на беспрепятственное отправление своего служения и требоисправлений» (10).

Новообрядческим духовенством отмечалась сплочённость и всяческая взаимная поддержка, существовавшая в общине козьмодемьянских старообрядцев, а также их активная проповедническая деятельность. Особенно усилилось влияние старообрядческой общины после получения разрешения на свободное богослужение (1820), которое было реализовано также и как право открыто записаться в старообрядческое общество. В итоге с 1821 г. в Козьмодемьянске появилась старообрядческая ведомость, в которую записалась наиболее независимая и бесстрашная часть козьмодемьянских староверов. «Они, — писал новообрядческий архиепископ Казанский Филарет в письме от 22 декабря 1834 г. казанскому военному губернатору С.С. Стрекалову, — с того самого времени друг

другом всемерно поддерживаемые всячески стараются и прочих завлещи в сообщество свое» (11).

Для общественной молитвы козьмодемьянские старообрядцы ещё до 1821 г. собирались в доме купца Шеина, но из-за значительного численного роста общины домашняя моленная Шеиных уже с трудом вмещала молящихся. Вследствие этого старообрядческое общество решило построить более обширное помещение и обратить его в часовню. Строительству часовни благоприятствовало то, что сам Шеин 3 трёхлетия занимал должность градского головы. Часовня возводилась на усадьбе одного из выдающихся деятелей космодемьянского старообрядчества — крестьянина, занимавшегося кузнечным делом, Фёдора Петровича Малышева. Относительно даты построения старообрядческой часовни в Козьмодемьянске в литературе существуют разноречивые мнения. А. Шишкин сообщает, что в городе «в 1827 г., несмотря на николаевские гонения, был построен каменный молитвенный дом – часовня во имя Преображения Господня» (12). Те же сведения повторены в Церковном календаре Русской Православной Старообрядческой Церкви на 2001 г., где указывается, что «каменный храм старообрядческой общины, существующий с 1827 г., был закрыт в 1933 г.» (13). Однако, по имеющимся в нашем распоряжении данным, каменное здание часовни было построено на 4 года ранее. Согласно рапорту козьмодемьянского городничего казанскому военному губернатору С.С. Стрекалову от 8 января 1835 г., о доме, предназначенном для часовни, властям удалось собрать следующие сведения: «относительно постройки дома старообрядцем из крестьян Фёдором Малышевым в г. Космодемьянске Вашему превосходительству донести честь имею, что означенный дом кузнецом Малышевым выстроен в 1823 г.» (14). Дом уже изначально предназначался для соборной молитвы, о чём свидетельствует несколько обстоятельств. Во-первых, Ф.П. Малышев, несмотря на то, что занимался кузнечным делом, не имел тех средств, которые были необходимы для ведения столь большого строительства, поэтому оно, безусловно, велось за счёт пожертвований космодемьянского старообрядческого общества. Об этом новообрядческий архиепископ Филарет писал военному губернатору Стрекалову следующее: «между тем, упомянутый крестьянин Фёдор Малышев, занимаясь кузнецкою работою, неизвестно на какую сумму, а, вероятно, на собранную с своих единоверцов, застроил в г. Козьмодемьянске

каменный дом на предмет собраний подобных себе раскольников для молитвословий». Во-вторых, очевидно, что на строительство часовни губернская власть не дала бы разрешение, поэтому часовня строилась как частный дом, но максимально приближенно к церковной архитектуре. Это дало основание архиепископу Филарету интерпретировать постройку в терминах церковной архитектуры, обвиняя Ф.П. Малышева в том, что он «сделал над крышею оного (дома. – *В.Т.*) осмерики с окнами, дабы тем сблизить оный дом с зданием церковным, в котором доме не переставал оный кузнец Малышев производить извне и внутри отделку, приличную быть в часовне» (15). Однако в данном случае старообрядцами были соблюдены все формальности, и дом, в действительности, как сообщал в 1835 г. губернатору космодемьянский городничий, «выстроен в 1823 г. по плану фасаду из книги 3-й части под № 16-м для частных строений в городах, изданной с утверждения правящего должность казанского гражданского губернатора Жмакина, и имеет вид точно по осмигранному над домом фонарю и боковыми дверями более похожий на церковь, нежели другие строения, в коем кузнец Малышев [занимает] с семейством своим одну комнату, устроенную на манер русской избы» (16). Козьмодемьянское старообрядческое общество пыталось легализовать свою часовню и неоднократно обращалось с просьбами о разрешении «собираться для молитвы в означенном доме» к городничему. Последняя из подобных попыток относится к июлю 1833 г., на что староверами был получен отказ (17).

В 1833 г. в Козьмодемьянске произошёл крупный пожар, который нанёс ущерб новой часовне: вся внутренняя отделка выгорела, сохранились только стены, и старообрядцы стали вновь собираться для молитвы в домашней моленной купца Шеина (18). Начались работы по восстановлению сгоревшей моленной, но, к сожалению, в 1834 г. скончался неизменный старообрядческий благотворитель купец Шеин (19). Его вдова Марфа Васильевна и сын Матвей (20) сохранили моленную в своём доме, однако община нуждалась в более обширном помещении, а в сгоревшей моленной в 1834 г. ещё не приступили к восстановлению крылосов и иконостаса, так как не были даже вставлены рамы и двери (21). В этих условиях в марте и апреле 1834 г. Ф.П. Малышев совершил 2 важные поездки – в Москву и в Казань (22). Целью их было, безусловно, добиться поддержки крупнейших старообрядческих центров –

Рогожского кладбища и казанской моленной, позднее получившей название «Коровинская» по имени купца Якима Ивановича Коровина, ставшего её попечителем в декабре 1835 г. (23), — в возрождении соборной молитвы в Козьмодемьянске. Из Москвы в Козьмодемьянск прибыл уставщик Гиненко (судя по фамилии – происходил он из Стародубья), который не только вёл службу, но и утвердил многих горожан в староверии (24).

После возвращения Ф.П. Малышева новообрядческое духовенство в городе стало убеждённо говорить, что он «занимается извне и внутри отделкою дома своего в виде часовни, именно, как очевидно, на предмет также собраний своих единоверцов для отправления по обряду своему служений, устрояя в ней иконостас, крылосы по сторонам и прочие к церкви приличные заведения, каковые действия служат единственно к соблазну и укоренению в городе раскола» (25). Об этом сообщал в донесении архиепископу Филарету благочинный г. Козьмодемьянска протоиерей Алексей Бальбуциновский. Однако немаловажной причиной, облегчавшей массовый переход козьмодемьянцев в старую веру, было их глубокое разочарование в сребролюбивом новообрядческом духовенстве, пренебрегавшем строгими правилами православного богослужения.

О реальной ситуации в городе и о своих действиях по противодействию старообрядчеству козьмодемьянский городничий сообщал в январе 1835 г. военному губернатору Стрекалову: «А дабы более ослабить [старообрядцев] в замыслах, выслал из города московского мещанина Гиненку, который, по закоснелости в расколе, тайно внушил многим правила своей секты, именуя себя уставщиком. При чём осмеливаюсь донести до сведения Вашего превосходительства, что несоразмерные требования платы некоторых священников за совершение обрядов при свадьбах, погребениях и протчих делает великое впечатление на неимущих, поселяя ропот и негодование, а может быть и случится главной причиной уклонения некоторых от православной церкви, чему примером выставляет себя протоиерей козьмодемьянской соборной церкви Бальбуцыновский» (26).

Несмотря на всё противодействие как светских, так и духовных властей старообрядцы в Козьмодемьянске смогли возродить общественное богослужение, и в отчёте исправника за 1841 г. указывалось, что староверы «молятся в каменном доме по образу моления в Казани» и принимают священников из иргизских монастырей (27).

После присоединения к старообрядческой Церкви в 1846 г. босно-сараевского митрополита Амвросия и восстановления им трёхчинной иерархии, козьмодемьянские поповцы признали её и стали принимать духовных лиц Белокриницкого рукоположения.

Во второй половине XIX в. часть казанских старообрядцев по экономическим причинам переселилась на территорию Царёвококшайского уезда, создавая здесь новые производства и модернизируя уже имеющиеся. Казанская купчиха Александра Калинина Романова (р. 1820), приемлющая Белокриницую иерархию, имела во 2-м стане Царёвококшайского уезда водяную мукомольную мельницу. В середине 1860-х годов она вышла из казанского купечества и приписалась к купечеству Царёвококшайскому, переселившись со своим многочисленным семейством (сыновьями Василием (р. 1842), Никифором (р. 1848) и Иваном (р. 1855), дочерьми Прасковьей (р. 1851) и Марьей (р. 1852), с женой Василия Натальей Павловной (р. 1847) и подкидышем Авдотьей) во 2-й стан Царёвококшайского уезда на свою мельницу (28). Однако в 1868 г. А.К. Романова вновь вступила в казанское купечество и вернулась в Казань (29).

Основным занятием космодемьянских староверов была торговля лесом, и сам город постепенно приобрёл характер крупного центра русской лесной торговли (30). Среди лесопромышленников 1880-х годов следует назвать Голубева, который вёл дела совместно с Козыревым и Булыгиным (31). В начале XX в. Иван Софонович Голубев стал активно заниматься мукомольным делом и 6 сентября 1911 г. представил на рассмотрение в строительное отделение Казанского губернского правления проект жилого дома и мукомольной мельницы о 2 поставах, которые должны были приводиться в действие нефтяным двигателем мощностью 25 л.с. Разрешение на это строительство было выдано 10 сентября того же года. Мельница была построена близ города Козьмодемьянска на арендованной у крестьянского общества земле (32).

В заключение следует отметить, что г. Козьмодемьянск и его уезд являлись одним из крупных старообрядческих центров Казанской губернии. Основную роль в формировании и развитии старообрядческих общин в Козьмодемьянском и Царёвококшайском уезде сыграло как местное, так и казанское купечество и мещанство. Несмотря на наличие в регионе старообрядцев как приемлющих,

так и не приемлющих священство, наибольшее влияние всё же имели общины, связанные с Иргизом, Рогожским кладбищем в Москве и Коровинским храмом в Казани.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф.1. Оп.2. Д.340. Л.122, 124, 127.
2. Центральный государственный архив Чувашской Республики (ЦГА ЧР). Ф.225. Оп.2. Д.290. Л.18.
3. Там же. Л.6.
4. НА РТ. Ф.1. Оп.3. Д.840. Л.22.
5. Там же.
6. Там же. Оп.2. Д.370. Л.127.
7. Там же. Д.64. Л.1—1об.; Д.370. Л.118—118об.
8. Там же. Д.370. Л.121.
9. Там же. Д.370. Л.121; Оп.3. Д.840. Л.22; ЦГА ЧР. Ф.225. Оп.2. Д.290. Л.18.
10. НА РТ. Ф.1. Оп.2. Д.64. Л.1—1об.
11. Там же. Л.1об.
12. Шишкин А. Храмовый праздник в Козьмодемьянске // Русь православная. 1999. №10—11 (51—52). С.3.
13. Освящение храма в Космодемьянске // Церковный календарь на 2001 г. М., 2000. С.125.
14. НА РТ. Ф.1. Оп.2. Д.64. Л.5—5об.
15. Там же. Л.1об.−2.
16. Там же. Л.5об.
17. Там же. Л.6.
18. Там же. Л.1об., 2.
19. Там же. Л.1об.
20. Там же. Д.370. Л.118.
21. Там же. Д.64. Л.5об.
22. Там же. Л.2.
23. Там же. Д.171. Л.10об.
24. Там же. Д.64. Л.6.
25. Там же. Л.2.
26. Там же. Л.6—6об.
27. Там же. Д.370. Л.127.
28. Там же. Оп.3. Д.840. Л.34.
29. Там же. Д.1819. Л.5−5об.
30. Шишкин А. Указ. соч. С.3.
31. НА РТ. Ф.1. Оп.3. Д.6849. Л.1—4.
32. Там же. Ф.2. Оп.7. Д.3162. Л.4.

Т.В. БЕССОНОВА

КАЗАНСКАЯ СУКОННАЯ СЛОБОДА КАК ОДИН ИЗ ЦЕНТРОВ СОСРЕДОТОЧЕНИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ В XVIII–ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВВ.

Казанские суконщики были работными людьми посессионной суконной мануфактуры, возникшей в Казани по указу Петра I в 1714 г. Как показывают источники, абсолютное большинство суконщиков были староверами. Взамен на обязанность обслуживать производство армейского сукна суконщики-старообрядцы были избавлены от преследования властей и получили возможность компактного проживания. Староверы, попавшие на Казанскую суконную мануфактуру в числе первых работников, образовали общину, возникновение которой способствовало притоку на предприятие беглых людей. Закрепление суконщиков за мануфактурой вызвало резко отрицательную реакцию мастеровых. Вся история Казанской суконной мануфактуры – это история волнений работных людей.

Не все суконщики принадлежали к старообрядчеству, поскольку категория фабричных формировалась постепенно и разными путями. Анализ «Ведомостей о раскольниках» второй четверти XIX в. (1) позволяет утверждать, что 25,4% фабричных были староверами, тогда как в Казани в 1839 г. староверов насчитывалось 3,5% от общего числа жителей (2), а в губернии – 1% (3).

Наибольшее количество старообрядцев в городе было среди мещан, купцов и суконщиков. Последние составляли примерно 20% староверов города. Обращает на себя внимание тенденция сокращения числа суконщиков-старообрядцев: от 27% в 1827 г. до 19,5% в 1846 г., что было связано с общей убылью работных людей мануфактуры. Все исследователи старообрядчества от-

Бессонова Татьяна Викторовна — к.и.н., филиал Казанского государственного университета в г. Набережные Челны

мечают крайнюю неполноту статистических документов, касающихся количества староверов в России, поэтому приведённые цифры можно применять лишь условно.

Большинство казанских суконщиков принадлежало к поповщине. Они считали себя часовенными староверами. Примерно 1/6 часть старообрядцев-суконщиков принадлежала к беспоповщинскому направлению. Большинство из них относилось к поморскому согласию. Среди суконщиков также было небольшое количество федосеевцев (4). Таким образом, казанские суконщики в целом принадлежали к наиболее умеренным старообрядческим толкам.

Содержатели мануфактуры не выказывали особой озабоченности по поводу распространения старообрядчества среди суконщиков, поскольку в их обязанности не входило искоренение «раскола». Для наилучшей организации работы содержатели даже предпочитали держать в качестве приказчиков старообрядцев (5). Сами содержатели мануфактуры Осокины тоже вышли из старообрядческой семьи. Из их рода происходила знаменитая игуменья Комаровского скита в нижегородских лесах Манефа Старая. Сделавшись дворянами, Осокины порвали со староверием и перешли в православие (6).

Отношение губернских властей к суконщикам-старообрядцам также не являлось резко негативным. Главная задача, стоявшая перед властями, – не допустить расширения сферы влияния «раскольников». Пресекались те явления, которые могли бы служить распространению «раскола»: преследовались беглые попы, тщательно проверялась законность создания часовен и богаделен в Казани. Секретное наблюдение велось за молельными домами, прихожанами и наставниками. Приём новых лиц в богадельни был запрещён (7).

Власти также принимали меры по переходу староверов в православие. Каналом для этого послужило создание единоверческой церкви. На практике единоверие привилось слабо. Большинство суконщиков-старообрядцев твёрдо держались старой веры. Известны лишь несколько случаев перехода в единоверие, когда мастеровые собирались вступать в брак с православными (8). Исходя из личных соображений мастеровые переходили в единоверие, а затем вновь «перекрещивались в раскол».

Организация семейного быта старообрядцев основывалась на допетровских традициях. «...охранение бытовой области от вторжения в неё чего-либо чуждого было для раскола столь же существенно, как и охранение области собственно церковной», – писал П.С. Смирнов (9). Хотя большинство суконщиков-староверов принадлежали к умеренным направлениям, бытовые контакты с миром ограничивались максимально. Исследователи отмечают заметную роль женщин в старообрядческих семьях. Старообрядческие традиции в семьях суконщиков держались длительное время во многом благодаря влиянию женщин. «Женщина в расколе всегда представляла элемент самый устойчивый как в смысле в охранительном, так и прозелитическом», – отмечал П.С. Смирнов (10). Женщины прилагали все силы, чтобы семья представляла собой единое целое с точки зрения вероисповедания. В случае прихода в семью православного женщины старались перетянуть его в старую веру. На эти факты указывает известный казанский краевед Н.Я. Агафонов. О значительной роли женщин в семьях суконщиков свидетельствует то обстоятельство, что они брали на себя моральное наказание тех, кто отступал от принятой в данной среде нормы поведения. «Старухи-матери грозили проклятием при малейшем признаке малодушия в своих сыновьях», – писал Н.Я. Агафонов (11). Отношение к детям в старообрядческой семье отличалось прагматизмом и суровостью. В течение всей жизни дети обязаны были подчиняться родителям, которые могли употреблять свою власть в любой ситуации. Н.Я. Агафонов писал о суконщике Николае Плотникове, который вырос уже после предоставления фабричным воли и был большим любителем участвовать в спектаклях. «Много раз участвовал на сцене казанского театра, и всегда роли в жениха... Его отец – федосеевец, однажды за волосы стащил его со сцены» (12).

Изучение отношений между староверами и православными в Суконной слободе позволяет говорить о влиянии старообрядческого ядра на последних. Причина этого кроется в социальной среде, которая окружала суконщиков. Фабричные люди были жителями крупного губернского города, работниками мануфактуры, объединёнными в слободу. Обособление суконщиков в первую очередь шло не в рамках доктрины старообрядче-

ство – официальная церковь, «мир», а в плане противопоставления работных людей хозяину предприятия, городским властям и правительственным структурам.

Максимальное сохранение неизменности жизненного уклада у старообрядцев создало определённый тип человека с характерными внешними чертами, манерами, привычками. Общественное мнение слобожан оценивало такой тип наиболее положительно. В результате суконщики подражали староверам в сохранении некоторых традиционных черт. Так, Степан Шляпников отслужил в солдатах 25 лет. Сразу после возвращения домой «тотчас же оделся он в мужицкий костюм, отрастил волосы, бороду и не имел таким образом и тени солдатского отпечатка – ни в речи, ни в манерах; даже говорить не любил ни о солдатах, ни вообще о военном сословии» (13). Таких примеров было много. Те суконщики, которые изменяли традиционному образу жизни под влиянием внешних обстоятельств, подвергались прямому осуждению (14).

А.Е. Катунский, исследуя психологию старообрядцев, пришёл к мнению, что им присущи убеждённость в собственной исключительности, твёрдость характера, настойчивость, упрямство (15). Эти качества суконщиков неоднократно отмечал Н.Я. Агафонов: «Суконщики представляли огромную массу народа, здорового, могучего, дышащего энергией и отвагой...» Они «ходили прямо, с гордо поднятой головой, речь была смелая и живая...» (16). Черты психологии суконщиков подтверждаются другими источниками. «Дух сих мастеровых есть издавна склонный к беспокойству и неповиновению», – писал казанский губернатор П.А. Нилов (17). А.С. Юрьев неоднократно называет имена суконщиков, сосланных в Сибирь за дерзость начальству. Братья Коневы были наказаны за то, что «не хотели делать поклонов при встрече с Осокиным» (18). Мастеровой Ефремов был наказан плетьми дважды, так как в ходе первой экзекуции обратился к народу с жалобой на несправедливо засудившее его начальство (19). Отправленный в военную службу за драку с солдатами Салтыков при встрече с Николаем I «не снял шапки и дерзко отвечал», за что его наказали и отправили на каторгу. Такая же история произошла с суконщиком Сапожниковым (20).

Важным моментом, свидетельствующим о влиянии сукон-

щиков-староверов на православных, является пополнение числа старообрядцев Суконной слободы в течение первой половины XIX в. «Ведомости о старообрядцах» называют суконщиков «раскольниками за давностию лет», поскольку многие фабричные были староверами ещё с XVIII в. Однако процесс перехода некоторых суконщиков в число старообрядцев продолжался и в XIX в. Об этом свидетельствуют исповедные ведомости по Духосошественской церкви 1847—1852 гг. (21). Согласно документам, в период с 1800 по 1836 гг. к старообрядческому вероисповеданию примкнул 61 мастеровой Казанской суконной мануфактуры. Из них 43 человека перешли в поповщинское направление, 16 человек – к поморцам. Обращает на себя внимание факт активного перехода суконщиков в старообрядчество в 1820 г., когда 16 человек отошли от православия. По-видимому, это связано с тем, что длительный период волнений суконщиков (1799—1820) закончился тяжёлым поражением фабричных, в результате чего возросла притягательность староверия для мастеровых.

Таким образом, проживание в отдельной слободе, совместная работа, угнетённое зависимое положение, низкий уровень жизни, близость интересов – всё это создало благоприятные условия для усиления влияния старообрядцев на остальных суконщиков. Н.Я. Агафонов подчёркивал, что «все почти суконщики были поповцы или беспоповцы; православных было очень немного, да и те номинально» (22). С другой стороны, старообрядческое вероисповедание поддерживало отъединённость слободы от города. Старообрядческое ядро влияло на остальных суконщиков как непосредственно, агитируя перейти в раскол, так и опосредованно – через нормы поведения, черты психологии.

Значительное влияние на быт суконщиков оказал консерватизм староверов. Система производства на посессионной мануфактуре, основанная на строгих правилах, изменять которые не мог даже сам содержатель, также не способствовала развитию новаций. Суконная слобода была районом, жители которого отличались от других горожан и старались оградить свою внутреннюю жизнь от вмешательства извне. Однако консерватизм проявлялся в среде суконщиков с определёнными особен-

ностями. Апелляция к старине как один из основных признаков старообрядческого мировоззрения нашла своё выражение не столько в борьбе суконщиков за старую веру, которой они, тем не менее, крепко держались, сколько в борьбе за прежнее состояние свободных от крепостной зависимости людей. Для суконщиков старая вера служила исходным пунктом, отталкиваясь от которого, они смотрели не назад, а вперёд, в капиталистическое общество.

Суконщики стремились обеспечить себе благосостояние вполне буржуазными методами: организацией мелкотоварного производства, торговлей, ростовщичеством. Н.Я. Агафонов перечисляет занятия разбогатевшего поморца Афанасия Меркулова: «купец, кулачный боец, ростовщик, банщик, трактирщик и брадобрей» (23). Стремление к обогащению характерно и для другого известного суконщика-старообрядца Бориса Сазонова. Он вёл отшельнический образ жизни в небольшой келье, где часто читал «историю об отцех и страдальцех соловецких, но деньжонки копить любил» (24). Старообрядческие семьи Копыловых, Меркуловых и Горшениных были первыми среди суконщиков, накопившими достаточно денег для выкупа на волю. После получения воли все суконщики за небольшим исключением покинули мануфактуру и перешли в мещанское сословие, продолжая свои торгово-ремесленные занятия.

Исследователи старообрядчества отмечают, что социальный протест, содержащийся в данном движении, выражался преимущественно в пассивной форме: бегстве на окраины страны, создании изолированных от мира замкнутых общин, отказе участвовать в жизни государства и общества. Жестокие преследования староверов, особенно в петровское время, породили взрыв отчаяния, которое толкало старообрядцев даже на уход из жизни. Для суконщиков более характерен путь активной социальной борьбы.

Мнение об исключительном преобладании среди староверов пассивного сопротивления носит в определённой мере характер стереотипа. Известны данные об участии старообрядцев во всех крупных социальных конфликтах конца XVII—XVIII вв. Однако староверы старались не афишировать свою роль. Вероятно, по этой причине среди исследователей нет единого мне-

ния по вопросу выступления суконщиков на стороне Е.И. Пугачёва. Н.Я. Агафонов этот факт отрицает, потому что среди слобожан не сохранилось о нём воспоминаний. Иной точки зрения придерживался Н.Ф. Калинин. Он доказал, что Суконная слобода осталась одной из немногих уцелевших в городе благодаря переходу суконщиков на сторону Пугачёва (25). Это подтверждается воспоминаниями очевидца тех событий, купца И.А. Сухорукова. После побега из казанской тюрьмы Пугачёв укрывался в пещере за домом старообрядца купца И. Крохина, рядом с Суконной слободой, где его укрывали часовенные раскольники. Среди них, возможно, могли быть и суконщики. Один из мастеровых, старовер Андрей Яковлев, стал полковником у Пугачёва, из суконщиков же был у него писарь (26). Ярким примером участия суконщиков-староверов в активной социальной борьбе были волнения казанских суконщиков.

Таким образом, казанская Суконная слобода представляла собой корпоративное поселение со своим типом жителей, объединённых совместной работой на мануфактуре, имеющих свой быт, нравы, обычаи. Длительное сохранение отличительных особенностей слободы и её обособленности от города определялось влиянием старообрядцев. Это проявилось в сохранении патриархального семейного быта, консервативного жизненного уклада. Влиянием старообрядцев объясняется складывание социального типа суконщика, выделенного Н.Я. Агафоновым, с характерными чертами поведения, манерами, привычками.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф.2. Оп.1. Д.218, 345, 464, 370,.539.

2. История Казани. Т.1. Казань, 1988. С.158.

3. Карцов В.Г. Религиозный раскол как форма антифеодального протеста в истории России. Ч.II. Калинин, 1971. С.121.

4. Генеалогия казанских суконщиков // Агафонов Н.Я. Горшок герани. ОРРК НБЛ КГУ. Д.216. С.566.

5. Там же. С.545.

6. Зеленин Д. Черты быта Усень-Ивановских староверов. Казань, 1905. С.4.

7. НА РТ. Ф.1. Оп.2. Д.96.

8. Там же. Ф.4. Оп.78. Д.54. Л.1—3.
9. Смирнов П.С. Значение женщины в истории русского старообрядческого раскола. СПб., 1902. С.22.
10. Там же. С.12.
11. Посадский Я. [Н.Я. Агафонов]. Как добились себе воли казанские суконщики // Первый шаг. Казань, 1876. С.429.
12. Генеалогия казанских суконщиков. С.807.
13. Там же. С.822.
14. Там же. С.793.
15. Катунский А.Е. Старообрядчество. М., 1972.
16. Посадский Я. Указ. соч. С.412.
17. Рабочее движение в России в XIX в.: Сб. док. М., 1955. Т.1. Ч.1. С.133.
18. Генеалогия казанских суконщиков. С.539.
19. Там же. С.527.
20. Выдающиеся типы суконщиков // Агафонов Н.Я. Горшок герани. С.856.
21. НА РТ. Ф.848. Оп.1. Д.9, 10.
22. Генеалогия казанских суконщиков. С.1308.
23. Там же. С.552.
24. Там же. С.591.
25. Калинин Н.Ф. Казань времён пугачёвских событий // Труды Казанского филиала АН СССР. Серия гуманитарных наук. Казань. Вып.2. С.107.
26. Фукс К.Ф. Сказание казанского купца И.А. Сухорукова о пребывании Пугачёва в Казани и о состоянии её в то время // Казанские губернские ведомости. 1843. №4.

С.Г. БАЛАШОВА

РЕПРЕССИИ ПРОТИВ СТАРООБРЯДЦЕВ В КУРОВСКОЙ В 1930-Х ГОДАХ

Тема политических репрессий, гонений на веру в нашей стране в советский период ещё долго будет открывать нам свои страшные подробности. Нет ни одного населённого пункта, где в этот период не пострадали бы люди, не были бы отправлены в сталинские лагеря или же не сгинули на полигонах НКВД, вроде Бутовского. В своём сообщении мне бы хотелось коснуться небольшого, казалось бы, на фоне общих «дел», эпизода, связанного с делом некоторых жителей пос. Куровское, старообрядцев, арестованных исключительно за свою веру.

Сейчас Куровское – небольшой город в южной части Орехово-Зуевского района Подмосковья, с 20 тыс. жителей. Статус города был получен в конце 1952 г., а с середины XVII в. известна д. Куровская, которая входила в состав Гуслицкой волости. С середины XIX в. в Куровской функционировала фабрика местных уроженцев братьев Балашовых, на которой перед революцией было уже около 1200 рабочих. Именно благодаря этой фабрике, ставшей в советское время комбинатом, Куровская превратилась сначала в рабочий посёлок, а затем и в город.

Куровское входит в состав знаменитых Гуслиц, которые принято именовать «старообрядческой Палестиной». Прежде практически всё население деревни составляли старообрядцы. Разделение внутри старообрядчества не обошло стороной и гуслицкий край. Хотя большинство гусляков были поповцами, принявшими после 1840-х годов священство Белокриницкой иерархии, в наших селениях также проживали беглопоповцы-лужканы и кое-где небольшие группы беспоповцев. Но и поповцы недолго оставались едиными. После обнародования в 1860-х

Балашова Светлана Георгиевна — преподаватель истории шк. №1, г. Куровское Орехово-Зуевского р-на Московской обл.

годах Окружного послания огромная масса гусляков его не приняла. В лагере неокружников оказалась и вся д. Куровская. Но чуть позже сами фабриканты Балашовы, тесно связанные с Москвой, снова воссоединились с Рогожским кладбищем, открыв при фабрике моленную, которая стала противовесом неокружнической общественной деревенской моленной. Оба старообрядческих храма были посвящены Преображению Господню.

После 1917 г. для всех верующих Куровской, независимо от окружнической или неокружнической принадлежности, настали трудные времена. Вообще-то страдали все, в маленькой Куровской от репрессий в тот период пострадало более 50 семей. Среди них и известная семья Черкасовых-Афониных, выходцев из д. Костино, потомков местных старообрядческих иконописцев. Но большинство этих людей, репрессированных фактически ни за что, хоть и являлись в значительной части выходцами из старообрядческих семей, но уже (а на дворе вот уже 20 лет была советская власть) в значительной степени отошли от веры. Я же хотела бы остановиться на людях, которые были репрессированы за то, что были верующими, старообрядцами, участвовали в богомолениях. Данная работа написана по результатам поисковой работы клуба «Краевед» 1-й средней школы г. Куровское.

В 1937 г. власти «открыли» в Куровской целую «организацию» верующих старообрядцев-неокружников. Во главе её стоял «священник местной старообрядческой молельни» Архип Озорнов (в деле – Азарнов), уроженец д. Куровская. Архип Давыдович Озорнов, хотя и родился в Куровской в 1872 г., но священствовать в моленной родной деревни стал незадолго до ареста. Рукополагался он к неокружническому храму-моленной во имя Димитрия Солунского в д. Рахманово, что под Павлово-Посадом. Там он служил примерно до 1935 г., когда местные власти вынудили его покинуть деревню. По воспоминаниям очевидцев, службы у о. Архипа Давыдовича всегда были замечательные. После ухода о. Архипа рахмановская моленная действовала ещё какое-то время, в ней молились под руководством книжников, а затем власти, надавив на старосту, заставили сдать ключи от неё.

Разумеется, никакой «организации», могущей вызвать беспокойство власти, в Куровской не было. Была группа верующих, которая просто, как это было испокон веков, собиралась на регулярные богослужения, жила необходимой духовной жизнью. Но, видимо, кому-то надо было отчитаться перед вышестоящим начальством, а может быть, кто-то из «организации» чем-то кому-то насолил. Случаи в то время бывали разные. До сих пор ходит версия, что на о. Архипа и его единоверцев донесли старообрядцы, которые не разделяли неокружнические убеждения. Всего было репрессировано 8 человек из этой группы, шестеро из которых были приговорены к расстрелу. Обвинение им предъявлялось по тем временам страшное, хотя и абсурдное: создание антисоветской повстанческой группы, проведение антисоветской агитации, направленной против власти и её мероприятий. Все 16 опрошенных по делу свидетелей ничего о наличии такой группы и её деятельности не знали, следовательно, они ничего не могли показать по этому делу. Вся вина подсудимых, как мы уже говорили, состояла в том, что они даже под сильным давлением со стороны власти и её приспешников не отказались от своей веры и продолжали богослужения.

Согласно постановлению тройки УНКВД от 26 сентября 1937 г. по делу №9296 были приговорены к расстрелу: Азарнов (Озорнов) Архип Давыдович, Буров Анисим Иванович, Щербаков Михаил Игнатович, Хахаев Игнатий Николаевич, Глухов Иван Романович, Родин Максим Анисимович. Приговор приведён в исполнение на следующий день, 27 сентября 1937 г. Ещё 2 обвиняемых по делу «организации», Иван Маркелович Родин и Матвей Григорьевич Сушонов, были приговорены к заключению на 10 лет каждый.

Постановлением №2499 Президиума Московского областного суда все 8 человек 28 ноября 1958 г. были реабилитированы.

Согласно документам о реабилитации и т.п., которые мы смотрели у родственников этих людей, они были:

Озорнов Архип Давыдович, 1872 г.р., уроженец д. Куровская, к моменту ареста – священник местной старообрядческой моленной;

Глухов Иван Романович, 1887 г.р., уроженец пос. Куровского, перед арестом не работал;

Родин Максим Анисимович, 1885 г.р., уроженец д. Куровская, до ареста работал счетоводом Куровского текстильного комбината; в материалах об аресте указана и «вина» – «старообрядец»;

Щербаков Михаил Игнатьевич, 1887 г.р., уроженец д. Куровская, «к моменту ареста являлся дьячком Куровской старообрядческой церкви»;

Буров Анисим Иванович, 1886 г.р., уроженец д. Радование Куровского (ныне – Орехово-Зуевского) района, до ареста – рабочий Куровского комбината;

Хахаев Игнат Николаевич, 1872 г.р., уроженец с. Богородское Куровского района, к моменту ареста – пенсионер;

Родин Иван Маркелович, 1900 г.р., уроженец д. Куровская, к моменту ареста не работал;

Сушонов Матвей Григорьевич, 1890 г.р., уроженец д. Поминово Куровского района, до ареста работал токарем Куровского комбината.

Как видно, все проходившие по делу являются старообрядцами-гусляками, родом или из самой Куровской, или же из других гуслицких селений. Согласно изысканиям членов клуба «Краевед», только четверо из 8 приговорённых к расстрелу значатся расстрелянными и похороненными на Бутовском полигоне. Это о. Архип Азарнов, И.Р. Глухов, М.А. Родин, М.И. Щербаков. По всей видимости, там же должны лежать и остальные, поскольку и приговаривались, и расстреливались они в одни и те же дни.

Жертвами репрессий стало множество старообрядцев нашего гуслицкого края. Во всех деревнях, а старообрядческие храмы-моленные были практически везде, старожилы рассказывали нам о священниках, начётчиках, просто верующих, которые были арестованы в годы гонений на веру. Причём многие рядовые верующие подвергались арестам только за то, что молились по домам, когда деревенская моленная была уже закрыта. Рассказывают, что однажды, приблизительно в годах 1937–1938-м, на станции Куровская на недолгое время остановился поезд, который сопровождали части НКВД. В вагонах этого состава находились в основном священники и верующие, которые вдруг запели «Волною морскою», да ещё дружным, сла-

женным хором, красивыми голосами, что произвело сильнейшее впечатление на тех, кто оказался рядом.

Не все представители духовенства и активные верующие были арестованы. Были и те, кому всё же удалось избежать такой участи. Но некоторым из них пришлось очень несладко. Одним из них был последний священник моленной в соседней с Куровской д. Заволенье о. Ерофей Дремин. Моленная в этом крупной гуслицком селении и важном духовном центре местного неокружничества была закрыта в конце 1930-х годов. Отец Ерофей не был арестован, но местная власть устроила ему такую жизнь, что он просто мог позавидовать тем, кого отправили в лагеря. Сразу после закрытия моленной его «раскулачили», выселив с семьёй из дому. Батюшку приютили прихожане, поселив в одной из деревенских банек. Через какое-то время сельские коммунисты решили, что священнику с его большой семьёй в бане слишком комфортно, и выгнали их оттуда. На этот раз удалось найти пустующий погреб. Причём было это уже в холодное время года. Прихожан о. Ерофея запугивали, дабы они не могли оказывать ему и его семье помощь, а самого батюшку травили, как только могли. После очередного подобного изгнания с «незаконно занимаемой площади» сердце пожилого больного человека не выдержало.

Работа по изучению истории нашего старообрядческого гуслицкого края продолжается. Она приносит каждый раз новые интереснейшие находки. Появляется и новый материал о старообрядцах, которые пострадали за веру и в 1930-х годах, и в периоды царских гонений.

И.Л. ШЕВНИН

СТАРООБРЯДЦЫ В ХАБАРОВСКОМ КРАЕ 1950-Х (ПО МАТЕРИАЛАМ ФОНДА УПОЛНОМОЧЕННОГО СОВЕТА ПО ДЕЛАМ РЕЛИГИЙ ГАХК)

Дальний Восток дал приют старообрядцам, прибывшим из различных мест России и крепко державшимся древлеправославной веры своих предков. Здесь в XX в. были представлены основные старообрядческие согласия.

Предметом данного сообщения является рассмотрение вопроса о представлениях уполномоченных Совета по делам религиозных культов при Совете Министров (СМ) СССР по Хабаровскому краю в 1950-е годы. Представление понимается здесь как то, что замещает, символизирует или представляет что-то другое, вернее, как сложившееся мнение или заключение, а также как общее отношение к некоторому учреждению. Можно выделить представления уполномоченных Совета по делам религий о географии расселения старообрядцев-беспоповцев в Хабаровском крае, о количестве проживающих беспоповцев, о руководстве, о возрастном составе старообрядцев-беспоповцев, о занятиях и богослужениях. Знакомство с этими представлениями позволяет осуществить анализ отношений власти и старообрядчества на Дальнем Востоке России в XX в.

Уполномоченный Совета по делам православной церкви при Совете Народных Комиссаров (СНК) СССР по Хабаровскому краю был назначен первоначально решением крайисполкома в соответствии с постановлением СНК СССР от 7 октября 1943 г. Параллельно с ним с 1945 г. действует уполномоченный Совета по делам религиозных культов при СНК СССР. Существование двух органов продолжалось до 1965 г., когда на основании постановления СМ СССР от 8 декабря 1965 г. №1043 всеми вопросами религиозных организаций стал ведать один специ-

Шевнин Иван Леонидович — краевед, г. Хабаровск

альный орган – Совет по делам религий при СМ СССР. В соответствии с этим при крайисполкоме назначается уполномоченный Совета по делам религий при СМ СССР по Хабаровскому краю. Институт уполномоченных упразднён постановлением Верховного Совета СССР от 1 октября 1990 г. «О введении в действие закона СССР ,,О свободе совести и религиозных организациях“».

В функции уполномоченного входили наблюдение за правильным применением законодательства о культах, содействие местным религиозным организациям в разрешении вопросов, связанных с их деятельностью (1). Первоначально в круг обязанностей уполномоченных Совета входили учёт и регистрация православных церквей и молитвенных домов, монастырей; регистрация религиозных обществ и духовенства, рассмотрение ходатайств групп верующих об открытии культовых зданий; проверка и оформление документов, связанных с регистрацией религиозных общин. В дальнейшем уполномоченный Совета в контакте с правоохранительными органами осуществлял контроль за исполнением законов о свободе совести, содействовал процедуре регистрации или снятия с учёта религиозного объединения, изучал религиозную ситуацию, обрядность, проповеди и т.п. в крае, предоставляя при этом властным структурам свои предложения как по совершенствованию контроля за исполнением законов о культах, так и по активизации атеистического воспитания различных групп населения. Его доклады, посвящённые политике советского государства в отношении религии, церкви и верующих, звучали и на собраниях актива различных конфессий, и на краевых семинарах пропагандистов атеизма (2).

В Хабаровском крае такими уполномоченными Совета по делам религиозных культов были в исследуемый период — с конца 1940-х – Б. Гребенников, с конца 1950-х – С. Карев.

Периодически уполномоченными Совета по делам религиозных культов составлялись докладные записки, справки о религиозном движении, информационно-статистические отчёты о религиозном движении групп верующих и шаманов, статистические сводки о действующих зарегистрированных зданиях религиозных культов и фактически действующих незарегистриро-

ванных группах верующих, списки мелких групп верующих, не подавших заявлений о регистрации; списки мелких групп верующих, не подававших заявлений о регистрации, но делающих сборы на моления явочным порядком; списки незарегистрированных групп верующих, проводящих собрание на моления явочным порядком; списки крупных групп верующих, которые подавали заявления о регистрации, но им в этом было отказано по различным причинам; информационные отчёты о деятельности религиозных культов и религиозном движении; информационно-статистические отчёты о работе; списки местонахождения групп верующих, подавших заявление о регистрации; списки местонахождения мелких групп верующих разных культов, не подавших заявления о регистрации; информационно-статистические отчёты о религиозном движении и деятельности религиозных общин; информационно-статистические отчёты о религиозной деятельности зарегистрированных общин и незарегистрированных групп верующих; статистические сводки; списки групп верующих, прекративших свою деятельность; служебные записки; информационные и статистические отчёты о работе. Всё это является источниковой базой для анализа данных об общинах старообрядцев в Хабаровском крае в 1950-х годах (3).

Уполномоченный совета решал 2 основные задачи в 1950-е годы. Во-первых, выявить незарегистрированную религиозную группу, используя разные источники информации, и, во-вторых, в дальнейшем различными мерами способствовать ликвидации этой группы верующих и не допускать возможностей возобновления её деятельности. Большинство групп старообрядцев попало в поле зрения уполномоченного Совета в 1949—1950 гг. Несколько групп старообрядцев были обнаружены в 1951 г., когда шёл активный процесс ликвидации ранее зарегистрированных общин. И к 1952 г. было заявлено о том, что в Хабаровском крае незарегистрированных групп вообще нет. Упоминания о старообрядческих общинах беспоповцев стали появляться вновь в материалах уполномоченного Совета только в начале 1960-х годов, вплоть до начала 1990-х. Хабаровская община старообрядцев белокриницкого согласия в материалах уполномоченных Совета опять стала упоминаться в середине 1980-х годов (5).

В материалах уполномоченного Совета чётко обозначено

только белокриницкое согласие у старообрядцев Хабаровска. В 1951 г. у 2 групп указано, что они старообрядцы-беспоповцы. И ещё в 1951, 1952 гг. говорилось о старообрядческой церкви беглопоповского согласия. В большинстве же случаев упоминаются старообрядцы без указания согласия. Лишь однажды писалось о «старообрядцах разного толка», и всё.

С точки зрения организации общины говорилось о мелкой или крупной незарегистрированной группе верующих, не подавшей заявления о регистрации, либо подавшей заявление о регистрации и проводящей собрание явочным порядком или действующей в явочном порядке. Ни одна из групп, общин верующих старообрядцев в Хабаровском крае в 1950-е годы не были зарегистрированы в органах власти, и поэтому все они считались незарегистрированными группами верующих.

В 1949 г. уполномоченный Совета упоминает только 2 общины старообрядцев: одна в Хабаровске в количестве 155 человек, руководитель Егор Вифонтович Кондрашёв, проживающий по ул. Калинина №70, и тайная община старообрядцев г. Бикин, в количестве 18 человек, руководитель-организатор – Константин Трифонович Смоляков. Установлено было, что они собирались на моление, но где и у кого – не установлено.

В 1950 г. по представлению уполномоченного Совета всего по Хабаровскому краю было 204 старообрядца. Он пишет о хабаровских старообрядцах как о крупной группе верующих в количестве 150 человек. Возглавлял эту группу уже другой руководитель – Михаил Титович Воронин, проживающий по улице Калининской, 82. Подавались просьбы о регистрации, но было отказано в регистрации 2 раза, так как община не имела своего молельного дома и не имела священника. Начинает появляться представление о самороспуске группы и прекращении ей своей деятельности.

В октябре 1950 г. в материалах констатировалось, что ликвидирована ещё одна группа старообрядцев в г. Бикине.

Осенью 1950 г. уполномоченный Совета в командировках занимался своей работой по выявлению групп верующих и по религиозному движению. И как итог этих командировок появились новые сведения о старообрядцах.

В связи с приездом в Еврейскую Автономную Область (ЕАО)

новых переселенцев из центральных областей Советского Союза, в частности из Черниговской, Каменец-Подольской и Винницкой, образовался целый ряд групп верующих разных вероисповеданий. Так, в Биробиджанском районе, в колхозе им. Хрущёва из 47 семей переселенцев 13 семей старообрядцев. «Они имеют полные божницы икон, как правило по воскресеньям не работают, собираются у кого-либо на квартире и молятся».

Первый раз упоминается группа старообрядцев в числе 28 человек в с. Ашикан (Аникан), которое находится в 84 км от г. Облучье в тайге. «Эти старообрядцы регулярно собираются для совершения религиозных обрядов». Тогда же говорится и о с. Колон Облученского района, которое от Облучья в 80 км. «Это село находится в глубинке, где никто почти не бывает. В этом селе сплошь все жители старообрядцы».

В первый раз также говорится о группе старообрядцев в самом г. Биробиджане и в пос. Обозном. «Эти группы действуют скрытно, руководителя обнаружить не удалось». В пос. Обозном в квартире одной старообрядки можно было видеть полную божницу икон и рядом плакат с надписью «Молодёжь – наше будущее», а посередине большой крест.

Впервые упоминается группа старообрядцев в пос. Старая Площадка г. Комсомольска-на-Амуре в количестве 43 человек. Эта группа регулярно собиралась и совершала религиозные обряды, возглавлял эту группу Константин Федотович Темощук. Руководитель говорил: «Мы собираемся по 5-6 человек, один раз в неделю».

В октябре 1950 г. уполномоченный Совета писал, что из центральных областей Советского Союза прибыли 2000 семей переселенцев, которые размещены по всему краю. Среди них есть немало и старообрядцев. Кроме добровольных переселенцев в Хабаровский край в 1949, 1950 гг. завезены немало спецпоселенцев из числа репрессированных из западных областей. Эти спецпоселенцы вселены в Кур-Урмийский леспромхоз Кур-Урмийского района; в Оборский и Бичевский леспромхозы района им. Лазо; в Троицкий леспромхоз Нанайского района. «Среди них есть старообрядцы разного толка».

По словам уполномоченного, все группы верующих, а зна-

чит, и старообрядцы, в леспромхозах «наделали в лесу божниц, распятий, маленьких часовен, особенно в воскресные дни вместо работы молятся. Эти спецпоселенцы изолированы от другого населения. Они охраняются. Но не исключена возможность, что они будут искать способы сношения с внешним миром, с другими своими единоверцами».

Уполномоченный Совета специально задавал вопросы о социальном статусе спецпоселенцев в Хабаровском крае. Он выяснил, что «спецпоселенцы считаются вольными гражданами. Они приехали со своими семьями, обосновались отдельными хуторами, на них распространяется власть местных Советов частично. Есть спецпоселенцы, которые и не находятся под охраной».

На октябрь 1950 г. в списке мелких групп верующих, которые не подали заявления о регистрации, перечислялись старообрядцы г. Бикин, 27 верующих; г. Биробиджан, пос. Обозный, 34 верующих; Кукан Кур-Урмийского района, 47 верующих с руководителем Ефимом Илларионовичем Цыганковым.

За 1951 г. в списке незарегистрированных мелких групп верующих перечислены 13 старообрядцев в колхозе им. Хрущёва Биробиджанского района ЕАО, 28 человек с. Ашикан Облученского района ЕАО, 43 человека г. Комсомольска-на-Амуре, на Старой Площадке, руководитель К.Ф. Тимощук.

В январе 1951 г. хабаровские старообрядцы перечислялись в списке подавших заявление на регистрацию, с тем же количеством в 150 человек, под руководством М.Т. Воронина, но с пометкой «ликвидируется», и в июле того же года отмечалось, что «хабаровская религиозная группа старообрядцев в числе 150 человек прекратили свои сборы, даже на такой праздник как пасха от этой группы никаких обращений о разрешении проведения религиозных обрядов не поступало».

К 1 февраля 1951 г. уполномоченный Совета по делам религиозных культов по Хабаровскому краю зарегистрировал ликвидацию деятельности у старообрядцев г. Биробиджан, числом 47 человек, под руководством Радиона Яковлевича Челихина и группы верующих старообрядцев из 43 человек из Комсомольска-на-Амуре, под руководством Константина Фёдоровича Полищук.

К лету 1951 г. уполномоченный Совета зафиксировал ликвидацию группы старообрядцев в с. Волочаевка Смидовичес-

кого района ЕАО числом 40 человек. Также прекратила своё существование группа спецпереселенцев-старообрядцев, в числе 40 человек, в с. Обор района им. Лазо, которой руководил спецпереселенец В.Д. Дронов. Эта группа спецпереселенцев, в числе других, расформирована, расселена в другие места, в глубь тайги, на новые участки леспромхозов.

К осени 1951 г. уполномоченный Совета констатировал прекращение деятельности группы старообрядцев, 12 человек, в колхозе им. Хрущёва Биробиджанского района ЕАО. Писалось, что «несмотря на имеющиеся сведения о прекращении деятельности группы верующих, за ней установлен контроль, чтобы они вновь не возобновили сборы». Руководителем указывался Степан Захарович Сморгин. Ещё летом группа старообрядцев из этого колхоза, числом 12 человек, перечислялась в списке верующих, делающих сборы явочным порядком и не подавших заявления о регистрации. Но тогда руководителем назывался Сергей Фёдорович Трошин.

К осени 1951 г., по сведениям уполномоченного Совета, в Хабаровском крае остаётся только 1 группа верующих старообрядцев-беспоповцев в с. Аникан Облученского района ЕАО в числе 28 человек. «Кто руководит, не установлено». В другом отчёте эта группа отнесена к старообрядческой церкви беглопоповского согласия. Согласно сведениям на 1 января 1952 г. руководитель этой группы – Кузьма Данилович Фележнев.

За первый квартал 1952 г. было «выявлено, что в пос. Чегдомын Кур-Урмийского района действует группа верующих старообрядцев 27 человек. Это спецпоселенцы, вселённые в 1949 г. Они имеют свою хату под молитвенное помещение. Регулярно собираются молиться. Помещение купила на свои средства Мария Фёдоровна Ткачук и подарила его этой группе старообрядцев. Руководит этой группой верующих Рагулин. Посёлок находится от райцентра примерно 200 км.

В Софийске Нижне-Амурской области выявлена группа старообрядцев в количестве 21 человек. Есть руководитель и священнослужитель».

Таким образом, к апрелю 1952 г. список незарегистрированных групп верующих старообрядцев состоял из 3 населённых пунктов: с. Аникан Облученского района ЕАО, пос. Чегдомын

Кур-Урмийского района и с. Софийск Нижне-Амурской области Ульчского района.

Поскольку край предлагал возможности для заработка, сюда ехали люди, и весной 1952 г. в отчётах говорилось, что «исключительно большинство прибывших в Хабаровский край верующих – это православные». Но в то же время уполномоченный Совета старался обнаружить новые группы верующих старообрядцев. Далее в отчёте писалось, что «на станции Кимкан ЕАО старообрядцев около 200 человек. В г. Петропавловске-на-Камчатке выявлена группа старообрядцев 18 человек, которые привезены из центра на рыбные промыслы».

И вновь, в марте 1952 г., несмотря на заявления о прекращение деятельности, в отчётах появляется упоминание о хабаровских старообрядцах. «В Хабаровске имеется большая группа старообрядцев, в которой насчитывается 155 человек верующих. Возглавляет эту группу Воронин Михаил Титович. В 1950 г. в Хабаровск из Владивостока приезжал священник старообрядческой церкви Николаев. Община обращалась с просьбой зарегистрировать их группу, разрешить открыть им молитвенный дом, но им в регистрации было отказано. Группа старообрядцев нигде не собиралась и никаких обрядов не совершала и не совершает».

1 июля 1952 г. опять упоминаются старообрядцы с. Волочаевка Смидовического района ЕАО числом 20 человек. «Кто руководит, неизвестно».

Осенью 1952 г. уполномоченный Совета писал, что «все группы верующих, которые были выявлены ранее, ликвидированы, даже такая группа старообрядцев, находящихся в с. Аникан Облученского района, находящаяся в 170 км от линии железной дороги, самораспустилась», что в Хабаровском крае действовала 1 группа старообрядческой церкви белокриницкого согласия, и что 1 группа прекратила свою деятельность.

И к зиме 1952 г. уполномоченный Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по Хабаровскому краю подводит итог своей работы такими словами: «незарегистрированных групп верующих по краю нет».

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Государственный архив Хабаровского края (ГАХК). Ф.1359. Оп.4. Л.1.

2. Бакаев Ю.Н., Симорот С.Ю. Власть и религия: история отношений (1941—1990). Хабаровск, 2006. С.27, 95—96.

3. ГАХК. Ф.1359. Оп.3. Д.20. Л.8, 9; Д.21. Л.46; Д.26. Л.5, 6, 20−22; Д.27. Л.3, 6, 10; Д.28. Л.2, 9, 10; Д.29. Л.3, 24; Д.31. Л.3, 26; Д.33. Л.21, 22; Д.35. Л.22, 23; Д.37. Л.24, 43; Д.39. Л.19; Д.43. Л.23; Д.45. Л.18, 40; Д.50. Л.26, 40, 86, 100, 110, 127, 136, 156; Ф.П-35. Оп.117. Д.434. Л.25.

4. Шевнин И.Л. Представления уполномоченных по делам религий при СМ СССР по Хабаровскому краю о старообрядцах Белокриницкого согласия в Хабаровске и его окрестностях в 1940—1950 гг. // Пятые Гродековские чтения: Материалы межрегион. науч.-практ. конф. «Амур − дорога тысячелетий». Хабаровск, 2006. Ч.II. С.122—130.

Г.П. СТАНКЕВИЧ

ИЗ ИСТОРИИ ПОКРОВСКОГО ЕДИНОВЕРЧЕСКОГО ПРИХОДА СЛОБОДЫ РАДУЛЬ ЧЕРНИГОВСКОЙ ГУБЕРНИИ В XIX В.

В современной историографии проблематике единоверческого прихода посвящено немного трудов (1), что обусловлено спецификой данной конфессии, её относительной локальной замкнутостью. Тем не менее, указанная тематика требует глубоких исторических исследований. Всестороннее изучение одного единоверческого прихода может способствовать воссозданию «типовой» модели функционирования единоверия на уровне прихода. Именно такая задача стоит перед нами – создать максимально разноплановый «портрет» Покровского единоверческого прихода слободы Радуль Городнянского (Городницкого) уезда Черниговской губернии в XIX в.

Открытие единоверческих приходов и монастырей началось с конца XVIII в. Этот процесс проходил противоречиво и неоднозначно (2).

В стародубско-черниговских старообрядческих слободах единоверческие приходы возникают с конца XVIII в. Однако их численность и влияние на местных жителей были разными. В большинстве слобод единоверческие приходы были сугубо формальными и держались исключительно благодаря поддержке властей (3). Только в Клинцах, Ардони и Радуле количество единоверцев было значительно большим. Если в 1850 г. на 57395 человек старообрядческого населения в стародубско-черниговских слободах приходилось 4395 единоверцев, что составляло 7,7% от общего количества населения, то в вышеупомянутых 3 поселениях этот показатель составлял: Клинцы – 28,2%, Ардонь – 69,4%, Радуль – 87% (4). Как видим, наибольшие успехи среди всех стародубско-черниговских старообрядческих слобод единоверие имело именно в Радуле.

Станкевич Григорий Павлович — Колледж Сумского национального аграрного университета, г. Сумы Украина

Радульская Покровская единоверческая церковь была освящена в 1800 г. иеромонахом Успенского монастыря Сергием «по прошению прихожан» на новом антиминсе (5). Церковь была двухпрестольной: тёплый придел был посвящён Рождеству Христову, а холодный — Покрову Пресвятой Богородицы (6). Поэтому правильнее эту церковь было бы называть Рождественско-Покровской, однако со временем в церкви сохранился только один Покровский престол, да и традиционно церковь всегда называлась именно Покровской.

Посвящение церкви Покрову Божией Матери, видимо, было не случайным. Гонимые светскими и духовными властями старообрядцы особенно близко воспринимали праздник Покрова как праздник Небесной Покровительницы всех гонимых и убогих. Как отмечает Е.Б. Смилянская, «существующая на Ветке с 1695 г. Покровская церковь и Покровский монастырь во многом определили особое значение праздника Покрова в жизни слобод, а сюжет был излюбленным и для старообрядческой живописи, и для книжной миниатюры Ветки. Покров и в дальнейшем стал главным престольным праздником не только Рогожской общины Москвы, но и подавляющего большинства старообрядческих общин Бессарабии и Украины» (7). Кроме Радуля Покровские единоверческие церкви были в стародубских слободах Злынке, Климовой, Митьковке, Свяцкой. Это может служить определённым доказательством того, что и среди единоверцев восприятие праздника Покрова Пресвятой Богородицы было по сути старообрядческим.

После появления единоверческих церквей встал вопрос дефицита соответствующего духовенства. Синодальные архиереи в конце XVIII в. весьма неохотно рукополагали священников, избранных самими старообрядцами из своей среды. Не стала исключением и Радульская Покровская церковь. После её освящения постоянного единоверческого священства здесь не было, богослужения совершалось иеромонахами «от епархиальных Черниговского и Белорусского Архиереев из Чонского и Никодимова монастыря присылаемых» (8). Только 31 января 1803 г. первым настоятелем этой церкви был назначен бывший священник Вознесенской единоверческой церкви слободы Злынки Дорофей Ефимович Галкин, который сменил служившего здесь иеромонаха Аврамия из Тро-

ицкой Никодимовой единоверческой обители (9). Служение в Радуле Д. Галкина ознаменовалось целым рядом скандалов с прихожанами и взаимных обвинений. Вследствие конфликта с ктитором купцом Климом Костылёвым и его окружением о. Дорофей 11 марта 1807 г. был вновь переведён настоятелем Вознесенской церкви в Злынку (10). Тем не менее его дети Максим и Алексей Галкины ещё некоторое время продолжали пребывать в составе причта Покровской единоверческой церкви, а затем Максим стал единоверческим священником.

С 1809 г. среди священства Покровской единоверческой церкви появляются местные жители: в сан священника был поставлен местный житель Афанасий Петрович Шведов (1780–?), прослуживший здесь 38 лет (11). Он был настоятелем храма, благочинным единоверческих церквей Черниговской епархии. Во многом благодаря его деятельности единоверие стало доминирующей конфессией в Радуле, а Покровский единоверческий приход самым сильным и многочисленным в стародубско-черниговских старообрядческих слободах. С о. Афанасием в радульской церкви служил диаконом его внук Александр Александрович Шведов (12). Сын Шведова священник Пётр Шведов также служил в этой церкви и был переведён из Радуля в Малиноостровский единоверческий женский монастырь в 1883 г. (13). Затем священническая династия Шведовых прерывается. В 1828 г. с о. Афанасием служили также второй священник Троицкий Виссарион Алексеевич и диакон Михайлов Пётр Иванович (14).

Во второй половине XIX в. наиболее известным единоверческим священником в Радуле был о. Александр Кудрявцев. Родился он в 1842 г., был рукоположен к Успенский единоверческой церкви в Чуровичах. В 1864 г. переведён в Радуль, откуда в 1867 г. его перевели в Николаевскую церковь Козельца. В 1879 г. о. Александра снова возвратили в Радуль. В этом же году он был награждён набедренником (15), а в 1886 г. – скуфьёй. При постройке в соседнем с Радулем с. Лопатни Александро-Невской новообрядческой церкви, он стал одним из самых щедрых жертвователей на возведение этого храма, внеся 25 рублей (16). К 1890 г. о. А. Кудрявцев был уже вдов, и именно это послужило предметом острых протестов против его перевода в Малиноостровский девичий единоверческий монастырь как игумении мона-

стыря Еликониды с сестрами (17), так и паствы прежнего священника монастыря Симеона Акимова (18). Эти протесты возымели своё действие – резолюцией Черниговского епископа Вениамина 20 марта 1890 г. «священник Александр Кудрявцев возвращен в слободу Радуль» (19). Кроме исполнения пастырских обязанностей он был и законоучителем Радульского народного училища. Об о. Александре радульские единоверцы вспоминали ещё во второй половине XX в.

Из местных жителей происходил священник Иоанн Степанович Костылёв (1839—1896). Он родился в семье мещан слободы Радуль Стефана Климовича и Евдокии Петровны Костылёвых, был вторым ребёнком в семье (всего детей было трое: старший брат Димитрий и младшая сестра Фёкла). Отец был женат на матери Ивана вторым браком, с ними жил старший брат отца вдовец Иван Климович Костылёв (20). Семья Костылёвых не только принадлежала к «пионерам единоверия» в Радуле, но и принимала самое активное участие в жизни Покровского единоверческого прихода. Дед Ивана Клим Костылёв занимался торговлей, был ктитором Покровской церкви в начале XIX в. Именно с ним конфликтовал первый постоянный священник Покровской церкви Д.Е. Галкин. Дядя о. Иоанна Епифан Костылёв принимал активное участие в конфликте в единоверческой общине 40-х годах XIX в., о чём более детально пойдёт речь ниже.

По свидетельству А. Слуцкого, о. И. Костылёв «по своему происхождению принадлежал к бедной семье, вследствие чего научной подготовки к священству он не мог получить; но зато школьное обучение и домашнее воспитание его велись в строго-христианском духе; будучи семи лет от роду, уже читал и пел в храме Божием... зачастую вёл жаркие религиозно-нравственные прения даже с раскольниками» (21).

Среди названных представителей духовенства Покровской единоверческой церкви документы называют также имена священника Стратановича, который преподавал Закон Божий в Радульском училище, священника Михаила Колышкина, отстранённого от службы из-за пьянства священника Прокопия Иванова (22), диакона Ковалёва (также в 1907—1908 гг. обвинялся в пьянстве) (23).

В целом даже поверхностный анализ состава духовенства По-

кровской единоверческой церкви в XIX в. свидетельствует, что в своём подавляющем большинстве оно состояло из выходцев из местных жителей-единоверцев – жителей самой слободы Радуль либо других стародубско-черниговских старообрядческих поселений. Подобная картина, особенно в первой половине XIX в. наблюдалась и в других единоверческих приходах Черниговской епархии.

Как известно, в старообрядчестве большую роль играли отдельные роды, которые «выступают как важный фактор развития всей общины» (24). Эта традиция во многом сохранялась и в единоверческих общинах, и она видна на примере родов Шведовых и Костылёвых, игравших важную роль в единоверческой общине Радуля.

Важно отметить, что прихожане-единоверцы в XIX в. предъявляли особые требования к своему духовенству, максимально стараясь, чтобы их священники были крещены погружательно, рукоположены по старому обряду и хорошо знали устав дониконовского богослужения. Гарантией погружательного крещения единоверческих священников считалось либо их местное происхождение, либо происхождение из великороссийских епархий (25). В XX в. подобные требования к священству у радульских единоверцев ослабевают, хотя они не исчезают вовсе: при открытии Покровской церкви в Радуле в начале 90-х годов XX в. прихожане старшего возраста, помнившие «старую» единоверческую церковь, выражали желание иметь строгого «белокриницкого» батюшку, высказывая недовольство новообрядческими священниками, присылаемыми Черниговской епархией УПЦ, которые фактически превратили в прошлом единоверческую церковь в обычный новообрядческий храм, только внешне ещё имеющий некоторые признаки единоверия (26).

Как уже говорилось выше, большинство населения Радуля в средине XIX в. составляли единоверцы. Это отмечают и большинство источников (27). В Государственном архиве Черниговской области полностью сохранилась исповедная книга Радульской Покровской единоверческой церкви за 1843 г. (28), которая позволяет сделать анализ этого единоверческого прихода. В книге зафиксировано 2144 единоверца (см. таблицу). Как видно из приведённой таблицы, более двух третей прихожан были мещанами, которые вместе с духовенством, купцами и военными состав-

ляли практически 90% прихожан. Остальные 10% приходилось на крестьян и казаков.

Соотношение мужчин и женщин среди прихожан было следующее: 996 (46,5%) мужчин и 1148 (53,5%) женщин.

Религиозная активность единоверцев в Радуле была достаточно высокой: из 2144 прихожан «подлежали» исповеди, то есть достигли возраста 7 лет, 1753 человека. Из них исповедовались 1599 чел. (91,2%), не исповедовалось 68 чел. (3,9%), неизвестно, исповедовались ли (нет соответствующей отметки) 86 чел. (4,9%). При этом следует иметь в виду, что среди не исповедавшихся значительное число составляли люди пожилого возраста: 20 женщин

Социальный состав радульских единоверцев

№	сословная принадлежность	количество душ	% от общего количества
1	духовенство	6	0,3
2	купечество	204	9,5
3	мещане	1690	78,8
4	помещичьи крестьяне	210	9,8
5	государственные крестьяне	6	0,3
6	казаки	22	1,0
7	военные	6	0,3

старше 55 и 5 мужчин старше 60 лет, которые, вполне вероятно, могли иметь сложности со здоровьем, препятствовавшими приступить к исповеди в Великий пост. Учитывая, что в исповедной книге числится только один священник – шестидесятилетний настоятель церкви протоиерей Афанасий Шведов, то вполне вероятно, что он чисто физически не мог исповедовать всех своих немощных прихожан на дому.

По социальному составу большинство не исповедовавшихся прихожан-единоверцев составляли мещане – 50 человек. Не исповедовалось также 11 купцов и 7 помещичьих крестьян. 69,1% (47 чел.) неисповедовавшихся составляли женщины, и только 30,9% (21 чел.) – мужчины. Причём почти половину из неисповедавшихся женщин составляли вдовы – 21.

Если принять во внимание, что среди части единоверцев в XIX в. было достаточно широко распространено явное или скрытое тяготение к старообрядчеству и это было одной из главнейших

причин отказа исповедоваться у единоверческого священника, то приведённые выше цифры могут служить косвенным подтверждением неоднократных утверждений синодальных миссионеров о том, что старообрядчество в стародубско-черниговских слободах держится преимущественно на «суеверных» женщинах (29).

Как уже указывалось выше, Радульская Покровская единоверческая церковь, освящённая в 1800 г., была одной из первых единоверческих церквей России. Особенностью единоверия, которая всегда декларировалась, было строгое следование дониконовским богослужебному уставу, обрядам и обычаям. Однако синодальной иерархией единоверие всегда рассматривалось как временное переходное состояние от «раскола» к синодальному православию, и потому допускалось только для «немощнейших чад», которые, по словам «отца» единоверия Московского митрополита Платона (Левшина) «со временем, Богом просветятся, и ни в чем не разнствующее с Церковию придут согласие» (30). В богослужебной практике единоверческих церквей существовало непримиримое внутреннее противоречие: соблюдение старого обряда, ставшего некогда причиной раскола, и стремление к постепенному искоренению этого обряда, полной богослужебной унификации с новообрядческой церковью. Поэтому совершенно неудивительно, что в XIX в. в единоверческих приходах шла явная или подспудная борьба между «партией старины» и «модернистами» — сторонниками как можно более быстрого и полного слияния единоверческих приходов с новообрядческими. В единоверческих «приходах стали появляться традиции, не согласные с дониконовской богослужебной практикой» (31), что, естественно, вызывало острую ответную реакцию части консервативно настроенных прихожан.

В 40-х годах XIX в. и в Радульском единоверческом приходе разгорелся достаточно острый конфликт, который потребовал вмешательства не только епархиального начальства в Чернигове, но самого Святейшего Синода.

Группа единоверцев, и что важно, старообрядцев Радуля и соседней Добрянки в 1845—1846 гг. жаловались епархиальному начальству на то, что в богослужение Покровской единоверческой церкви вошли новшества, не соответствующие дониконовским церковным уставам:

1) заведён звон во время пения «Достойно» на литургии;

2) после возгласа священника на литургии «Спаси, Боже, люди Твоя» поют «Видехом свет истинный»;

3) во время великого входа со Св. Дарами на литургии поминается вся императорская фамилия по формуле Святейшего Синода;

4) на молитву в церковь допускаются малороссияне, крестящиеся тремя перстами и бреющие бороды (32).

Расследование этих жалоб Черниговский архиепископ Павел (Подлипский) в 1848 г. поручил протоиерею Тимофею Александровичу Верховскому, находившемуся тогда в стародубско-черниговских старообрядческих слободах по личному указанию императора Николая I для водворения единоверия.

Расследование показало, что прихожане Радульской церкви фактически разделились на 2 лагеря: одни, которых представляли потомственный гражданин Михаил Семёнович Щербаков и мещане Нефёд Быков, Иван Быков, Пётр Стариков, Козьма Стариков, Филипп Сухоруков, ратовали за сохранение древнего чина богослужения без всяких новшеств и добавлений; и противоположный лагерь, оправдывающий и принимающий новшества, во главе с церковным старостой Павлом Михневым, купцом Иваном Волохиным, мещанами Епифаном Костылёвым, Михеем Шаровым, Яковом Асадчевым, Яковом Шаровым, Борисом Асеевым и Фёдором Романовым.

Анализ персонального состава этих 2 группировок приводит к интересным выводам. Лица, ратовавшие за сохранение старины в богослужебной практике и церковном укладе, сами были слабо связаны с единоверческой церковью, а часто даже не являлись её формальными прихожанами. На это прямо указывала в своём обращении к архиерею противоположная сторона: «радульцы и добрянцы, непокоряющиеся св. Церкви, старообрядцы, к прискорбию нашему, оклеветали пред гражданским начальством пастыря нашего» (33).

Потомственный гражданин, купец М.С. Щербаков не числится в исповедной книге Радульской Покровской единоверческой церкви 1843 г. Более того, в «Краткой ведомости о поповщинских церквах и монастырях и беспоповщинских часовнях и обителях и находящихся в них священниках, диаконах, монахах и большаках» за 1825 г., составленной священником Покровской едино-

верческой церкви слободы Радуль Городницкого уезда А. Шведовым, значится, что «в слободе Радули поповщинская моленная в доме купца Михаила Щербакова, священника нет, занимают у добрянцев» (34).

Не значатся в исповедной книге и Быков Нефёд, Стариков Козьма и Стариков Пётр. Только Сухоруков Филипп Хрисанфович 34 лет и два Быковых Ивана, 38 и 31 года (один из которых протестовал против новшеств) значатся бывшими на исповеди в 1843 г. (35). Таким образом, можно констатировать, что из 6 известных по именам радульцев, жаловавшихся на новшества в Покровской церкви, только 2 действительно были её настоящими прихожанами. Остальные четверо либо были старообрядцами, либо только формальными единоверцами.

В защиту новшеств подписалось 40 прихожан, 8 из которых прот. Т. Верховский называет по именам, остальные прихожане, по его словам, «не подписались за отлучкою из жительства, но, по возвращению, все они будут согласны с подписавшимися» (36). Из этих 8 человек пятеро исповедовались и записи об этом внесены в исповедную книгу, и только 2 человека: Шаров Михей и Романов Фёдор – в ней не значатся. Асадчев Яков в исповедной книге записан, но отметки об исповеди против его фамилии нет.

Отсюда можно сделать вывод, что в церковной жизни Радульского единоверческого прихода принимали участие не только единоверцы, но и лица, формально таковыми не являвшиеся. Дискуссия, по, казалось бы, вопросам внутренней жизни прихода, на самом деле фактически охватывала всех жителей, причём не только самой слободы Радуль, но и соседнего посада Добрянки. Впрочем, это было характерно и для других стародубско-черниговских старообрядческих слобод, которые в XIX в. были тесно связаны между собой.

Как видим, Радульская Покровская единоверческая церковь с самого начала своего существования не отличалась особой строгостью в исполнении древнего богослужебного чина. Если верить о. Верховскому, то некоторые её прихожане, в том числе и управлявшие церковью, сами крестились троеперстно, и «нововведения явились в церковь не от священников, а суть произвол многих Радульской церкви прихожан приняты ими и их отцами с самого начала присоединения их к единоверческой церкви добровольно,

по любви, и они никогда не блазнились ими, а напротив, желают, чтобы все, доселе принятое ими и свято чтомое не было изменено, а оставлено им на их совесть» (37).

Священник же А. Шведов, в свою очередь, утверждал, что он «новостей никаких не вводил», а авторами новшеств, опять-таки объявлял самих прихожан: например, звон к «Достойно» они сами испросили 15 декабря 1816 г. у проезжавшего через Радуль Черниговского архиепископа Михаила (Десницкого) (38). Запрещения посещать единоверческую церковь малороссиянам и бреющим бороды в Радуле никогда не было, и сами радульские единоверцы «бывают в церквах великороссийских во время Богослужения» (39). В исповедной книге 1843 г. значится не менее 33 исповедовавшихся, которых никак нельзя отнести к единоверцам.

Назвать о. Афанасия строгим блюстителем древлеправославного богослужебного чина тоже вряд ли можно. Сохранилась его личная печать, которая по своей символике является типично никонианской (новообрядческой); она не содержит ни одного элемента древлеправославной символики (40).

Тем не менее, дело о нарушениях в Радульской Покровской единоверческой церкви древнего богослужебного чина дошло до Синода, который отметил, что поскольку «допущенные по единоверческой церкви в слободе Радуле отступления уже исправлены и согласие между прихожанами восстановлено, то на сей раз предписать преосвященному Черниговскому строжайше наблюдать, чтобы отнюдь не были допускаемы по единоверческим церквам вверенной ему епархии никакие изменения, и чтобы в управлении сими церквами, с их духовенством и прихожанами поступаемо было без малейшего отступления, на точном основании Высочайше утверждённых, 27 октября 1800 года, правил, и указа Св. Синода 5 апреля сего года» (41). Такое решение спора в радульском единоверческом приходе стало историческим прецедентом, на который, например, ссылались московские единоверцы, защищая древлеправославные традиции (42).

В действительности постепенное искоренение древлеправославного богослужебного чина в Радульской Покровской единоверческой церкви продолжалось и дальше. Например, в Служебнике, принадлежавшем священникам этой церкви в начале XX в., достаточно много заимствований из новообрядческой богослужеб-

ной практики, в частности, поминание на отпустах и литиях синодальных святых, в том числе Димитрия Ростовского и Серафима Саровского.

Как мы уже говорили, в жизни единоверческого прихода в Радуле своеобразное участие принимали и старообрядцы. Однако кроме споров были и другие формы контактов старообрядцев и единоверцев в духовной области. Например, старообрядческий иконописец из Новозыбкова Василий Родионцев в 80-е годы XIX в., работая в Радуле, выполнял заказы не только старообрядцев, но и единоверцев, в том числе упоминавшегося единоверческого священника А. Кудрявцева (43). В память о коронации императора Николая II радульские единоверцы и старообрядцы совместно приобрели для Покровской единоверческой церкви икону Нерукотворенного Спаса стоимостью 600 рублей (44). Известно, что единоверческий священник Симеон Быков в XX в. поддерживал некоторые контакты со старообрядцами: брал у них богослужебные книги, консультировался по богослужебным вопросам.

Поскольку единоверцы и старообрядцы часто были связаны родственными узами, то нередким было их взаимное участие в богослужениях (преимущественно заупокойных) друг у друга. Однако такие контакты не означали более широкого и тесного сотрудничества. Отношения между единоверцами и старообрядцами дальше бытового уровня, как правило, не заходили.

История Радульского Покровского единоверческого прихода в XIX в. показывает, что, несмотря на стремление части прихожан сохранить древлеправославный (старообрядческий) богослужебный уклад, духовенство и епархиальное начальство, декларируя приверженность к «Правилам единоверия», на самом деле проводило линию на постепенное и полное искоренение единоверческих традиций. Единоверие в этом случае действительно сыграло роль «переходного этапа» от древлеправославия (старообрядчества) к православию синодального образца, который ныне в Покровском приходе УПЦ пгт. Радуля почти полностью завершён.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Борисов В.В. Единоверие в слободе Мстёра Вязниковского уезда Владимирской губернии // Старообрядчество: история, культура,

современность. Вып.8. М., 2000. С.65—67; Боченков В.В. «Но до конца да соблюдите истинную веру...» (Из истории сухиничского единоверия) // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.7. М., 1999. С.2—16; Майоров Р.А. Дискуссия по вопросу о форме приобщения Святых Христовых Таин в московском Троице-Введенском единоверческом приходе // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. Т.II. М., 2005 С.76—85.

2. Станкевич Г.П. «...обращение сердец человеческих дело Божие есть» (Указ Святейшего Синода от 22 марта 1800 г. из фондов Слободско-Украинской (Харьковской) духовной консистории: попытка изменения государственной политики по отношению к старообрядцам) // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.11. М., 2006. С.33—36.

3. По данным властей, в Добрянке из 5 тыс. населения только 251 человек принадлежал к единоверию, воскресные службы в единоверческой церкви посещали не более 10 человек. Подобная картина была в Лужках, Чуровичах, Климовой, Митьковке, Шеломах, Злынке, Тимошкином Перевозе, Свяцкой, Елионке, Воронке. См.: Российский государственный историченский архив (РГИА). Ф.1284. Оп.205. Д.140. Ч.1. Л.47об.—54об.

4. Расчёт производился на основе секретного рапорта тайного советника Константина Арсеньева министру внутренних дел Л.А. Перовскому от 14 июля 1850 г. См.: РГИА. Ф.1284. Оп.205. Д.140. Ч.1. Л.46—58.

5. Верховский Т.А., прот. Записки о его жизни, составленные им самим. Ч.I. СПб., 1877. С.1043—1044.

6. Государственный архив Черниговской области (ГАЧО). Ф.679. Оп.2. Д.401. Л.3—3об.

7. Смилянская Е.Б. К изучению историко-культурного значения Ветковско-Стародубского старообрядческого центра в XVIII—XIX в. // История Церкви: изучение и преподавание: Материалы научной конференции, посвящённой 2000-летию христианства. Екатеринбург, 1999. С.206.

8. ГАЧО. Ф.679. Оп.2. Д.401. Л.3.

9. Там же. Д.58. Л.68—68об.

10. Там же. Д.401. Л.4, 2—2об.

11. Верховский Т.А. Указ. соч. С.1005. Протоиерей Т. Верховский относит Афанасия Шведова к «знаменитым жителям Радуля», «который был одним из достойных слушателей и почитателей Андрея Иоаннова, и поборщиком соединения с Православной церковью. Шведов помогал Андрею Иоаннову и в крайних его обстоятельствах. Когда сему последнему раскольники не позволяли отправлять службу у принявших священство, то Шведов с неким Киреевым нарочито не

раз ездил к Преосвященному Таврическому Амвросию, от которого в первых числах февраля 1789 г. они привезли третью грамоту, которою преосвященный Амвросий повелевал о. Андрею исправлять как церковную службу, так и домашние требы по старопечатным книгам и обычаям» (С.1005). Однако здесь о. Верховский, очевидно, ошибается. Во время отъезда прот. Андрея Журавлёва из Стародубья Афанасию Петровичу Шведову было всего 11 лет (см.: ГАЧО. Ф.679. Оп.2. Д.5153. Л.1). Здесь, видимо, речь идёт о Петре Шведове, жителе Климовой, который неоднократно предпринимал в 1787 г. поездки по доверенности жителей слободы к Таврическому архиепископу Амвросию с целью получения от него «благословенного» (единоверческого) священника (см. Верховский Н. Согласные и несогласные в черниговских посадах в конце XVIII столетия // Странник. 1863. №4—5. С.26—28). Вполне вероятно, что это был отец А.П. Шведова. К сожалению автор, некритически восприняв ошибочные утверждения о. Верховского на эту тему, повторил их, о чём сейчас искренне сожалеет (Станкевич Г.П. Радуль. Краткий очерк истории (конец XVII в.– 1917 г.) // Алгинин А.Н. Корни: Очерки по истории русских старообрядческих слобод Добрянки и Радуля. Чернигов, 2006. С.72).

12. ГАЧО. Ф.679. Оп.2. Д.5153. Л.1.

13. Государственный архив Брянской области (ГАБО). Ф.424. Оп.1. Д.13. Л.39.

14. ГАЧО. Ф.679. Оп.1. Д.568. Л.57.

15. ГАБО. Ф.424. Оп.1. Д.10. Л.84; Черниговские епархиальные известия. 1879. Часть офиц. 22 сентября. №36. С.484 (далее – ЧЕИ).

16. О постройке новой церкви во имя св. благоверного князя Александра Невского, в деревне Лопатнях Городницкого уезда // Прибавление к ЧЕИ. Часть неофиц. 1882. 1 января. №1. С.12; Станкевич Г. Особлива церква (з історії Олександро-Невської церкви села Лопатні Ріпкинського району Чернігівської області) // Сіверянський літопис (Чернігів). 2004. №5—6. С.7—9.

17. ГАБО. Ф.424. Оп.1. Д.10. Л.85.

18. Там же. Д.14. Л.57—58.

19. Там же. Ф.424. Оп.1. Д.12. Л.86.

20. ГАЧО. Ф.679. Оп.2. Д.5135. Л.4об.

21. Слуцкий Андроник. Священник Иоанн Костылев [некролог] // Прибавление к ЧЕИ. Часть неофиц. 1896. 16 августа. С.534.

22. ГАЧО. Ф.679. Оп.3. Д.248. Л.21аоб.

23. Там же. Д.248.

24. Стадников А.В. Купеческий род как структурная единица старообрядческой общины (на примере старообрядческого рода Рахмановых и московской Рогожской общины) // Старообрядчество: исто-

рия, культура, современность: Тезисы III научно-практической конференции. М., 1997. С.64.

25. Радульские единоверцы, например, в 1806 г. просили Черниговского архиепископа Михаила (Десницкого) «выписать нам российского священника откуда Вашему Высокопреосвященству заблагорассудится, однакож благонравие имеющего». См.: ГАЧО. Ф.679. Оп.2. Д.401. Л.12.

26. На изданной в Прилуках карте «Церкви та монастирі Чернігівщини. До 300-річчя Святителя Іоасафа Білгородського (Горленка)» современная Радульская Покровская церковь почему-то помечена как старообрядческая.

27. РГИА. Ф.1284. Оп.205. Д.140. Ч.1. Л.48; ГАЧО. Ф.679. Оп.1. Д.568. Л.100об.; Общий обзор епархии Черниговской. Киев, 1860. С.133—134; Верховский Т.А. Указ. соч. С.1006.

28. ГАЧО. Ф.679. Оп.2. Д.5135. Л.1—36об.

29. О движениях у слободских старообрядцев // Братское слово. 1887. №6. Отд. оттиск. С.3—4.

30. В единоверии раздор: Документы, собранные тщанием протоиерея Т.А. Верховского, и разъясненные священником К.Е. Голубевым. Псков, 1877. Л.23об.

31. Майоров Р.А. Указ. соч. С.76.

32. Верховский Т.А. Указ. соч. С.1041.

33. Там же. С.1043.

34. ГАЧО. Ф.679. Оп.2. Д.3923. Л.19.

35. Там же. Д.5135. Л.7об., 14об., 25.

36. Верховский Т.А. Указ. соч. С.1044.

37. Там же. С.1042.

38. Там же.

39. На самом деле, по устным преданиям местных жителей, посещение радульской церкви жителями окрестных малороссийских сёл — «никонианами», «хохлами» — среди прихожан не приветствовалось.

40. Изображение личной печати единоверческого протоиерея А.П. Шведова впервые нами воспроизведено в работе: Станкевич Г.П. Радуль. Краткий очерк истории. С.74.

41. Верховский Т.А. Указ. соч. С.1044—1045.

42. Майоров Р.А. Указ. соч. С.81.

43. Родионцев В. Воспоминание о моей жизни в старообрядчестве и обращении в лоно св. соборной и апостольской церкви. М., 1897. С.12—13.

44. Церковные ведомости. 1895. №11. С.324.

И.М. ПУШКОВ

СТАРООБРЯДЦЫ В БОЛГАРСКИХ СЕЛЕНИЯХ ЮЖНОЙ ЧАСТИ БЕССАРАБИИ

В конце XVIII–начале XIX вв. южная Бессарабия, или Буджак – как ещё иногда называют этот регион, – стала общим домом для представителей многих народов, по тем или иным причинам покинувшим свою историческую родину. Среди них можно назвать и немцев-лютеран, и албанцев, и греков, и гагаузов, и русских старообрядцев, а также болгар, которые ныне занимают третье место по численности среди этнических групп юга Бессарабии. В ряде статей исследователи достаточно подробно раскрывают вопросы, связанные с численным составом и местами расселения старообрядцев на юге Бессарабии, однако их внимание сосредоточено на основных центрах старообрядчества (1). При этом упускаются моменты, связанные с проживанием старообрядцев вне этих поселений и об их контактах с местным населением края, в частности с болгарами. Тема взаимоотношений между болгарами и старообрядцами южной Бессарабии, несомненно, требует отдельного фундаментального исследования, а наша короткая научная разведка осуществлена с целью постановки проблемы.

Взаимодействие старообрядцев с болгарами в XIX в. осуществлялось не только на территории Бессарабии, но и в самой Болгарии, находившейся в то время под властью Турции. Здесь старообрядцы основали целый ряд поселений, некоторые из которых существуют и поныне (2). На юге Бессарабии болгары, особенно в начале переселенческого движения, когда у них не было льгот иностранных переселенцев, находились в том же положении, что и старообрядцы – и те и другие были беженца-

Пушков Игорь Михайлович — историк, г. Болград Одесской области Украина

ми, переселившимися в эти степные просторы в поисках лучшей доли и духовного освобождения. Исследователь религиозно-нравственного состояния бессарабских болгар священник Н.М. Стойков в одном из своих трудов писал, что «болгаре, первое, довольно продолжительное время жили обособленно от населения других национальностей своей новой родины, замкнувшись в местный круг религиозно-нравственных идей, унаследованных от предков» (3). То же самое можно было сказать и о старообрядцах, проживающих в этом крае.

Между болгарами и старообрядцами большие различия в языке, культуре, традиционном укладе, народной психологии, порядке землевладения, но связи между ними были неизбежными, так как они располагались в непосредственной близости друг от друга. Подтверждение этому мы находим в труде министра финансов Болгарии Й. Титорова, уроженца г. Болграда. Описывая народности южной части Бессарабии, с которыми болгары-переселенцы вошли в соприкосновение, он упоминает и русских. Он приводит статистические данные, описывает их быт и нравы. Исследователь подчёркивает, что русские люди не однородны по своему составу и большую часть из них составляют старообрядцы. Й. Титоров пишет, что они «хорошие земледельцы и скотоводы», а кроме этого, «отличные рыболовы, их сёлы располагаются на побережье Чёрного моря, Дунае и на озерах, рыболовство – их главное занятие» (4). Исследователь, исходя из того, что старообрядческие и болгарские сёла граничат друг с другом, а часть из них административно входит в состав Болградского округа, достаточно подробно описывает различные толки, существующие в среде бессарабских старообрядцев. Среди них он называет наиболее распространённые толки в Бессарабии: поповцев и беспоповцев (5).

Говоря о взаимодействии между болгарами и старообрядцами необходимо отметить, что если в земледелии и животноводстве контакты, в силу существующих различий, были незначительны, то в рыбном промысле, скорее всего, они были более плотными. Рыбным промыслом и добычей камыша, который широко использовался в качестве строительного материала и являлся основным средством обогрева жилища в зимнюю пору, болгары занимались в Придунавье и в Припрутье с 20-х годов

XIX в., со времени своего обоснования в буджакских степях (6). Возможность заниматься тем же промыслом, что и основная часть старообрядцев, они получили на основании указа Правительствующего Сената, утверждённого Александром I 29 декабря 1819 г. По этому закону озёра Ялпух, Кугурлуй, Катлабух, Кагул, Картал, Белеу, а также верхняя часть оз. Китай, камышовые плавни Дуная и Прута, прилегающие к району болгарского водворения, были переданы колонистам в бесплатное и бессрочное пользование. Указанные озёра, богатые рыбой, после соответствующих торгов отдавались в арендное содержание. Доход от аренды плавневых и рыбных мест шёл на счёт общественной суммы в Управление задунайскими колонистами, а с 10 июня 1858 г., по хрисовулу молдавского князя Н. Конаки-Богороди, на обеспечение Центрального болгарского училища в г. Болграде (7). Право болгарских колонистов на озёра и плавневые места подтверждалось румынским правительством и в более позднее время. Примером тому закон 1874 г. о поземельном устройстве колонистов и государственных крестьян южной части Бессарабии.

Усиление контактов между болгарами и старообрядцами произошло в 60–70-х годах XIX в., когда юг Бессарабии принадлежал Румынскому княжеству. Отсутствие гонений со стороны государственных структур и церковной власти благотворно сказалось на старообрядцах. Взаимодействие особенно сильно наблюдалось в среде купцов и ремесленников г. Измаила, в котором проживало много как болгар, так и старообрядцев.

После русско-турецкой войны 1877–1878 гг. южная часть Бессарабии вновь отошла к Российской Империи. Несмотря на имеющее место некоторые послабления старообрядцам, они продолжали находиться под полицейским наблюдением, а официальная церковь проводила мероприятия по противораскольнической деятельности. Одним из элементов этой деятельности было выселение части старообрядцев из традиционных мест их проживания в места с иноязычным населением, в том числе и болгарским. В число выселенцев попадали в основном наиболее активные противники официальной церкви. Для поселения выбирались, как правило, более отдалённые от старообрядческих сёл населённые пункты в Бендерском и Аккерман-

ском уездах. В болгарские колонии старообрядцы поселялись с формулировкой «временное проживание», но ничего не бывает более постоянным, чем временное. Большая часть поселенцев приживалась на новых местах, врастая корнями в болгарское окружение. Так, к примеру, в начале XX в. в Чийшии проживало 4 старообрядческих семьи: Фроловы, Лагутины и 2 семьи Дерюгиных, – насчитывающие 18 мужчин и 19 женщин. Их потомки, за исключением Лагутиных, и по сей день живут в селе (8).

Количество поселенцев в болгарских колониях не превышало 1%, от общей численности населения села. В Бендерском уезде старообрядцы проживали в 12 (63,2%) из 19 болгарских колониях. Наибольшее их количество проживало в селениях Дизгинже, Чадыр-Лунга и Кирсово. В 1898 г. в Бендерском уезде старообрядцев насчитывалось 71 человек, а в 1899 г. – 82 (9). В с. Дизгинже и Чадыр-Лунге старообрядцы имели молитвенные дома, в первом из них уставщиком был Г. Гладков, а во втором «новоприбывший из Черниговской губернии почтенный старец» (10). В Аккерманском уезде численность старообрядцев в процентном отношении была несколько меньшей, чем в Бендерском, но в количественном большей. Поселенцы проживали в 16 (59,3%) из 27 болгарских колониях, а наибольшее их количество проживало в селениях Чийшия, Татар-Копчак, Код-Китай и Задунаевка. Численность старообрядцев в болгарских колониях Аккерманского уезда в 1898 г. достигала 114 человек, что составляло 23,1% от их общего количества в уезде, а в 1899 г. 116 человек – 29,7% (11). В с. Чийшия и Селиогло старообрядцы имели молитвенные дома, уставщиком в Чийшии был Фотий Макарьевич Дерюгин (12). Резкие изменения в динамике роста или уменьшения поселенцев являлись результатом их переселения в иные населённые пункты. Там же, где изменения были незначительными, они происходили в силу естественного прироста или убыли старообрядцев.

В Измаильском уезде старообрядцы проживали лишь в некоторых болгарских колониях, и пребывание их в этих селениях носило временный характер. Некоторые сведения об их расселении в пределах уезда мы можем почерпнуть из отчётов епархиальных миссионеров и клировых ведомостей приходов бол-

Таблица 1. Численность старообрядцев, проживающих в болгарских колониях Бендерского уезда

№ п/п	наименование колонии	кол-во жителей	численность старообрядцев	
			1898 г.	1899 г.
1	Авдарма	1285	5	8
2	Башкалия	970	–	6
3	Беш-Гио	1290	8	8
4	Гайдар	1049	–	8
5	Дизгинже	2326	15	13
6	Казаяклия	2756	4	4
7	Кирсово	2645	10	10
8	Кирютня (Кортен)	2248	–	4
9	Томай	2196	5	5
10	Ферапонтьевка	960	1	1
11	Чадыр-Лунга	2691	19	11
12	Чок-Майдан	1405	4	4
всего старообрядцев в болгарских колониях			71	82
всего старообрядцев в уезде			1443	872

гарских колоний. Так, в селении Карагач старообрядцы проживали в количестве 6 человек (3 мужчин и 3 женщины) на протяжении 1893–1898 гг. (13). В 1886 г. в Каракурте проживала 1 семья старообрядцев, состоящая из 2 мужчин и 3 женщин (14). В Вулканештах в 1895 г. на поселении находилась 1 семья, состоящая из 1 мужчины и 3 женщин (15). Такие же фрагментарные данные у нас и по с. Этулия, где в 1895 г. проживало 74 старообрядца, из них 38 мужчин и 36 женщин (16). К 1898 г. численность поселенцев уменьшилась до 3 человек (17), но и они вскоре выселились. Выселение старообрядцев произошло либо в конце 1898 г., либо на протяжении 1899 г., во всяком случае, в клировой ведомости прихода за 1900 г. данные о старообрядцах уже отсутствуют (18).

Обеспечение землёй поселенцев на новых местах жительства осуществлялось исходя из возможностей сельской общины и наличия

Таблица 2. Численность старообрядцев, проживающих в болгарских колониях Аккерманского уезда

№ п/п	наименование колонии	кол-во жителей	численность старообрядцев	
			1898 г.	1899 г.
1	Бургуджи	1434	4	4
2	Гасан-Батыр	1514	8	4
3	Главаны	1323	7	–
4	Голица	1298	4	8
5	Девлет-Агач	1700	9	2
6	Дюльмен	1347	8	8
7	Задунаевка	1113	11	10
8	Ивановка-Болгарская	1164	6	6
9	Исерлия	1537	4	4
10	Код-Китай	1375	4	11
11	Ново-Трояны	1734	7	7
12	Саталык-Хаджи	1215	4	4
13	Селиогло	1600	8	9
14	Татар-Копчак	2486	4	13
15	Чийшия	2381	20	20
16	Чумлекиой	1752	6	6
всего старообрядцев в болгарских колониях			114	116
всего старообрядцев в уезде			494	391

свободной земли. В некоторых селениях, как, к примеру, в Вулканештах и Этулии, землю под усадьбу поселенцам не выделяли, в Каракурте надел состоял из двора (19).

Говорить о принадлежности старообрядцев, проживающих в болгарских колониях, к конкретным толкам затруднительно, так как сами миссионеры неточны в своих отчётах. Нередко встречаются обобщения такого рода: «Во всех указанных пунктах живут то окружники, то лужковцы» (20). По сведениям епархиального миссионера, в г. Болграде проживали старообрядцы поморского толка, переселившиеся сюда из Измаила (21).

Примечательным является факт, что в отчётах епархиальных

миссионеров центральная болгарская колония г. Болград – негласная столица бессарабских болгар – указывается как один из центров старообрядчества. Данные о численности старообрядцев в этом городе сильно разнятся, и к ним необходимо относиться достаточно критично, как впрочем, и ко всем статистическим сведениям о старообрядцах. По имеющимся в нашем распоряжении данным, в Болграде в 1895 г. проживало 148 старообрядцев (22), в 1898 г. – 87 (23), в 1899 г. – 181 (24), в 1900 г. 141 (25), а в 1901 г. – 151 (26).

Образование старообрядческой общины г. Болграда, по нашему мнению, происходило иным путём, нежели в остальных болгарских колониях. Как мы уже упоминали, озёра юга Бессарабии находились в ведении Центрального болгарского училища, которое сдавало их в аренду. В частности, в 60–70-х годах XIX в. арендаторами оз. Ялпух были измаильские купцы И. Кирьери и Г. Кирьери (27), а с середины 70-х годов – семья болградского мещанина Д. Давидова. По имеющимся сведениям, артель рыболовов (рыбный завод) насчитывала в период с 1880 г. и до конца века от 13 до 40 рабочих, с годовым оборотом от 10 до 30 тыс. руб. (28). На наш взгляд, арендаторы нанимали для ловли рыбы лучших в крае рыболовов, коими и по сей день считаются старообрядцы. А рыболовная артель, работающая у Д. Давидова на оз. Ялпух, стала тем ядром, вокруг которого и образовалась старообрядческая община г. Болграда. На первых порах болградские старообрядцы имели только молитвенный дом, но в 1895 г. этот дом был переделан в церковь, освящённую в том же году во имя св. архангела Михаила (29).

По воспоминаниям болградских старожилов, старообрядцы проживали в центре Болграда, вблизи своей церкви и на северо-западе города в Крымской махале. До конца 50-х годов XX в. они являлись основными поставщиками свежей рыбы на городской рынок. В 1957 г. была уничтожена старообрядческая церковь, община развалилась, начался исход старообрядцев из города – основная их часть переселилась в г. Измаил. Потомки некоторых старообрядческих родов и по сей день проживают в Болграде, но численность их мала (30).

Таким образом, из-за фрагментарности имеющихся в нашем распоряжении данных мы не можем характеризовать старооб-

рядческое население болгарских селений южной части Бессарабии. При введении в научный оборот архивных материалов и данных полевых исследований по конкретным населённым пунктам станет возможным создание общей жизненной картины, а также протекающих в старообрядческих общинах процессов. А пока из вышеизложенных фактов мы хотим вычленить несколько очевидных моментов.

1. Появление старообрядцев в болгарских селениях южной части Бессарабии было вызвано, с одной стороны, действиями государственных структур и официальной Церкви, а с другой – экономическими обстоятельствами.

2. Старообрядцы в болгарских селениях старались сохранить свою языковую и конфессиональную идентичность. Однако если у первого поколения поселенцев это получалось, то уже у их детей, обучавшихся в сельских училищах и испытывающих большое влияние со стороны сверстников-болгар, акценты несколько изменились. Особенно сильно изменения были заметны в языке, ведь на русском дети общались только в кругу своей семьи. Учащались заимствования слов и языковых форм из родственного болгарского языка с постепенным переходом к нему как основному средству общения вне семейных отношений. Сильное влияние на старообрядцев оказывали и смешанные браки. И старообрядцы, и болгары на браки с пришлыми людьми шли неохотно, но с течением времени отличия между ними становились всё незаметнее и стёрли эту грань.

Менее подверженными влиянию болгарского окружения были старообрядцы, проживающие в г. Болграде. В нём происходили обратные процессы: болгарское население быстро русифицировалось через систему учебных заведений и церковь, а также через общение с представителями государственных учреждений, которых в городе было достаточно много. Старообрядцы горожане, к началу XX в., не потеряв свой язык и веру, приобрели качества, свойственные всем бессарабцам. Это ярче всего проявлялось в кухне – заимствования были повсеместными и играли доминирующую роль, хотя элементы национальной кухни не исчезали и сохранялись. Для бессарабцев, в том числе и русских старообрядцев, было нормой знание на бытовом уровне 5-7 языков.

3. Болгары, в силу принадлежности к славянскому корню и родственности языка, близости веры и схожести национальной судьбы на подсознательном уровне были для старообрядцев гораздо ближе, нежели представители иных народностей края. Эта интуитивная близость и эмпатия обусловили бесконфликтное поселение на новых местах жительства и быстрое вхождение в болгарское окружение.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См. к примеру: Пригарин А.А. Русские старообрядцы и сектанты в Южной Украине и Бессарабии: численность и расселение в 1860-е гг. // Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження: Збірка наукових робіт, присвячена 135-річчю Одеського державного університету ім. І.І. Мечникова. Одеса, 2000. С.271—298; Таранець С. Старообрядці в Південній Бессарабії (від початку поселення до 1917 р.) // Наукові записки інституту української археографії та джерелознавства: Збірник праць молодих вчених та аспірантів. Т.7. Київ, 2001. С.61—91.

2. Пригарин А.А. Русские старообрядцы в Болгарии: новые материалы по истории потомков некрасовцев и липован Добруджи // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.10. 2004. С.29—35.

3. Стойков Н. Религиозно-нравственное состояние болгарских колоний в Бессарабии со времени их основания до настоящего времени // Кишинёвские епархиальные ведомости. 1910. №27. С.1270 (далее – КЕВ).

4. Титоров Й. Българите в Бессарабия. София, 1905. С.53—54.

5. Там же. С.56.

6. Новаков С.З. Социально-экономическое развитие болгарских и гагаузских сёл южной Бессарабии (1857—1918). Кишинёв, 2004. С.443.

7. Сюпюр Е. Българските училища в Румъния през XIX век. 1858–1877. Документи. София, 1999. С.102—103.

8. Червенков Н.Н. В границах Российской империи // Чийшия: очерки истории и этнографии болгарского села Городнее в Бессарабии. Одесса, 2003. С.124.

9. Козак В. Отчёт Миссионерского Комитета Кишинёвской епархии за 1898 год // КЕВ. 1899. №24. С.707; Воловей Ф. Отчёт епархиального миссионера южного района Кишинёвской епархии за 1899 год // КЕВ. 1900. №20. С.440; Новаков С.З. Указ. соч. С.418—419.

10. Раскол и противораскольническая деятельность в южной части

Бессарабии в 1903 г. // Приложение к КЕВ. 1904. №6. С.11. (Пагинация отдельная).

11. Козак В. Указ. соч. С.707; Воловей Ф. Указ. соч. С.440. Новаков С.З. Указ. соч. С.234—235.

12. Раскол и противораскольническая деятельность в южной части Бессарабии в 1903 г. С.11.

13. Измаильский архив. Ф.932. Оп.1. Д.5. Л.94об.; Ф.627. Оп.1. Д.18. Л.86об.; Козак В. Указ. соч. С.708.

14. Измаильский архив. Ф.626. Оп.1. Д.12. Л.80об.

15. Там же. Ф.627. Оп.1. Д.18. Л.68об.

16. Там же. Л.189об.

17. Козак В. Указ. соч. С.708.

18. Измаильский архив. Ф.627. Оп.1. Д.23. Л.184об.

19. Там же. Д.18. Л.68об., 189об.; Ф.626. Оп.1. Д.12. Л.80об.; Ф.932. Оп.1. Д.5. Л.94об.

20. Козак В. Указ. соч. С.707.

21. Раскол и противораскольническая деятельность в южной части Бессарабии в 1903 г. С.12.

22. Измаильский архив. Ф.627. Оп.1. Д.18. Л.32об., 42об.

23. Козак В. Указ. соч. С.708.

24. Воловей Ф. Указ. соч. С.439.

25. Измаильский архив. Ф.627. Оп.1. Д.23. Л.34об., 46об.

26. Отчёт о деятельности миссионера южного района Кишинёвской епархии за 1901 год // КЕВ. 1902. №5. С.145.

27. Мыслявский К.И. Исторический очерк гимназии Императора Александра III в Болграде. Ч.I: Центральное училище от начала основания до окончательного преобразования в гимназию (1859—1885). Болград, 1904. С.103.

28. Новаков С.З. Указ. соч. С.444.

29. Воловей Ф. Отчёт епархиального миссионера южного района Кишинёвской епархии за 1900 год // КЕВ. 1901. №18. С.437.

30. Архив автора. Беседа с Марией Борисовной Мельниковой 29.01.2007; Беседа с Марией Александровной Кисевской (Трифоновой) 22.02.2007.

Д. ХРЕНЧУК

РАЗМЫШЛЕНИЯ О СООБЩЕСТВАХ РУССКИХ ЛИПОВАН В БУКОВИНЕ

Сообщества русских липован в Буковине находились в местностях изолированных, благоприятных для сохранения старообрядческой православной веры (1). Липоване, или староверы (2), предпочитали заниматься более огородничеством, садоводством, и прудами с рыбой, что позволяло им хорошо зарабатывать, и не принимать активного участия в социальной и политической жизни Буковины. После её воссоединения с Румынией (15/28 ноября 1918 г.) русские липоване остались верными (преданными) своей религии, и австрийское правительство почтительно относилось к их духовным особенностям и к хозяйственной деятельности этого значительного национального меньшинства Буковины.

Известно то, что появление липован как отдельного этнического сообщества, сильно индивидуализированного верой и привязанностью к православной старинной религии, изначально привело к принятию жёстких репрессивных мер со стороны царя и патриарха против «раскольников» и их предводителей. Протопоп Аввакум (3), идеолог староверия, был сожжён на костре, потому что посмел противостоять реформам, начатым патриархом Никоном (4). Весной 1653 г. в связи с первой волной никоновских реформ (5) круг защитников благочестия был возмущён (6). Противостояние Аввакума с протопопом Иваном Нероновым реформам привело к гонениям со стороны патриарха Никона против всех, кто его реформы не принимал.

После 1667 г. сторонники старой веры стали называться староверами, или старообрядцами. Они же называли себя православными христианами, христианами или немного позже древнеправославными христианами. Эти названия использовались официальной Русской Церковью (7). В 1762 г. императрица

Хренчук Даниел — Рэдэуци, Румыния

Екатерина II прекращает религиозные гонения, направленные против староверов, и разрешает им возвращение на родину. Таким образом, несколько тысяч староверов решило вернуться в Россию, выбрав для этого побережье р. Иргиз, притока Волги, районы болотистые и лесистые (8). В 1771 г. в Москве на Рогожском переезде основалось сообщество староверов-поповцев (9).

По нашему мнению, считать русских липован сектой ошибочно. В действительности, они сохраняют, и даже ценой жизни, старую православную веру, отвергая изменения, введённые патриархом Никоном (10).

В 1918, 1929, 1971 и 1988 гг. Русской Православной Церковью было признанно, что «старинные христианские обряды, старинные церковные книги, а также крестное знамение двумя пальцами равны для единой веры и с канонической точки зрения» (11).

Поселение русских липован в Буковине произошло на основе религиозных и политических критериев. Правящие власти предоставили им различные привилегии, но самое главное – гарантировали свободное соблюдение их веры.

В 1783 и 1868 гг. липоване получили освобождение от военной службы, и, когда по прошествии 80 лет были призваны австро-венгерским правительством в армию, из 400 юношей липован явилось лишь двое. Документальные свидетельства о с. Липовень отражают озабоченность в сохранении веры староверов, их занятия огородничеством, садоводством, скотоводством (12).

Село Липовень административно принадлежало к Сучаве и располагалось на берегу р. Драгомирна, имело площадь 6,49 кв. км и 514 жителей (русских липован). К селу относилось 333 га вспахиваемой земли, 44 га сенокоса, 12,5 га огородов, 166 га пастбищ и 184 га леса. В документах записано: 94 лошади, 155 голов крупного рогатого скота, 67 овец, 360 свиней и 16 ульев (13). Расположение с. Липовень вблизи Сучавы (14) было очень выгодным, так как позволяло преодолевать расстояния на своих кибитках и доставлять на базары фрукты (вишни, черешни, груши, сливы, виноград, орехи, яблоки), мёд, воск, масло из тыквенных семян (15).

В одном из документов русские липоване из окрестностей Митоку Драгомирней (монастырское поселение), собравшись вместе с жителями Белой Криницы, Климэуць, Лукавица и

Липовень (Сучава) в Сирете 25 февраля 1919 г. писали: «Мы, липованины, по происхождению с побережья Черного Моря, откуда эмигрировали во всю Румынию, Добруджию и Буковину, будучи гонимы, потому что, не захотели принять русскую религию, государством введенную. В 1783 г., получили от императора Иосифа позволение, поселится в выше указанных селах Буковины, и также получили особые права, а именно: 1. Свободу вероисповедания для всех будующе рожденных детей; 2. Использование русского языка в школе и церкви; 3. Поскольку, согласно религиозным догмам, кровопролитие остановлено, то и у липованинов оно остановлено; 4. Призыв в армию будет в санитарный корпус. Этим правам радовались мы и отцы наши, проживая здесь столько лет (134). Присоединяясь к Буковине, стране матушке и формируя, таким образом, идеал давно желанный, и не имея возможности присутствовать на созванном Конгрессе румын, мы просим признать выше упомянутые права, с твердым утверждением, что вечно будем верны Августейшему Дому Царскому, которого любим от всего сердца и будем достойным народом Румынского Царства» (16).

Исследователи и все, интересующиеся историей русских липован, не должны смешивать русских, проживающих на территории Румынского Королевства в межвоенный период (число их намного больше в Бесарабии) и русских липован, которые, несмотря на то, что используют тот же язык, принадлежат к православной вере старого обряда (17). Русское национальное меньшинство Королевства Большой Румынии проявило неприязненное отношение к румынскому правительству и часть членов была привлечена к ответственности по различным подрывающим действиям (18). Отношение же липован к румынским властям было положительным, поскольку в законодательстве Большой Румынии не затрагивались их интересы ни с духовной стороны, ни с точки зрения воспитания.

В соответствии с переписью 1930 г. (19) на территории Буковины было 11236 русскоязычных (1,3%) (20). По родословию число их снижалось до 7948 человек (0,9%). В общем, в Румынии число русских (по родословию) (21) достигало 409150 человек (2,3%) (22). Но как мы уже уточняли, необходимо отличать русских липован от русских эмигрантов.

В Белой Кринице Рэдэуцского уезда (волость Сирет) из 819 жителей 211 были липоване, а в Климовцах из общего числа 1339 жителей — 265 зарегистрировано липованами (23). Во всём Рэдэуцском уезде было зарегистрировано 1426 русских липован (0,9%). В городе Рэдэуць жило 109 липован, а в Сирете — 462 человека (659 в волости Сирет — 1,6%) (24). В уезде Сучава число русских липован было 1163 человека (1%) (25). В г. Сучава было зарегестрированно 207 русских липован. Самым большим по численности было с. Липовень с 609 жителями из общего количества 624 (26), принадлежащему волости Драгомирна, в которой числилось 893 липован (27). Эти цифры показывают нормальное демографическое развитие, не исключая и годы первой мировой войны.

4 мая 1936 г. был Конгресс русских липован, на котором Пафнуть (из Белой Криницы) был избран митрополитом (28).

Начало второй мировой войны непосредственно затронуло русских липован. Они стали жертвами советской мести из-за их антикоммунистического поведения (29). 1 апреля 1940 г. в Белой Кринице произошло массовое истребление румынского населения (среди жертв были найдены и русские липоване) (30). Много липован было отправлено в Сибирь. Монастырь Белая Криница был разгромлен Красной армией и тысячи томов старинных книг и вековые иконы были сожжены. Весь персонал монастыря был сослан в Сибирь (31). В июне 1940 г. Белокриницкая митрополия была переведена в Браилу.

Конец войны означал для русских липован попытку сталинских властей утвердить их проживание в Советском Союзе. Жители с. Липовень (600 русских липован) не согласились на переселение (32). Они просили у советских властей дать возможность первоначально отправить делегацию в Крым (33), после чего категорически отказались переселяться.

Сообщество русских липован осталось верным своим традиционным принципам, возможно, по религиозным причинам они не вмешивались в политическое развитие румынско-буковинского общества. Сохранение и передача традиций и обычаев, наряду с вероисповеданием, представляли собой, и ещё представляют, основы, на которых развивалась и развивается жизнь русских липован.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Vinteler O. The Community of Lipovean Russian from Romania // J.S.R.I. 2002. №3. Winte. P.158–166.

2. Vascenco V. Originea numelui etnic la lipoveni // Cultura rusilor credinciosi de rit vechi in context national si international. Culegere de comunicari prezentate la Seminarul Stiinюific International desfasurat la Bucuresti, 18–19 noiembrie 2000. Bucuresti, 2001. P.83–105.

3. Danilov I. 385 de ani de la nasterea lui Avvakum // Kitej-Grad. 2006. №11(96). noiembrie. P.4.

4. Hrenciuc D. Continuitate si schimbare: integrarea minoritatilor nationale din Bucovina istorica on Regatul Rominiei Mari (1918–1940). Vol.I: Perspectiva national-liberalr (1918–1928). Radauti, 2005. P.178.

5. Popa S.N. Rusii: Istoria culturii si civilizatiei in secolele XI–XVII. Constanta, 2000. P.27.

6. Danilov I. Op. cit. P.4.

7. Varona A. Polemica staroverilor cu Biserica Rusa (I) // Kitej-Grad. 2006. №8–9 (93–94). august–septembrie. P.5.

8. Chirila F. Rusii lipoveni cine sunt? De unde au venit? Ce vor? // Zorile. 1991. II. №1. ianuarie. P.4.

9. Ibid.

10. Iuriev A. Tarul Alexei si patriarhul Nikon sau cateva consideratii asupra genezei Raskolului // Kitej-Grad. 2006. №11(96). noiembrie. P.7.

11. Ibid. P.8.

12. Academia Romana. Filiala Iasi. Centrul de Studii «Bucovina» Radauti, Bucovina in primele descrieri geografice, istorice, economice si demografice, editie bilingva cu introduceri, note si postfete de acad. Radu Grigorovici, prefata de D. Vatamaniuc. Bucuresti, 1998. P.393–398.

13. Cernat I., Lazarovici E. Mitocu Dragomirnei, satul de langa «Cordun» (carte monografica). Botosani, 2006. P.214.

14. Agache C. Toponime din comuna Mitocu Dragomirnei // Analele Bucovinei. X. 2003. №1. P.200. In mod eronat se considera ca locuitatii localitтoii Lipoveni vorbeau limba ucraineana (sic!).

15. Cernat I., Lazarovici E. Op. cit. P.215.

16. Ibid. P.344.

17. Kastory A. «Wielka Rumunia». Etniczne i terytorialne Zmiany po I Wojnie swiatowej // Studia Historyczne (Krakow). XLI. 1998. 2. P.207.

18. Documente straine despre Basarabia si Bucovina: 1918–1944. Bucuresti, 2003. P.45.

19. Arhivele Naюionale Istorice Centrale (ANIC). Bucuresti. Fond Presedintia Consiliului de Ministri. D.56/1940. F.25.

20. Documente straine despre Basarabia si Bucovina: 1918–1944. P.96.
21. Liebich A. Les minorotes en Europe Centrale et Orientales, Institut Europeen de L'Universite de Geneve. Geneve, 1997. P.88.
22. Савин М. Там же. С.5.
23. Там же. Т.II. Ч.I. С.356.
24. Там же.
25. Там же. С.434.
26. Там же.
27. Там же.
28. Scurtu I. Minoritatile nationale din Romania 1931–1938. Bucuresti, 1999. P.15.
29. 1 мая 1942 г. в Буковине было зарегистрировано 3 437 русских и 2 283 липован: Moraru Cf.P. Bucovina sub regimul Antonescu (1941-1944): Administratie. Economie. Societate. V.1. Chisinau, 2004. P.166. Nota 783.
30. Ilica V. Martiri si marturii din nordul Bucovinei (Fantana Alba-Suceveni-Lunca-Crasna-Ijesti). Editia a II-a. Oradea, 2003. P.21.
31. Chirila F. Op. cit. P.187–188.
32. ANIC. Bucuresti. Fond Presedintia Consiliului de Ministri. D.56/1940. F.25.
33. Ibid.

ГЕНЕАЛОГИЯ. ПЕРСОНАЛИИ

В.А МОГИЛЬНИКОВ

ПРЕДКИ ПОЛКОВОДЦА М.И. КУТУЗОВА – ПСКОВСКИЕ ДВОРЯНЕ БЕДРИНСКИЕ – У ИСТОКОВ ДВИЖЕНИЯ ПОМОРОВ

Факт принадлежности к старообрядчеству на рубеже XVII–XVIII вв. предков по линии матери генерал-фельдмаршала светлейшего князя М.И. Голенищева-Кутузова-Смоленского был выявлен при исследовании его восходящей родословной. Сведения о бегстве со старообрядцами беспоповского федосеевского согласия «за Польский рубеж» прадеда полководца Захария Ларионовича Бедринского с сыном Ларионом были опубликованы в прошлом веке в журнале «Бомбардир» и в сборнике материалов научной конференции музея-панорамы «Бородинская битва» (1).

В отличие от рода Голенищевых-Кутузовых, прославленного боевыми заслугами известного российского полководца, дворянский род Бедринских пресёкся к началу XIX в. и наиболее полно был исследован лишь в конце XX в. Первые упоминания о Бедринских обнаружены при переписи 1495 г. новгородских помещиков Деревской пятины. В 1540 г. упоминался Фёдор Бедринский – торопецкий сын боярский, владевший двором в г. Торопце. С конца XVI в. Бедринские – псковские помещики, и их родственные связи прослеживаются на протяжении XVII и XVIII столетий. Именно на представителей псковского и новгородского дворянства в первую очередь распространялось федосеевское учение.

В XIX в. в труде исследователя Г. Есипова (2), который изучил архивные материалы дел Тайной канцелярии розыскных дел, были опубликованы подробные биографические данные о представителях фамилии Бедринских без подозрения на родственную связь последних с родом полководца Кутузова. В документах Тайной канцелярии Бедринские упоминаются в числе ключевых лиц федосеевского общежития. После смерти их учителя Федосея Ва-

Могильников Владимир Александрович — к.и.н., г. Москва

сильева в числе его последователей в обители на Ряпиной мызе значились Евстрат Федосеев и Егор Васильев, сын и брат Федосея, а для отправления всяких обительских дел – стряпчий Ларион Захарович Бедринский. В марте 1719 г. в Дерпте (Юрьеве) к бригадиру Ивану Лукичу Воейкову с доносом явился беглый солдат Пётр Тюхов, который до 1707 г. находился в полку подполковника Полибина и в это время был «за частыми свиданиями прельщен» учителем ряпинских староверов дворянином Захарием Ларионовым Бедринским. 27 июня 1719 г. Ларион Бедринский был пойман войсками Воейкова и направлен к главе Тайной канцелярии Андрею Ивановичу Ушакову, которому поведал о себе, что он, Ларион Захаров Бедринский, сын помещика псковского, из дворян, родился в Псковском уезде, в Завелицкой засаде, в Муравейской губе, в с. Патрушово Васильево тож. В 1684 г. отец его отправился «за польский рубеж», в обитель Федосея Васильева, и взял с собой сына. Мать его подавала об этом жалобу во Псков. Отцом духовным «в расколе» был у него Федосей Васильев, а после смерти Федосея отца духовного он более не имел. В 1706 г. отец с сыном перешли в Великолуцкий уезд, в Вязовскую волость, а в 1710 г. переселились в Дерптский уезд, в Ряпину мызу. В том же году З.Л. Бедринский умер, а сын его переселился в Петербург, где сначала жил своим домом, а потом перешёл в дом к генерал-майору Ягужинскому, где живёт и сейчас «и ходит от дому его за приказными вотчинными делами». Каждый год Бедринский ездил в Ряпину мызу для моления и живал по неделе и больше. «В прошедший великий пост приехал он из Петербурга в Ряпинскую обитель для моления, по их раскольничьему обычаю, и жил там недель с пять. После святой недели взяли его служилые люди под караул в Дерпт и оттуда прислали в Петербург».

3 августа 1719 г. Ларион Бедринский по собственному желанию был отослан в Александро-Невский монастырь для «исправления», и через 4 дня возвращён в Тайную канцелярию после исповеди и причащения. 8 августа по приказанию А.И. Ушакова Ларион Бедринский отпущен на свободу под расписку Ивана Горохова, управляющего генерал-майора П.И. Ягужинского.

5 апреля 1720 г. Л.З. Бедринский подал прошение Петру I о возврате ему родовых псковских вотчин. В дальнейшем родной дед по матери полководца Кутузова поступил на военную службу.

В 1736 г. он был сержантом Великолуцкого пехотного полка, в 1738 г. – прапорщиком Нарвского гарнизонного полка, в 1746 г. – поручиком, в 1747 г. упоминался отставным капитаном. Точная дата его смерти не известна, умер он между 26 июля 1749 г. и 17 декабря 1750 г. Женой его была Прасковия Моисеевна Бешенцова, у них было 2 дочери — Анна и Дария Ларионовны Бедринские – будущие мать и тётка полководца М.И. Кутузова.

Прадед полководца Кутузова – Захарий Бедринский жил и умер «в расколе», а обращение деда Лариона Захаровича к официальной вере больше похоже на стечение исторических обстоятельств, чем на проявление собственной воли. В итоге, отец и сын Бедринские оказались ярким примером федосеевских понятий «старожёнов» (пары, повенчанные в официальной Церкви, а затем перешедшие в старообрядчество) и «новожёнов» (люди, создавшие семью после перекрещивания). Грех «новожёнства» Лариона Бедринского привёл к рождению матери полководца и, как следствие, самого Михаила Илларионовича Голенищева-Кутузова, ставшего, в свою очередь, прародителем многочисленных потомков – аристократов, которые и не подозревали об отрицании их предками господствующей Церкви.

В заключение можно подчеркнуть роль генеалогии в исторических и биографических исследованиях. С исторической точки зрения, дворяне Бедринские – лишь действующие лица в движении противников официальной церкви начала XVIII в., тогда как изучение родственных связей псковского дворянства открывает новые сенсационные факты из жизни знаменитостей и их предков.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Могильников В.А. Новые сведения о родственных связях семьи фельдмаршала князя М.И. Кутузова-Смоленского // Бомбардир: Военно-информационное приложение к информационно-публицистическому журналу «Вооружение. Политика. Конверсия». 1995. №3. С.29–31; он же. Новые сведения о родственных связях семьи фельдмаршала князя М.И. Кутузова-Смоленского // Бомбардир. 1998. №7. С.15–27; он же. Новые сведения о родственных связях семьи полководца М.И. Кутузова // Эпоха наполеоновских войн: люди, события, идеи: Материалы научной конференции. Москва, 24 апреля 1998 г. Москва, 1999. С.116–132.

2. Есипов Г. Раскольничьи дела XVIII столетия из дел Преображен-

ского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии. Т.1. СПб., 1861. С.88–101.

ПРИЛОЖЕНИЯ

1720: СПРАВКА ТАЙНОЙ РОЗЫСКНОЙ КАНЦЕЛЯРИИ О ВЫХОДЕ ИЗ РАСКОЛА ДЕДА ПО МАТЕРИНСКОЙ ЛИНИИ ПОЛКОВОДЦА М.И. КУТУЗОВА ЛАРИОНА ЗАХАРОВИЧА БЕДРИНСКОГО

Да в указе блаженные и вечнодостойные памяти его императорского величества каков прислан ис тайной розыскной канцелярии 720 году генваря 1 дня написано.

По справке в канцелярии тайных розыскных дел прислан он Ларион Бедринской з другими раскольники из Дерпта во оную канцелярию в 719 году роспросом показал отец ево Захарей Ларионов сын Бедринской жительство имел во Псковском уезде в Завелицкой засаде в Муравейской губе в селе Петрушеве Васильево тож и в прошлых годех тому ныне с 35 лет ис того села отец ево вышел за Польской рубеж и жил там в расколе а потом и ево Лариона взял к себе в неволю как был он еще 7 лет о чем де у матери ево и челобитье во Пскове было записано и по повелению отца своего принял он Ларион от наставников раскольническое учение и с того времени и до ныне в церковь святую не входил и отца духовного не имел и святых тайн не причащался а ис Польского рубежа пришли они в Великолукой уезд а оттудова в Дерптской уезд в Ряпинскую мызу и жили в расколе и отец ево умре а он Ларион того расколу существенно не знал для того что и грамоте учился при отце своем будучи в том расколе а прямого де христианского учения и от рождения своего не слыхивал а ныне де он Ларион со усердием желает обучится истинного христианского пути а раскольническое учение отвергает и впредь сообщником с ними быть не хочет и о том он признал себя церкве святой противна и виновна како перед богом так и пред его императорским величеством и в вине своей предается в волю его величества и по роспросу оной Бедринской для исправления ис помянутой канцелярии послан во Александро-Невской монастырь а ис того монастыря в помянутую канцелярию прислан по прежнему при письме в котором написано что он в том монастыре исповедован и святых тайн причащен и чтоб впредь с раскольническими учители не знатца и учения их не слушать и к церкве святой противности не имеет и на других раскольников доносить.

Подписались по нем роспищики под штрафом и с наказанием а потом он Бедринской ис помянутой канцелярии свобожден с роспискою.

РГАДА. Ф.1209. Д.8534. Дела старых лет. Псков. Л.419об.–420об.

1720 апреля 5: ВЫПИСКА ИЗ ПРОШЕНИЯ ИМПЕРАТОРУ ПЕТРУ I №84 ПСКОВСКОГО ДВОРЯНИНА ЛАРИОНА БЕДРИНСКОГО О СПРАВКЕ ЗА НИМ РОДОВЫХ ПСКОВСКИХ ИМЕНИЙ

Державнейший царь государь милостивейший

В прошлых годех отец мой Захарей Ларионов сын Бедринской свес меня раба твоего в малых летех неволею в раскол и по 719-й год был я раб твой в той раскольнической вере для того что с малу от отца своего тому научен <...> и после отца моего в 708-м году дядя мой Семен Филипов сын Бедринской справил за себя поместья отца и матери моей и родственников моих во псковском уезде и в пригородах псковских всего 990 четвертей и оной дядя мой умер бездетен да бабки моей вдовы Авдотьи Ивановской жены Бедринского дано было на прожиток 28 четвертей одно сельцо <...> а после дяди и бабки моей родственников ближе меня никого не осталось <...>

Дворянин Захарей Ларионов сын Бедринской 720-го году апреля в 5 день.

РГАДА. Ф.9. Кабинет Петра I. Отд. II. Кн.50. №84. Л.150–150об. (*о существовании документа сообщил исследователь С.В .Сироткин)*.

А.В. МОРОХИН

ВЯЗНИКОВСКИЕ СТАРООБРЯДЦЫ-ПРЕДПРИНИМАТЕЛИ РУКАВИШНИКОВЫ (ПО МАТЕРИАЛАМ ПЕРЕПИСИ 1723 Г.)

В истории развития торгового сословия Вязниковской слободы в XVIII в. большую роль играли предприниматели-старообрядцы, среди многочисленных семей которых необходимо выделить семью одних из первых вязниковских мануфактуристов – Руковишниковых. Сохранившиеся материалы переписи старообрядцев, проводившейся в Вязниковской слободе в 1723 г. и зафиксировавшей 850 записных «раскольников», являются важным источником по истории семьи Руковишниковых.

Один из первых известных Руковишниковых – Иван Тимофеевич, — как следует из данных переписи, жил вместе с женой Марьей Петровной, младшим сыном Михаилом, его женой Евдокией и дочерьми Евдокией и Татьяной. Примечательно, что в доме Ивана Тимофеевича проживали также «девка Маланья да крепостные Татьяна, Агафья, работник Андрей Васильев», что, безусловно, свидетельствует о состоятельности семьи (1). Из других сохранившихся источников известно, что Иван Тимофеевич происходил из посадских людей Вязниковской слободы (2). В 1695 г. он записался в Москве в суконную сотню, построив в Казённой слободе подворье (3). Однако, выйдя в Москву, как следует из материалов переписи, И.Т. Рукавишников постоянно проживал в Вязниках. Записавшись в ходе переписи 1723 г. в «раскол», Иван Тимофеевич и в дальнейшем сохранял старую веру, отказываясь перейти в официальное православие (4).

В материалах переписи 1723 г. среди записных «раскольников» указаны и сыновья Ивана Тимофеевича – Иван младший, проживавший с женой Дарьей Остафьевой и дворовыми людьми

Морохин Алексей Владимирович – к.и.н., Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского, г. Нижний Новгород

Митрофаном, Евдокией Лазаревой и Матрёной; Василий Рукавишников, указанный вместе «з женой Натальею з дочерью Анной», и Фёдор, живший с женой Дарьей и крепостным человеком Григорием Васильевым (5).

Иван Иванович, который, видимо, был старшим сыном Ивана Тимофеевича, как известно из сохранившихся материалов, в 1719 г. вошёл в суконную компанию, образовавшуюся под руководством В. Щеголина. Позднее Иван Рукавишников-младший был одним из организаторов в Вязниковской слободе полотняных мануфактур (6).

Среди сыновей Ивана Тимофеевича заслуживает особого внимания Василий, игравший одну из ведущих ролей в жизни Вязниковской слободы в 20—30-е годы XVIII в. Зафиксированная в переписи 1723 г. супруга Василия Ивановича Наталья, надо полагать, была его первой женой. К началу 30-х годов её уже не было в живых, так как сохранившиеся документы называют женой Василия Ивановича Авдотью Фёдорову. Указывают документы и на то, что семья Василия Ивановича проживала «особым своим двором» (7). В отличие от отца, отказывавшегося переходить в официальное православие, Василий Иванович с 1724 г. значится в лоне официальной церкви. Можно предположить, что переход Василия Ивановича был связан с коммерческими интересами семьи и возможностью меньшей уплаты налогов. Кроме того, переход в официальное православие во многом способствовал тому, что В.И. Рукавишников стал бургомистром Вязниковской ратуши и занимал эту должность до середины 30-х годов. Кроме того, перейдя в официальное православие, Василий Иванович, видимо, оставался тайным старообрядцем. По крайней мере, известно, что, занимая должность бургомистра, В.И. Рукавишников активно помогал собратьям по вере. Так, в 1732 г. он отказался выдать Нижегородской духовной консистории обвинявшихся в «потаённом расколе» Екатерину Витушкину с дочерьми Ульяной и Федорой, мотивируя свои действия болезнью обвиняемых. Посланный в Вязники из Нижнего Новгорода рассыльщик Василий Ярославцев сообщал в Нижегородскую консисторию, что от Вязниковской ратуши Витушкиным «учинена немалая поноровка и в потаенном расколе от следствия защищены». Видимо, по совету бургомистра Витушкины,

дабы избежать дальнейших неприятностей, приняли решение о переходе в официальное православие (8). Покровительство старообрядцам Вязников во многом могло способствовать возникновению в октябре 1735 г. конфликта, в который оказался втянут В.И. Рукавишников. Вязниковец Семён Москвин сообщил во Владимир, что видел бургомистра «с бородой и в неуказанном платье», пытался отвести его в ратушу, но помощники Рукавишникова «не дали привод в ратушу». Проведённая властями проверка выявила у бургомистра, как лица, перешедшего в православие, разрешение носить бороду и соответствующее платье (9). Должность бургомистра ратуши В.И. Рукавишников занимал до 1736 г., в этом году бургомистром значится уже А. Горшков, которого вскоре сменил Д. Яговитинов (10). В 1738 г. В.И. Рукавишников становится одним из хозяев вязниковской полотняной фабрики, которая после его смерти перешла к вдове – Авдотье Фёдоровой, вышедшей во второй раз замуж за С. Кондакова и записавшей за ним в 1749 г. свою фабрику (11).

Перепись 1723 г. зафиксировала также «Елену Кирилову дочь Григорьевскую», жену одного из оставшихся неизвестными Руковишниковых, и её детей Семёна и Якова (12). Более поздние документы 30-х годов фиксируют имя посадского человека Ивана Фёдоровича Рукавишникова, видимо, сына Фёдора Ивановича, который также был записан «раскольником» и перешёл в официальное православие в 1735 г. (13). В дальнейшем, к началу 80-х годов, Рукавишниковы уже не значатся в ревизских сказках среди купцов, мещан и церковнослужителей Вязников (14). Это можно связать с переездом семейства на постоянное место жительство в Москву.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. РГАДА. Ф.288. Оп.1. Д.117. Л.388.
2. Там же. Ф.349. Оп.1. Д.874. Л.13.
3. Тельчаров А.Д. Вязники. Владимир, 1994. С.25.
4. РГАДА. Ф.349. Оп.1. Д.874. Л.13.
5. Там же. Ф.288. Оп.1. Д.117а. Л.388—388об.
6. Тельчаров А.Д. Указ. соч. С.25, 34.

7. РГАДА. Ф.349. Оп.1. Д.874. Л.13.
8. Центральный архив Нижегородской области (ЦАНО). Ф.570. Оп.552. Д.15. Л.1—2.
9. Касаткин В. О бородачах и раскольниках // Труды Владимирской учёной архивной комиссии. Кн.1. Владимир, 1899. С.34.
9. РГАДА. Ф.349. Оп.1. Д.636. Л.1об.; ЦАНО. Ф.570. Оп.552. Д.250. Л.4.
10. Тельчаров А.Д. Указ. соч. С.35.
11. РГАДА. Ф.288. Оп.1. Д.117а. Л.385.
12. ЦАНО. Ф.570. Оп.552. Д.10. Л.4.
13. Государственный архив Владимирской области. Ф.301. Оп.5. Д.104.

Е.Н. ТРЫНДИН

СТАРООБРЯДЦЫ ТРЫНДИНЫ. ИСТОРИЯ ПЕРВОЙ В РОССИИ ЧАСТНОЙ ОПТИКО-МЕХАНИЧЕСКОЙ ФИРМЫ

Основателем рода Трындиных – создателей старейшей в России частной оптико-механической фирмы – является Сергей Семёнович Трындин, крестьянин-старообрядец, пришедший в Москву из Владимирской губернии. Родиной Трындиных является так называемый Баглачевский приход, местность в 15 км на запад от Владимира, за р. Клязьмой, в сторону г. Судогды. Там до сих пор живут несколько семей Трындиных и на Борисоглебском кладбище сохранились захоронения Трындиных, относящиеся к концу XVIII в.

Основание фирмы относится ко времени учреждения в конце XVIII в. в Московском университете физического кабинета, где Сергей Семёнович прошёл первоначальное обучение изготовлению физических приборов. Через некоторое время он основал в Москве свою оптическую мастерскую (1). Судя по источникам XIX в., Трындины были первыми русскими оптиками, имевшими свою мастерскую в России после того, как 21 апреля 1785 г. императрица Екатерина II даровала самостоятельные права ремесленному сословию и ввела цеховое деление.

К 1809 г. производство было расширено, и Трындины основали первый в России оптический русский магазин. Этот год считается годом официального основания фирмы Трындиных. Первый русский оптический магазин находился в Москве на Кузнецком мосту. Во время Отечественной войны 1812 г., перед захватом французскими войсками Москвы, деятельность мастерской и магазина были прекращены, все станки и приборы были спрятаны, и семья Трындиных переселилась на родину во

Трындин Евгений Николаевич – г. Москва

Владимир. По окончании войны производство было восстановлено и «значительно расширено» (2).

Сергей Семёнович был женат на Евдокии Нестеровне (1759–17 ноября 1831), экономической крестьянке, похоронена на Рогожском кладбище; «памятник поставлен детьми в благодарность незабвенной родительнице» (3).

После смерти отца мастерская и магазин перешли к его сыновьям: старшему Абраму Сергеевичу (1794–1856) и младшему Егору Сергеевичу (1806–1868). Владельцем фирмы считался А.С. Трындин. В купечестве состоял с 1846 г. Мастерская находилась в доме князя Голицына в Мясницкой части на Б. Лубянке.

В 1831 г. фирма Трындиных участвовала в первой Московской выставке отечественной промышленности. На выставку представили нивелир, астролябию, часы солнечные, циркули в футлярах, барометры, термометры и другие приборы. По итогам выставки фирма была награждена золотой медалью (4). В дальнейшем фирма Трындиных экспонировалась в большинстве российских выставок (в 1835, 1839, 1843, 1849, 1853 и др. годах). К столетнему юбилею в 1909 г. фирма имела два государственных герба, 53 награды и похвальные отзывы.

В настоящее время в музее Петропавловска-Камчатского хранятся солнечные часы «московского мастера Абрама Сергеевича Трындина», принадлежавшие известному русскому полярному исследователю Ф.П. Врангелю. Очень интересные солнечные равноденственные часы мастера А.С. Трындина хранятся в коллекции Центрального военно-морского музея в С.-Петербурге.

В 1855 г. братья разделились, причём отцовское заведение перешло к младшему сыну. Абрам Сергеевич приобрёл дом на Мясницкой улице в приходе церкви архидиакона Евпла, где создал новое оптическое заведение. После смерти Абрама Сергеевича в сентябре 1856 г. заведение, в котором к тому времени работало 25 человек, возглавил его сын Иван Абрамович (5). Заведение существовало до 1863 г., когда Иван Абрамович отошёл от предпринимательской деятельности и стал преподавателем геодезии в Константиновском Межевом институте.

В то же время дело, которое возглавил Егор Сергеевич, успешно развивалось. До 1858 г. заведение Егора Сергеевича

продолжало оставаться на Б. Лубянке в доме Голицына, в апреле 1858 г. он приобрёл участок по Б. Лубянке и Б. Кисельному пер., куда в дальнейшем перевёл фабрику и магазин (6).

В 1865 г. Егор Сергеевич впервые самостоятельно принял участие в очередной выставке российских мануфактурных изделий. Результаты первого участия в выставке были весьма скромными. Фирма в то время выпускала мелкие физические инструменты для обыденного пользования: барометры, термометры, лупы, солнечные часы и др. – и по результатам выставки Е.С. Трындин был признан заслуживающим «публичной похвалы». В 1861 г. Егор Сергеевич был избран на 3 года ратманом 1-го департамента Московского магистрата. После смерти Егора Сергеевича в декабре 1868 г. к руководству фирмой пришли его сыновья Сергей Егорович и Пётр Егорович. Они дали название фирме – «Е.С. Трындина Сыновья в Москве». Именно при них фирма достигла наибольшего расцвета и «из маленького магазина и мастерской на Лубянке с продажей очков, астролябий и подзорных труб» (7) стала в конце XIX в. самым крупным русским предприятием этого направления. Фирма состояла из фабрики и магазина оптических, хирургических, геодезических и ортопедических инструментов.

В ноябре 1882 г. фирма получает высочайшую благодарность императора за снабжение инструментами Российского общества Красного Креста и тогда же награждается Знаком Красного Креста от Главного управления Общества попечения о раненых и больных воинах за поставки во время военных действий.

В 1882 г. фирма «Е.С. Трындина Сыновья» приняла участие во Всероссийской промышленно-художественной выставке в Москве. К этому времени фирма состояла несколько лет поставщиком Межевой канцелярии в Москве, школы топографов, Константиновского Межевого института, кадетских корпусов, гимназий и др. По итогам выставки фирма была награждена серебряной медалью «за отчётливое изготовление физических и хирургических приборов и за стремление к усовершенствованию и расширению производства, значительных в настоящее время размеров» (8). После выставки фирма была награждена серебряной медалью от князя Болгарского Александра I и пожалована князем Черногорским Николаем I званием при-

дворных поставщиков с правом изображения герба его высочества.

В 1883 г. фирма Трындиных принимала участие в подготовке и оформлении московских дворцов к коронованию Александра III, за что была награждена свидетельством «за отчётливое исполнение работ», а Сергей и Пётр Егоровичи были награждены медалями «В память священного коронования государя императора Александра III» для ношения в петлице на александровской ленте.

Помимо изготовления физических приборов фирма устанавливала системы молниезащиты (громоотводы) на крупнейших зданиях Москвы и других городов: храме Христа Спасителя, Большом и Малом театрах в Москве, Воскресенском соборе Ново-Иерусалимского монастыря, обелиске «Коннетабль» в г. Гатчине и др. За участие в строительстве храма Христа Спасителя С.Е. и П.Е. Трындины в декабре 1883 г. были награждены серебряными медалями в честь освящения храма Христа Спасителя на александровской ленте.

В 1884 г. владельцы фирмы строят первую в России «паровую» фабрику физических приборов и хирургических инструментов. Торжественная закладка фабрики состоялась 6 мая 1884 г., а уже 23 августа Трындины обращаются с прошением к московскому генерал-губернатору о разрешении открыть фабрику «с использованием паровой машины с паровым котлом в 10 сил, с 50 механическими станками, при 100 человек рабочих, живущих вне фабрики, и до 50 человек учеников, живущих при фабрике» (9). Такое разрешение было дано, и фабрика была открыта. Для новой фабрики было построено трёхэтажное каменное здание, в котором размещались, кроме основных мастерских, выпускавших приборы и инструменты, столярная и футлярная мастерские, кузница, гальваническое и оптическое отделения и др. На крыше здания была устроена общедоступная астрономическая обсерватория. При фабрике в 1885 г. была создана первая в России ремесленная школа для подготовки специалистов по изготовлению хирургических, ветеринарных инструментов и физико-механических приборов. В школе жили и обучались 25 учеников не моложе 12 лет, окончивших курс в одном из низших учебных заведений. Из них младшие прохо-

дили элементарный курс (Закон Божий, русскую грамоту и арифметику), а старшие обучались физике, механике, черчению и, что очень важно, знакомились с теорией инструментов, их назначением и употреблением. Для этой цели школу посещал врач, знакомящий учеников с использованием хирургических и ветеринарных инструментов (10).

Фирма выпускала физические, хирургические и ортопедические приборы, носилки, переносные кресла, фонари для теневых картин. Тогда же фирма, впервые в России, начала изготавливать учебно-наглядные пособия для ремесленных и технических училищ.

В 1885 г. Трындины принимали участие во Всемирной выставке в Антверпене и были там единственными экспонентами от России в части хирургических инструментов, физико-механических и оптических приборов. Они представили свои экспонаты в весьма большом количестве и столь высокого качества, что по итогам выставки были награждены золотой медалью за физические инструменты и серебряной за хирургические. За эту выставку Министерство финансов наградило фирму «Е.С. Трындина С-вей» высшей наградой Российской Империи – правом изображать государственный герб на своих изделиях. В 1896 г. по итогам Всероссийской промышленной и художественной выставки в Нижнем Новгороде фирма была повторно награждена правом изображения государственного герба. В то время фирма представляла собой фабрику, имевшую 1 паровую машину мощностью 10 сил, работавшую на нефти. На фабрике работало 175 рабочих (только мужчин), из них 25 подростков – учеников ремесленной школы. Фабрика действовала 270 рабочих дней в году и вырабатывала физических, оптических и хирургических инструментов на сумму 250 тыс. руб. (11).

В 1900 г. проводилась Всемирная Парижская выставка. От России участвовало 2500 экспонентов. Фирма «Е.С. Трындина С-вья» приняла участие в этой выставке, и по итогам её была награждена высшей наградой «GRAND PRIX».

В 1904 г. была перестроена левая часть здания Торгового дома по Б. Лубянке, 13, в которой располагался магазин, а на крыше в рекламных и просветительских целях открыли общедо-

ступную астрономическую обсерваторию. Обсерватория была открыта для публики 2 дня в неделю с платой за вход, по средам бесплатно для учащихся всех учебных заведений. При обсерватории была устроена учебная аудитория, снабжённая новейшими физическими и астрономическими приборами. Перед наблюдениями в аудитории давались объяснения с демонстрацией небесных фотографий. При обсерватории был также устроен музей, в котором были собраны разные физические и астрономические приборы, представлявшие исторический интерес, там, например, были представлены первые виды телефонов, первые фонографы и т.д. «25 января 1904 г. с большой торжественностью состоялось благодарственное молебствие и освящение обсерватории и помещения магазина. На торжестве присутствовали профессора Московского университета, Императорского Технического училища, представители средних учебных заведений, и многие другие почётные лица... После торжественной части в помещении магазина состоялся обед на 300 человек. В многочисленных речах указывалось на общественное значение такого предприятия, как предприятие гг. Трындиных» (12).

Трындины принимали активное участие в деятельности различных общественных и благотворительных организаций Москвы. Особенно велики заслуги в этой деятельности С.Е. Трындина. Имея вместе с братом в начале XX в. самое крупное русское предприятие по производству оптических, физических, хирургических инструментов и приборов, он исполнял и десятки общественных обязанностей. В июне 1877 г. был создан Комитет «Христианская помощь», задачами которого было «введение в практику военного дела улучшенных способов перевозки с места военных действий раненых и больных воинов», устройство приютов, общин сестёр милосердия и др. С момента основания Комитета членами его становятся братья Трындины. В 1892 г. «благодаря щедрым пожертвованиям члена Комитета С.Е. Трындина, принявшего на себя всё устройство, составлен музей Комитета» (13). В 1889–1893 гг. Сергей Егорович – гласный Московской городской думы; с 1890 по 1915 гг. – член местного управления и кандидат в казначеи Московского округа Российского общества Красного Креста; с 1891 по 1915 гг. – член Совета и попечитель Московского Общества призрения и воспитания слепых детей (с еже-

годными пожертвованиями как материальными средствами, так и всевозможными медицинскими и учебными изделиями фирмы); с 1892 по 1913 гг. – почётный благотворитель Общества военных врачей; с 1894 г. и до своей смерти в июле 1915 г. – председатель Московского городского попечительства о бедных Мясницкой части 1-го участка. Работа в этом попечительстве стала как бы семейным делом Трындиных. Для канцелярии попечительства было выделено помещение в их доме по Б. Лубянке, 13. В том же 1894 г. в Совет попечительства вошёл П.Е. Трындин и работал в нём до своей смерти в марте 1909 г. В этом же Совете в разные годы работали и дети Сергея и Петра Егоровичей. С 1895 по 1902 гг. Сергей Егорович являлся членом комиссии при Московской городской управе по распределению бедным пособий с пожертвованных капиталов; с 1896 г. по 1915 гг. он являлся выборным московского купеческого сословия, а Пётр Егорович с 1903 г. до своей смерти в 1909 г. С 1897 по 1915 гг. Сергей Егорович – действительный член Московского мужского благотворительного тюремного комитета; в 1898–1899 гг. и в 1913–1915 гг. – старшина Московского купеческого собрания.

За труды на разных поприщах на пользу промышленности, коммерции и благотворительности Сергей Егорович был награждён званием коммерции советника, а также орденами до ордена Св. Владимира 4 степени, кроме многих иностранных.

Отдельно хотелось бы остановиться на религиозной стороне общественной и благотворительной деятельности Трындиных. Династия Трындиных по своей конфессиональной ориентации принадлежала к русскому старообрядчеству белокриницкого согласия. Как и все их предки, Сергей и Пётр Егоровичи были ревностными старообрядцами, состояли в общине Рогожского кладбища и много способствовали укреплению и развитию старообрядчества, принимали непосредственное участие в деятельности старообрядческих общин, помогали своими средствами и личными трудами в сооружении храмов и училищ. Особо заметную роль в этой деятельности играл старший брат. Уже в декабре 1869 г., когда ему было всего 22 г., он баллотировался и был избран «кандидатом» в выборные Рогожского богадельного дома. Позднее он был избран в Совет московской старообрядческой общины Рогожского кладбища, где состоял многие годы.

После указа от 17 октября 1906 г. о разрешении создавать старообрядческие общины Сергей Егорович – один из учредителей Остоженской старообрядческой общины, в течение многих лет избирался в совет этой общины и был одним из самых крупных жертвователей на строительство храма общины во имя Покрова Пресвятой Богородицы. В общине этого храма Сергей Егорович был товарищем председателя общины. Храм был построен в 1908 г. на средства и трудами С.П. Рябушинского, С.Е. Трындина, Н.И. Сушкина и других прихожан общины. В 1912–1914 гг. С.Е. Трындин был в числе финансировавших строительство старообрядческого храма св. Николы Чудотворца на Бутырском валу. В сентябре 1912 г. Сергей Егорович вошёл в число 20 учредителей Николо-Смоленской старообрядческой общины в Москве, и 18 мая 1914 г. состоялась закладка храма во имя святителя Николы Чудотворца на Варгунихиной горке. Сергей Егорович был одним из основных жертвователей на строительство этого храма (14).

Трындины постоянно делали пожертвования Рогожской старообрядческой общине как деньгами, так и различными продуктами и изделиями, произведёнными фирмой «Е.С. Трындина С-вей». В 1908 г. на Рогожском кладбище было открыто 2 училища: начальное трёхклассное и городское четырёхклассное. В 1909 г. от торгового дома «Е.С. Трындина С-вей» пожертвовано физических приборов для четырёхклассного училища Рогожской общины на сумму 365 руб. В 1910 г. на Рогожском кладбище была устроена лечебница имени С.И. Морозова, построенная на средства его матери Ф.Е. Морозовой. В январе 1910 г. от фирмы «Е.С. Трындина С-вей» лечебнице пожертвованы носилки модели Трындиных, в декабре «от братьев Трындиных» 18 термометров (в том числе 2 больших). В том же году в больницу при Рогожском кладбище Сергей Егорович жертвует 2000 руб. на содержание в женском отделении кровати имени Александры Михайловны Трындиной. На содержание богадельни Рогожского кладбища Трындины очень много жертвовали различными продуктами. Например, в 1908 г. Александра Михайловна пожертвовала 10 пудов малосольной рыбы, Сергей Егорович – восковые свечи, 100 пудов ржаного солода и 98 пудов капусты (15).

После смерти П.Е. Трындина в 1909 г. вторым учредителем Торгового дома и техническим директором завода становится Пётр Петрович Трындин. В 1914 г. торговый дом «Е.С. Трындина С-вья» был преобразован в Торгово-промышленное Товарищество на паях «Е.С. Трындина С-вей в Москве». Учредителями Товарищества стали коммерции советник С.Е. Трындин, потомственный почётный гражданин П.П. Трындин и вдова потомственного почётного гражданина Татьяна Гордеевна Трындина. Устав Товарищества был утверждён императором 5 апреля 1914 г. (16). Основной капитал Товарищества составлял 800000 руб., разделённый на 1600 паёв по 500 руб. каждый. В июле 1915 г. председатель правления Товарищества С.Е. Трындин умер и на его место был избран П.П. Трындин.

После Октябрьской революции 1917 г. фирма разделила участь многих других частных предприятий. 28 июня 1918 г. был принят декрет СНК о безвозмездной национализации акционерных обществ и товариществ на паях. 1 октября 1920 г. торговая часть Товарищества «Е.С. Трындина Сыновей» была национализирована. После национализации дом по Б. Лубянке, где на первом и втором этажах находился магазин, на третьем – контора, был забран для ВЧК. В дальнейшем в нём размещались различные учреждения НКВД (клуб, столовая и др.). Фабрика Товарищества была переименована в Государственный завод экспериментальных и измерительных приборов «Метрон» и с 1921 г. вошла в Трест точной механики при ВСНХ, развернув производство и ремонт измерительных, хирургических и ортопедических приборов (буссоли, нивелиры, стетоскопы, термометры, зонды хирургические, бандажи и т.д.). Последний владелец фирмы П.П. Трындин был назначен техническим руководителем завода «Метрон» и по совместительству начальником технической части в Главном правлении заводов треста. В последующие годы он занимает различные руководящие должности на предприятиях треста, организует выставки изделий треста, командируется в Германию и Австрию как технический консультант по закупке точных механических приборов. В июне 1931 г. комиссия по «чистке» аппарата треста объявила выговор П.П. Трындину и приняла решение о снятии его с административной руководящей работы с формулировкой: «за

непринятие должных мер к созданию должной обстановки в работе сектора». В период с 1932 по 1937 гг. он работает в Наркомпросе, занимая должности начальника производственного отдела, а затем старшего консультанта в Главучтехпроме. 2 ноября 1937 г. П.П. Трындин был обвинён в контрреволюционной деятельности по статье 58 п.10 УК РСФСР, арестован и, несмотря на полное непризнание им своей вины, приговорён «тройкой» к расстрелу с обвинительным заключением: «за резкую контрреволюционную, фашистскую деятельность» (17). 27 ноября 1937 г. приговор был приведён в исполнение на Бутовском полигоне НКВД под Москвой (18). П.П. Трындин был посмертно реабилитирован 27 июня 1989 г. прокуратурой г. Москвы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Челюканов А. Краткий очерк фирмы Е.С. Трындина Сыновей по случаю 85-летия существования фирмы и 25-летия деятельности её представителей братьев С.Е. и П.Е. Трындиных. М., 1894. С.1–20.

2. Всероссийская художественно-промышленная выставка 1882 года в Москве: Иллюстрированное описание выставки в Москве. СПб., 1882. С.90.

3. Саитов В.И., Модзалевский Б.Л. Московский некрополь. Т.3. СПб., 1907. С.222.

4. Указатель произведений отечественной промышленности, находящихся на первой Московской выставке 1831 года. М., 1831. С.45.

5. Центральный исторический архив Москвы (ЦИАМ). Ф.16. Оп.24. Д.4673. Л.4.

6. Центральный архив научно-технической документации Москвы. Мясницкая часть. 84-85/91.

7. Челюканов А. К юбилейному венку Сергея Егоровича и Петра Егоровича. М., 1894. С.8.

8. Всероссийская промышленно-художественная выставка 1882 года в Москве: Список экспонентов, удостоенных похвальных наград. М., 1882. С.162.

9. ЦИАМ. Ф.16. Оп.27. Д.175. Л.2.

10. Там же. Д.518. Л.15–17.

11. Перечень фабрик и заводов России. СПб., 1897. С.177.

12. Московские ведомости. 1904. №26. 26 января; Московский листок. 1904. №26. 26 января; Русские ведомости.1904. №26. 26 января; Новости дня. 1904. №7416. 26 января.

13. Комитет «Христианская помощь» Российского о-ва Красного Креста. М., 1897. С.1–3.

14. Михайлов С.С. История Храма Николо-Смоленской старообрядческой общины, что на Варгунихиной горе в Москве. М., 2006. С.11–18.

15. ОР РГБ. Ф.246. Картон 61. Ед.хр.2.; Картон 63. Ед.хр.1.; Картон 88. Ед.хр.2; Картон 61. Ед.хр.4.

16 Собрание узаконений и распоряжений правительства. 1914 г. Отдел второй. Второе полугодие. №135. Статья 1154.

17. Архив ФСБ по Москве и Московской области. Арх. дело №19292.

18. Бутовский полигон 1937–1938: Книга памяти жертв политических репрессий. М., 1998. Т.2. С.362.

Н.В. ПРОКОФЬЕВА, Р.И. ПОПОВ

КУПЦЫ-СТАРООБРЯДЦЫ СОЛОДЯГИНЫ И ИХ ВКЛАД В СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ КАРГОПОЛЬСКОГО УЕЗДА В XIX–НАЧАЛЕ XX ВВ.

Одним из наиболее важных районов старообрядческого предпринимательства на территории Олонецкой губернии был Каргопольский уезд, в котором «существовало высокоразвитое землевладение» и «проходил значительный участок тракта Архангельск – Петербург» (1). Близкое расположение к тракту позволяло купцам-старообрядцам, имевшим обыкновение селиться на землях, прилегавших к крупным судоходным рекам, волокам и сухопутным торговым путям, держать под контролем всю производившуюся торговлю. Более того, в этом регионе получили широкое распространение лесные и рыбные промыслы – те отрасли предпринимательской деятельности на Русском Севере, где доля участия старообрядцев была подавляющей (2).

Одним из основных промысловых занятий на селе была выделка меха белки. Этот промысел стал развиваться в Каргопольском уезде с конца XVIII в., когда начался массовый перевод крестьян, особенно в нечернозёмных губерниях, на оброк. Денежная форма оброка заставляла крестьян искать заработки вне деревни и больше времени уделять неземледельческим промыслам. Каргопольский краевед, выходец из крестьян, Карп Андреевич Докучаев, подробно описавший беличий промысел, отмечал, что «охота на белку начиналась зимой. Охотники уходили в леса на много недель. Скупщик ,,белкопромышленник“ снабжал их охотничьими припасами и закреплял за собой всё, что добудет охотник. Он устанавливал и цену на белку. Обработка

Прокофьева Наталья Валерьевна — к.и.н., муниципальная школа №33, г. Ярославль; Попов Роман Игоревич — аспирант, Ярославский государственный университет им. П.Г. Демидова

беличьих мехов производилась или в мастерских скупщика, или скорняками-надомниками» (3). В год выделывалось до 350 тысяч шкурок (4).

Данные источников и исследовательской литературы позволяют нам выделить из ряда центров, в которых роль предпринимателей, принадлежавших к старообрядчеству, была наиболее заметна, промысловое с. Исаково в Ловзангской волости, насчитывавшее около 60 дворов. Проживавшие в Исаково купцы Алексей и Василий Солодягины являлись, по всей вероятности, приверженцами филипповского согласия, которое, по мнению И.Н. Ружинской, несмотря на свою достаточную распылённость по территории Олонецкой губернии, традиционно преобладало на Каргопольщине (5).

Солодягины считались крупными зверопромышленниками в округе, занимаясь выделкой беличьих мехов с начала XIX в., причём, возможно, становление их мастерской произошло благодаря помощи богатых и не менее известных купцов-старообрядцев (Крыловых и др.), проживавших в этой же местности. На предприятии Солодягиных было занято достаточно много специалистов: скорняки, закройщики, швеи и т.д. Многие женщины-крестьянки с. Исаково и соседних деревень (Стряпково, Артемово (Стойлово)) производили пошивку мехов на дому (6). Работники в мастерской Солодягиных работали по 14-16 часов в сутки. Заработная плата не превышала у мастеров 6-8 рублей в месяц, а у швей – 3-4 рублей. «В субботу рабочие расходились по домам, а в понедельник утром приходили вновь на работу, нагрузившись продуктами на всю неделю» (7). Доходы хозяев от занятия скорняжным промыслом были значительны и достигали 5 тысяч рублей в год (8). Отношения между владельцами промышленного заведения и работниками складывались непривычно для стороннего наблюдателя, но вполне традиционно для старообрядческой среды. В соответствии с идеями служения на благо общины, развивалось «осознание высокой роли личности хозяев, которые являлись не столько личными собственниками, сколько ,,божьими управляющими» лично ответственными за судьбы других людей“ (9). Исследователи, изучавшие данную проблематику, неоднократно отмечали тот факт, что в подобных предприятиях происходило взаимопроникновение фабричного

быта и церковной религиозной обстановки (10): молитвы перед началом работы и во время обеденного перерыва, право хозяина (который в данном случае выступал как духовное лицо) накладывать епитимью на провинившихся (11).

Таким образом, старообрядческие мастерские («фабрики») представляли не только промышленные предприятия как таковые, но и предприятия с особым внутренним укладом, имевшем, прежде всего, религиозное обоснование. Следует отметить, что беличий промысел в Каргопольском уезде был высоко оценён автором «Развития капитализма в России», который охарактеризовал его как «типичную капиталистическую мануфактуру» (12). Солодягины занимались беличьим промыслом вплоть до революционного 1917 г. и, наряду с другими купцами-промысловиками, добились в своём деле высоких результатов. Неслучайно на обработку в Каргополь направлялись беличьи шкурки даже из Ирбита и Сибири (13).

В летнее время эти же предприниматели скупали у сельских жителей грибы, ягоды и другие местные продукты леса. Купцы их сушили, мариновали, солили, превращали в фабрикат. Зимой работники купцов отвозили эти продукты в Петербург, получая за провоз по 30 копеек с пуда. Хозяева на этом деле при минимуме затрат (на тару) выручали довольно крупные средства, что и позволяло им строить «двухэтажные каменные дома, в которых жила большая никогда не делившаяся старообрядческая семья» (14).

Без сомнения, Солодягины сумели широко развернуть своё дело, связанное с лесными промыслами, обеспечив тем самым не только благополучие своей семьи, но и работу для односельчан, что было особенно важно в связи с переводом крестьян на денежный оброк. В данном случае «хозяева» и «работники» принадлежали к одной сельской, а возможно, и конфессиональной общине, что позволяло купцам-старообрядцам выполнять и определённые патронатные функции по отношению к своим землякам.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Пашков А.М. Старообрядчество Олонецкой губернии в середине XIX в. (опыт факторного анализа) // Старообрядчество: история, культура, современность: Тезисы. М., 1997. С.161.

2. Бессолицын А.А., Кузьмичёв А.Д. Экономическая история России (очерки развития предпринимательства). М., 2005. С.90.

3. Цит. по: Гемп К.П. Каргополь. Архангельск, 1968. С.27.

4. Там же.

5. Ружинская И.Н. Старообрядчество городов Олонецкой губернии в XIX в. // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.8. М., 2005. С.59.

6. Государственный архив Няндомского района Архангельской области. Рукопись С.И. Часовенного «Шаг за шагом». Л.54—55.

7. Там же.

8. Гемп К.П. Указ. соч. С.28; Ленин В.И. Развитие капитализма в России (процесс образования внутреннего рынка для крупной промышленности). М.; Л., 1931. С.317.

9. Традиции духовной и материальной культуры русских старообрядческих поселений стран Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С.3.

10. Боченкова И. Д. Правительственная политика в отношении староверов в конце XVIII века: проекты «просвещённого абсолютизма» // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 1998. С.29—32.

11. Керов В.В. Духовность российской промышленности: конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства // Индустриализация России. №3. М., 1997. С.16—22.

12. Ленин В.И. Указ. соч. С.317.

13. Гемп К.П. Указ. соч. С.27.

14. Государственный архив Няндомского района Архангельской области. Рукопись С.И. Часовенного «Шаг за шагом». Л.54—55.

Н.А. ФИЛАТКИНА

«МИЛЛИАРД В ТУМАНЕ»

Талантливый самородок, яркий публицист, истинный патриот, крупный предприниматель, общественный деятель и видный деятель старообрядчества поморского согласия. Все эти эпитеты относятся к одному человеку – Василию Александровичу Кокореву (1817–1889). Родился он в Вологде в семье купца средней руки из г. Солигалича Костромской губернии. Огромное влияние на формирование характера и духовного склада оказала его матушка Прасковья Васильевна, глубоко верующая женщина, по отзыву современников, редких душевных качеств. Сын всю жизнь прислушивался к её советам.

Василию не удалось получить хорошее образование, он научился грамоте от старообрядческих начётчиков, а всё остальное наверстал с помощью самообразования. Он рано включился в торговую деятельность, благодаря этому приобрёл жизненный опыт, а энергии и смекалки ему было не занимать. Основание его состоянию было положено занятием винными откупами. Очень быстро Кокорев стал специалистом в данном деле и предложил министру финансов М.П. Вронченко реформу откупной системы, перевод её на комиссионерскую основу. Его предложения были одобрены и, по словам С.И. Мамонтова, Кокорев скоро стал «откупщицким царём».

Накопленные благодаря откупам капиталы Кокорев заставил работать в целом ряде других отраслей экономики. Он принимал активное участие в сооружении Московско-Курской железной дороги, по его инициативе была построена Уральская горнозаводская железная дорога, создано телеграфное агентство. Колоссальная энергия и творческий размах Василия Александровича сказались и в том, что он был среди пионеров ос-

Филаткина Наталия Александровна — к.и.н., Главное архивное управление г. Москвы

воения нефтяной промышленности, которая являлась для отечественного предпринимателя делом новым, рискованным и неизвестным. В 1857 г. Кокорев создал в Суроканах завод по производству из нефти осветительного газа, организовал Закаспийское торговое товарищество, а затем и Бакинское нефтяное общество. Вёл торговые операции с Персией. Он стремился к наиболее эффективному использованию водных путей сообщения, для чего участвовал в создании русского Общества пароходства и торговли. Но этим он не ограничился, для подготовки наиболее благоприятных условий развития экономики им в 1870 г. в Петербурге был основан Волжско-Камский банк, который занимался финансированием нефтяной, мукомольной промышленности, страховых и транспортных компаний. Главная контора располагалась в Петербурге, но банк имел 20 филиалов по всей стране. К его созданию Кокорев привлёк многих предпринимателей Москвы и других городов: А.А. и Т.С. Морозовых, Г.И. Хлудова, К.Т. Солдатёнкова, С.И. Четверикова, Х.Л. Нобеля. Это предприятие вскоре заняло солидное место в отечественной финансовой сфере, благодаря чему Кокорев стал одним из крупных финансовых тузов России. Свои капиталы он вкладывал не без успеха и в гостиничный бизнес. В Москве на Софийской набережной им была построена крупная трёхэтажная гостиница – Кокоревское подворье. Комплекс включал в себя как благоустроенные жилые номера с великолепным видом на Кремль, так и располагавшиеся по соседству торговые склады.

В.А. Кокорев был и известным общественным деятелем. В 1858–1859 гг., когда московским городским головой являлся Е.Ф. Гучков, товарищами его были избраны В.А. Кокорев вместе с М.И. Борисовским. В 1866–1869 гг. В.А. Кокорев состоял гласным Московской городской думы, а в 1870–1873 гг. – кандидатом в выборные Московского Биржевого комитета. В 1882 г. Кокорев выступил инициатором создания в Москве нового вида транспорта – конно-железных дорог, которые просуществовали вплоть до начала 1910-х годов.

Одним из первых он выступил в защиту отмены крепостного права. Его речь на обеде в Английском клубе в 1857 г. напугала московского генерал-губернатора. Ещё в середине 1850-х

годов Кокорев близко сошёлся со славянофилами. На «политических обедах», которые он устраивал в своём доме (Б. Трёхсвятительский пер., 1) бывали И.К. Бабст, А.И. Кошелев, братья И.С. и К.С. Аксаковы, Н.Ф. Павлов, А.А. Фет, Л.Н. Толстой. С Аксаковыми и М.П. Погодиным его связывала многолетняя дружба.

Василий Александрович был незаменимым человеком в вопросах устройства всевозможных торжеств и в организации банкетов. Расцвет его деятельности на этой ниве пришёлся на период после Крымской войны. Он организовал торжественную встречу моряков-черноморцев в здании Манежа, а затем по дороге в Петербург, на станции Любань, пересадил их на тройки и устроил им своеобразную экскурсию: отвёз в собственное имение Ушаки, где их ждал обед и тёплый приём.

Кокорев обладал даром незаурядного публициста, оказывал материальную поддержку таким изданиям, как «Русская беседа» и «Русский вестник», в них иногда появлялись его статьи. В своих речах и литературных произведениях он призывал к «обновлению страны». В своём произведении «Экономические провалы по воспоминаниям с 1837 г.», представляющем собой смесь биографических записок с критическим разбором мероприятий правительства, Кокорев писал: «Пора государственной мысли перестать блуждать вне своей земли, пора прекратить поиски экономических основ за пределами отечества...» Самым ярким публицистическим произведением Кокорева стала его статья «Миллиард в тумане» (1859). В ней он горячо приветствовал грядущее освобождение крестьян, предлагал поддержать его всем сословиям России, а купечеству – пожертвовать капитал для выкупных операций и организовать для этой цели специальный частный банк. Однако разрешения от правительства получено не было, а к самому автору прикипело прозвище «Миллиард в тумане».

Как и некоторые другие передовые представители российского купечества, Василий Александрович занимался и благотворительностью, особенно широко в области просвещения и искусства. В г. Макарьеве Костромской губернии построил училище для мещанских и крестьянских детей. В 1884 г. недалеко от г. Вышнего Волочка Тверской губернии, в живо-

писном местечке на берегу оз. Мстино на средства Кокорева была построена «Академическая дача» – целый комплекс построек, предназначенных для проживания и творчества «недостаточных студентов» Академии художеств. Кокорев неоднократно оказывал материальную поддержку талантливым русским художникам. По просьбе С.Т. Аксакова он посылал средства в Италию К.А. Трутовскому, помогал художнику Э.А. Дмитриеву-Мамонову и другим. В.А. Кокорева считают одним из создателей национально-романтического, или так называемого «русского стиля». В этом стиле он не только построил свою загородную усадьбу и отделал собственный дом в Москве. На Девичьем поле в Москве в саду М.И. Погодина по заказу Кокорева архитектор Н.В. Никитин воздвиг великолепную деревянную избу, богато украшенную резьбой и росписью. Для украшения собственного особняка Кокорев заказывал художникам произведения по мотивам русского крестьянского быта. На столе его кабинета красовался золотой лапоть. Он с увлечением собирал предметы быта, народного искусства. Над входом в дом в Трёхсвятительском переулке он водрузил красноречивую вывеску «Хранилище народного рукоделия», однако этим не на шутку снова напугал отцов города, по приказу которых вывеску пришлось снять. С середины 1850-х годов Кокорев собирал картины русских и иностранных художников, а к 1861 г. построил для своего собрания специальное здание в Петроверигском переулке. Его художественная галерея стала первым в Москве общедоступным художественным музеем. Она включала в себя более 500 картин, в том числе произведения Д.Г. Левицкого, В.Л. Боровиковского, А.А. Иванова, А.М. Матвеева, О.А. Кипренского и др. Галерея Кокорева просуществовала около 10 лет, однако в результате очередного разорения его коллекция была распродана с аукциона. Одна часть собрания – картины русских художников – была приобретена П.М. Третьяковым, другая – императором Александром III, произведения западноевропейских художников оказались в коллекции Д.П. Боткина.

Надо отметить, что Кокорев отличался редкими человеческими качествами. К нему за помощью мог обратиться любой прохожий, будь то проигравшийся офицер, разорившийся ку-

пец, мещанин, обедневший крестьянин или просто нищий. Как истинный христианин, он стремился непременно одеть нагого, накормить голодного, помочь обездоленному, ибо, как известно, вера без дела мертва есть.

В.А. Кокореву посвящено множество книг и публицистических статей. Мало кто из исследователей обошёл эту личность молчанием, ведь без его имени невозможно представить себе ни историю российского предпринимательства, ни историю отечественной культуры. Сведения о нём можно встретить не только в исторических, но и в литературных энциклопедиях.

Однако о членах семьи В.А. Кокорева почти ничего не известно. Автору этих строк удалось найти сведения о них путём многолетних архивных изысканий не только в государственных хранилищах, но прежде всего в семейных архивах его родственников и потомков.

В собственной жизни Василию Александровичу пришлось неоднократно пережить взлёты и падения. Много выпало на его долю и личных невзгод. Из четырёх его сыновей двое – Георгий (Егор) и Иван – умерли раньше отца. В 1890 г. А.В. Кокорев «во исполнение воли покойного брата, инженер-технолога Е.В. Кокорева решил увековечить память отца – оставить капитал в 20 тыс. руб. для беднейших студентов Императорского Московского технического училища имени В.А. Кокорева». Александр Васильевич Кокорев также скончался в расцвете сил. Все они вместе с отцом покоятся на Малоохтинском старообрядческом кладбище Петербурга. Лишь четвёртый его сын Сергей пережил революцию 1917 г.

Все дети Кокорева получили хорошее образование, владели иностранными языками, отличались кругом разнообразных интересов. Благодаря этому его дочери удачно вышли замуж. Старшая Прасковья за дворянина Верховского, вторая дочь Александра за московского купца-старообрядца Г.И. Ананьина. А.В. Ананьина владела роскошной усадьбой в классическом стиле, выходившей на улицу Малую Никитскую, а другой стороной в Гранатный пер., а также дачей в Сокольниках. Имя А.В. Ананьиной часто встречается в юношеском дневнике А.В. Морозова 1878 г. Он пишет: «Образованность и ум

Алекс[андры] Вас[ильевны], высказавшиеся в её беседах, побуждают меня поработать над собой Я любовался её фигурой, умом, познаниями... Вчера она сделала мне аванс, пригласив в Манеж. Им пришла фантазия: идти пешком; пригласили меня, я, конечно, согласился. В 5 часов вышли из Манежа и началось путешествие по улицам, доставившее мне большое удовольствие. Дорогой Г[ригорий] И[ванович] заставил нас говорить по-английски. Она нашла мой выговор elegant. Мы зашли в Славянский базар. Там ели мороженое, пили лафит. Ал[ександра] Вас[ильевна] играла на пианино». А.В. Морозов с четой Ананьиных часто встречался то в театрах: в Большом, в Театре-Буфф, – то в Симфоническом собрании, то на балах и раутах своих родственников и общих знакомых. Популярным местом времяпрепровождения состоятельной публики в этот период служил и Манеж: «Манеж... Всё время провёл, разговаривая с Алекс[андрой] Вас[ильевной]. Были в буфете. Она очень мила, непринуждённа и любезна. Звали к себе. Она звала настойчиво: „Сегодня и даже сейчас“. Я попросил позволения съездить домой и уже оттуда приехать к ним... Дома они приняли меня чрезвычайно радушно. Её любезность просто очаровала меня. После беседы с умной, хорошенькой женщиной, как после чтения прекрасного поэтического произведения, становишься лучше, благороднее». И Ананьины, и прежде всего В.А. Кокорев мечтали выдать младшую представительницу семьи Любовь Васильевну за А.В. Морозова. Но, несмотря на все усилия Кокоревых, данный альянс не состоялся. Любовь Васильевна вышла замуж за итальянского подданного Моллё. В.А. Кокореву всё-таки удалось породниться с семейством Морозовых-Викуловичей. Его сын Сергей женился на сестре А.В. Морозова – Евдокии Викуловне. Сергей Васильевич Кокорев в молодости – офицер Сумского гусарского полка, позже – директор и главный акционер Волжско-Камского банка, пайщик ряда акционерных обществ. В своём крымском имении Мухолатка построил на собственные средства школу им. А.П. Чехова. В советское время был объявлен лишенцем, в конце 1920-х годов окончательно остался без работы, страшно бедствовал и умер в нищете. Его единственная дочь Наталья Сергеевна Кокорева (1890–1941) в

Москве жила в собственном доме в Гранатном пер., 24. В первом браке за Александром Александровичем Галяшкиным (1890–1914), сыном А.П. Галяшкина – товарища управляющего Волжско-Камского банка. Он окончил Институт восточных языков в Петербургском университете, служил переводчиком с китайского языка, добровольцем ушёл на фронт и погиб в первую мировую войну. Второй муж Н.С. Кокоревой Александр Владимирович Коцюрек (1892–1920) – дворянин, из семьи потомственных военных: сын генерала Владимира Ивановича Коцюрека и дочери директора Пажеского корпуса в Петербурге Екатерины Яковлевны Дружининой. Окончил Пажеский корпус. Также сражался в действующей армии во время первой мировой войны. В 1920 г. был расстрелян красными в Крыму. От первого брака у Н.С. Кокоревой было две дочери-погодки. Одна из них ныне здравствует. Она и потомки её сестры в настоящее время проживают в Москве. От второго брака было ещё двое детей: дочь и сын, родившиеся накануне революции. Дочь также живёт в Москве. Судьба же сына сложилась трагически. Он в силу своего происхождения мог учиться только дома, но члены семьи лишенца не могли рассчитывать и на достойную работу. Он служил алтарником в храме Б. Вознесения у Никитских ворот. Юноша обладал приятной внешностью, и его обычно привлекали к участию в архиерейских церковных богослужениях. В один из дней 1934 г., 17 лет от роду, он вышел из дома и пропал без вести (с тех пор о нём ничего не известно). Его сестра поведала автору этих строк историю своей семьи.

Автор выражает благодарность и глубокую признательность за помощь в подготовке этой статьи потомкам В.А. Кокорева Е.А. Галяшкиной, М.А. Луканиной и Н.К. Морозовой.

В.Н. АНИСИМОВА

НОВИКОВЫ В МОСКВЕ. АПУХТИНКА

Покажи мне веру твою без дел твоих,
а я покажу тебе веру мою из дел моих
Иак. 2:18

Торжество освящения соборной церкви во имя Успения Пресвятой Богородицы, что на Апухтинке, по Новоселенскому переулку в Москве, было совершено 9 ноября 1908 г. Накануне освящения состоялся крестный ход из соборных храмов Рогожского кладбища. Среди святынь была несена чудотворная икона Пресвятой Богородицы Казанская, под покровительством которой начато было построение церкви 29 октября 1906 г. Ф.Е. Мельников об этой церкви замечал: «Всё в этой величественной церкви древнее и всё замечательное, высокохудожественное, редчайшее и бесценное. Об этом храме нужно писать целую книгу» (1). Известный знаток древнерусского искусства П.П. Муратов мудро и проникновенно писал о Новиковском (по его выражению) храме: «Впечатление глубокой цельности и тонкой красоты производит такая церковь, как храм Успения у Покровской заставы, созданный не знающим усталости усердием, не знающей ошибок любовью к старине... Здесь, собственно говоря, в первый раз начинаешь понимать, чем должна быть русская Церковь... Даже после краткого пребывания в храме Успения каждый унесёт с собой воспоминание об искусстве светлом, украшающем и бесконечно мудром в своих древних традициях» (2).

Величие и благолепие созданного храма, его освящение подробно описаны в журнале «Церковь» за 1908 г. «После окончания торжества в доме храмоздателей Шибаевых была предложена трапеза. После приветственных и ответных речей архиепископ Иоанн произнёс здравицу за строителей И.И. Новикова, В.В. и П.В. Шиба-

Анисимова Вера Николаевна — краевед, г. Москва

евых и жертвователей на храм, и присутствующие пропели многолетие... Попечитель Рогожского кладбища И.А. Пуговкин предложил тост за здоровье сыновей храмоздателей Аркадия и Ивана Ивановича Новиковых, которые с редкой энергией способствовали созданию этого выдающегося храма, неусыпно следя за работами и в то же время собирая драгоценные древние иконы для храма не только в Московской губернии, но и по всей России. Свою речь г. Пуговкин закончил словами: ,,Пусть эти молодые по летам труженики будут служить примером для нашей молодёжи, чтобы и она, подобно им, с такой же энергией и любовью к делу старалась и прилагала свои старания в будущем к украшению и созиданию новых храмов“».

Закладка храма Успения Пресвятой Богородицы на Апухтинке была едва ли не первой в Москве после получения старообрядцами свободы вероисповедания. Последний же придел в нём во имя Св. Троицы был торжественно освящён в тревожные дни 19 мая 1917 г. «Любовь, которой горели сердца писавших иконы и работавших над царскими вратами, лучами струится от предметов, воплотивших эту любовь, и согревает нас, холодных, злых, зачумлённых современностью», – писал об этом событии прихожанин в журнале «Слово Церкви».

Храмоздателей в семье Новиковых было трое: отец, Иван Иванович (1-й) и его сыновья Иван Иванович (2-й) и Аркадий Иванович. Именно отец, крестьянин И.И. Новиков, владел магазином и мастерской по изготовлению надгробных памятников и крестов на Семёновской улице в Москве, №43 (купчая 7 ноября 1886 г. и 20 апреля 1887 г.). Как ни старались власти уничтожить памятники-надгробия в 1930-е годы, когда закрывались храмы, созданные Новиковым надгробия сохранились на Рогожском и других московских кладбищах и являются не только памятниками людям, чьи останки покоятся под ними, но и символами нашей памяти об их создателях.

Наибольший доход семье приносили склады и продажа обработанного лесного материала (3). Склады находились в Новоспасском переулке (купчая 16 октября 1913 г.), торговая контора и склад материалов были и во владении по Новоспасскому проезду (земля принадлежала Новоспасскому монастырю, а постройки на ней крестьянину И.И. Новикову, 1901 г.). В обоих владениях находились

и квартиры домовладельца. Обработка лесного материала производилась в другом владении по Новоспасскому переулку, которое также находилось на земле Новоспасского монастыря.

Говоря о владениях И.И. Новикова-старшего, следует отметить дом №4 по Новоселенскому переулку (купчая 1 февраля 1910 г.), в котором находились квартиры священника храма Успения Пресвятой Богородицы о. Димитрия Ефремовича Сорокина и дьякона Фёдора Ивановича Кондратьева (на 1914 г.).

Где проживали сыновья, установить трудно, но в деле по оценке владения по Семёновской улице, №45 (купчая 18 января 1912 г.) есть запись, что в каменном доме на втором этаже находится квартира сына. Часть дома на углу Новоспасского и Б. Покровского переулков была куплена И.И. Новиковым (1-м) и 14 августа 1917 г. перешла к его сыну И.И. Новикову (2-му). А.И. Новиков 13 ноября 1914 г. купил часть дома по Б. Покровскому переулку (4).

Судьба построенного тщанием Новиковых храма на Апухтинке после 1917 г. драматична. Сначала он был предназначен для складирования церковного имущества закрываемых храмов, а в июне 1935 г. спешно закрыт и превращён в общежитие. Братьям Ивану и Аркадию Ивановичам Новиковым пришлось пережить страшный удар, и впереди их ждали ещё другие тяжёлые испытания.

Меня не могла не заинтересовать их судьба, ибо они незаслуженно забыты нами. Чёрным днём я считаю тот день, когда на сайте «Русский Мартиролог» в расстрельных списках я обнаружила: «Новиков Аркадий Иванович и Новиков Иван Иванович, уроженцы Московской обл., Бронницкого р-на, д. Каменное-Тяжино. Арестованы 1 сентября 1937 г. тройкой при УНКВД СССР по МО от 26 сентября 1937 г. по обвинению в принадлежности к контрреволюционной группировке сектантов-старообрядцев, назначена высшая мера наказания – расстрел. Приговор приведён в исполнение 27 сентября 1937 г.». Я разыскала на карте д. Каменное-Тяжино и поехала поклониться земле, на которой родились Новиковы и на которой, возможно, жили их предки. Эта небольшая деревня из 2 улиц расположена недалеко от Новорязанского шоссе, в ней даже сохранился дом постройки 1876 г. Старообрядческих семей очень мало, к сожалению, они почти ничего не знают о своих предках. За деревней в сторону от Москвы находится заброшенный карьер по добыче белого камня. Вот почему, вероятно,

Новиковы и были белокаменщиками и владели мастерской по изготовлению памятников! По всей деревне встречаются поросшие мхом белые камни, большие и маленькие. Один, маленький, очень дорогой моему сердцу, я взяла с собой.

Благодаря письму от имени высокопреосвященнейшего владыки Корнилия мне было разрешено ознакомиться с архивно-следственным делом по обвинению Г.С. Рунова, И.И. Новикова, А.И. Новикова, И.И. Арсеньева и Б.И. Новикова по ст. 58 пп. 10 и 11 УК РСФСР.

Арсеньев Игнатий Иванович, 1889 г.р., уроженец Московской обл., Ногинского района, с. Ульянова, из семьи священника, настоятель соборной церкви Успения Пресвятой Богородицы на Апухтинке. Виновным себя не признал. Расстрелян 27 сентября 1937 г.

Новиков Борис Иванович, 1906 г.р., уроженец Московской обл., Бронницкого района, д. Каменное-Тяжино, из семьи кулака-торговца. Виновным себя не признал. Приговорён к заключению в исправительно-трудовой лагерь сроком на 10 лет.

Рунов Георгий Семёнович, 1895 г.р., уроженец Москвы, из семьи торговцев. Признал себя виновным. Расстрелян 27 сентября 1937 г.

Знание года и места рождения Новиковых помогло мне найти записи в метрических книгах о браках И.И. Новикова (2-го) и А.И. Новикова. Запись от 25 января 1898 г.: жених — крестьянин Московской губ., Бронницкого у., д. Каменного-Тяжина Иван Иванович Новиков (24 г.); невеста — московская купеческая дочь Наталья Карповна Дмитриева (23 г.), оба старообрядцы, приемлющие священство, и прихожане РБД с давнего времени. Одним из поручителей жениха был А.И. Новиков (5).

В анкете арестованного И.И. Новиков написал, что родился 24 января 1874 г., сын ремесленника-торговца. Место службы: реставратор-белокаменщик Донского монастыря. Состав семьи: сын Новиков Иван Иванович (3-й), 36 л., сослан; сын Новиков Борис Иванович, 31 г., реставратор-белокаменщик, филиал Исторического музея, Покровский собор; дочь Проскурякова Наталья Ивановна, 40 л., медсестра, Кузьминская больница. В протоколе допроса есть сведения, что он вдовец и проживает в Брошевском переулке, д.12, кв.9. Вместе с ним проживают сын Борис и сноха Лариса Петровна. При аресте у Ивана Ивановича был произведён

обыск и взяты паспорт, журналы-календари в количестве 20 штук, журнал «Новое время», журнал «Династия Романовых», записная книжка и альбом с фотокарточками, картин истории 5 штук, старинные медные монеты, не сочтены, узелок приблизительно 1 кг. Из допроса И.И. Новикова 7 сентября: «После революции арестовывался в 1931 г., просидел 2,5 месяца и был выпущен. В 1932 г. высылался на 3 года в Архангельск».

Совершенно неожиданной находкой была запись 25 апреля 1911 г. о браке А.И. Новикова в метрической книге Каринкинской старообрядческой общины (храм Покрова Пресвятой Богородицы, Вокзальный пер.). Жених – крестьянин Московской губ., Бронницкого уезда, д. Каменно-Тяжино, проживает в Рогожской части, 2 уч., Семёновская ул., дом Новикова, 32 г.; невеста – дочь московского 2-й гильдии купца Александра Иванова Петрова, 22 г. Поручителями были московские мещане Гончарной слободы Егор Николаевич Оленев и Алексеевской слободы Фёдор Яковлевич Мишуков. Венчал их священник Прокопий Сорокин (6). Это, конечно, неслучайно, что Фёдор Яковлевич Мишуков был поручителем! Ведь пятиярусный иконостас в Успенском храме на Апухтинке художественно исполнен был Ф.Я. Мишуковым по образцу Успенского собора в Москве и других старинных храмов и весь обложен древней вызолоченной басмой по старинным рисункам.

В анкете арестованного Аркадия Ивановича написано: родился (числа нет) января 1874 г., Московская обл., р-н Бронницкий, с. Каменное-Тяжино, сын ремесленника-торговца, старший белокаменщик, член Союза реставраторов и строительных рабочих, место работы Государственный Исторический музей, Покровский собор. Проживает в Брошевском пер., д.12, кв.10. Жена Новикова Александра Ивановна, 58 л., домохозяйка. У Аркадия Ивановича были изъяты паспорт, профсоюзный билет, деревянный ящик с медными и серебряными монетами (старинными) различных образцов, вес 1 кг, кредитки старинного образца на сумму 9060 руб. 50 коп., разная переписка. На допросе 17 сентября Аркадию Ивановичу был задан вопрос: «В связи с чем Ваш отец был на приёме у царя Николая?» Ответ: «Мой отец был на приёме у царя Николая в связи с окончанием постройки храма старообрядцев в Новоселенском переулке». И другой вопрос: «За что Вы имели награду царского правительства?» Ответ: «Я имел награду от царского пра-

вительства – серебряную медаль за охрану царя при его приезде в Москву». Выскажу предположение, что это была серебряная медаль «В память коронации Николая II». Этим двум совершенно исключительным событиям в семье старообрядцев Новиковых хотелось бы найти документальные подтверждения. Из допроса Аркадия Ивановича Новикова: «состоял под следствием в 1931 г., просидел в тюрьме 1 мес. (или в 1932 г.)».

В деле есть письмо жены Аркадия Ивановича, написанное 22 февраля 1954 г. по правилам дореволюционной орфографии. Вот несколько строк из него: «Старику исполнилось 79 лет и срок отбытия кончился, прошло не 10 лет, а 17. Я справляюсь об нём каждый год, но мне никто не отвечает, помер он или жив... Прошу Вас, пожалуйста, отпустите его домой, а если помер, то сообщите, в каком году и в каком месяце». 17 сентября 1956 г. ей была выдана справка: «Новиков Аркадий Иванович, 1874 г.р., 1 сентября 1937 г. был арестован органами НКВД и осуждён, отбывая срок наказания, 15 мая 1942 г. умер в ИТЛ».

В Центральном архиве ФСБ хранятся архивные уголовные дела на братьев Новиковых Ивана Ивановича (1931 г.) и на Аркадия Ивановича (1932 г.) На мой запрос получен ответ, что в протоколе допроса И.И. Новикова от 17 июня 1931 г. указано: мать – Александра Михайловна, 66 л. Отец (фамилия, имя и отчество не указаны) имел торговлю надмогильными памятниками, был одним из руководителей по постройке старообрядческого храма «Успение» в 1907 г. (Новоселенский пер., д.6). Я полагаю, что возраст матери указан неверно, но на момент ареста сына Александра Михайловна была жива.

К сожалению, все усилия по поиску архивного дела в отношении Новикова Бориса Ивановича по месту отбывания наказания пока не дали никакого результата. Его судьба пока неизвестна. Все, проходившие по делу 1937 г. реабилитированы посмертно кроме Б.И. Новикова.

На Рогожском кладбище на 5-м участке сохранилось захоронение жены Ивана Ивановича (2-го). На небольшом белом старообрядческом кресте на табличке едва видна надпись: «Под сим крестом погребено тело рабы Божей Наталии Карповны Новиковой, сконч. 25.2.1920, жития ея было 44 г.». Рядом большой белый старообрядческий крест без какой-либо надписи. По моему пред-

положению, здесь покоится Иван Иванович Новиков (самый старший). Есть некоторые основания полагать, что он умер в августе 1917 г., но это ещё требует подтверждения. Рядом ещё одна безымянная могила. Недалеко, на этом же участке, погребены Иван Иванович Новиков (самый младший), сын Ивана Ивановича, расстрелянного в 1937 г. На старообрядческом кресте на табличке надпись: 19.04.1901–11.02.1964. Надгробие (невысокая плита) выполнено из камня, который находился около церкви Усекновения Честной Главы Иоанна Предотечи в с. Дьякове близ Коломенского, на реставрации которой он работал. Есть сведения, что он был захоронен своей сестрой Н.И. Проскуряковой в могилу бабушки Александры Михайловны Новиковой, умершей в 1935 г., то есть в могилу жены Ивана Ивановича 1-го. Рядом под крестом похоронена жена самого младшего Ивана Иванович Новикова Елена Михайловна (03.04.1902–16.12 1982), она была похоронена на свободное место в ограде.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул, 1999. С.430.
2. Муратов П. Древнерусская живопись. М., 2005.
3. Центральный исторический архив Москвы. Ф.179. Оп.17. Д.2766.
4. Там же. Д.1145.
5. Там же. Ф.246. К.124. Д.2.
6. Там же. Ф.1472. Оп.1. Д.3.

Н.И. РОМАНОВА

«ДОСТОЙНОВЫСОКОПОЧТЕННОЙ И ДРАГОЦЕННОЙ МОЕЙ РОДИМОЙ МАМЕНЬКИ ФЕОДОСИИ ПЛАТОНОВНЕ» (ПЕТЕРБУРГСКИЕ ПИСЬМА Ф.А. ГУСЕВА)

В августе 2002 г. полевая экспедиция в составе 9 человек отправилась по верхнему течению р. Убы (до д. Карагужихи) в места, где когда-то кипела яркая жизнь старообрядцев-поморцев. Здесь в конце XIX в. (80–90-е годы) образовались первые поселения староверов – заимки и небольшие деревни. Данный регион был особо значимым для всех поморцев Рудного Алтая в связи с тем, что здесь, на притоке Убы – р. Банной, процветал женский Покровский старообрядческий монастырь (основан в 1895 г., разорён в 1930 г.). Д. Бетхер в 1912 г. пишет: «Центром староверческого района можно считать р. Убу, по которой мне пришлось пройти почти до самого устья; я говорю центром – потому что на Убе живет „учитель“ Поморского толка и есть женский монастырь, заброшенный в такие дебри, что туда, в буквальном смысле слова, „не подъедешь“» (1). «Учитель» – известный всему Рудному Алтаю поморский наставник Нифантий Иванович Егоров, жил здесь же, недалеко от монастыря (2). К 20-м годам XX в. верхнеубинские старообрядческие поселения достигли наибольшего расцвета, но в 1929–1930 гг. им был нанесён сокрушительный удар советской властью (раскулачивание, расказачивание, коллективизация и борьба с религией), а затем и военным лихолетьем. Численность старообрядческих заимок начала сокращаться, и к 80–90-м годам XX в. жизнь на Убе угасла.

Наша экспедиция проходила по заросшим лесом и бурьяном пустырям, где когда-то стояли крепкие крестьянские дома с большими огородами. Редко встречались старые дома, где доживали свой

Романова Наталья Ивановна — к.культурологии, Кемеровский государственный университет культуры и искусств

век последние старожилы. И то, эти небольшие заимочки встречались лишь до тех пор, пока цела была дорога в г. Риддер (бывший Лениногорск) – на расстоянии 40-50 км. Но это уже совсем не те мощные хозяйства с большими угодьями, пастбищами, многочисленными пасеками и стадами разнообразного скота. Мы видели небольшие дома с огородами и загонами, где паслись однадве коровы. Обитатели таких поселий, как правило, старичок со старушкой, которые никак не привыкнут к городской жизни и на лето просят детей своих вывезти их на старые поселья. Как только дорога прекратилась, дальше, вплоть до д. Карагужихи, уже не встретилось ни одной избушки.

В Карагужихе тоже осталось лишь несколько дворов. Она была основана братьями Артемием Савельевичем и Яковом Савельевичем Егоровыми в конце XIX в. и стала потом большой многочисленной деревней. В советское время там был организован лесоучасток Лениногорского леспромхоза, и Карагужиха стала большим посёлком. Теперь же там едва наберётся десяток дворов, а из старожилов – семьи три. Мы остановились у гостеприимных хозяев – в семье Ивана Абрамовича Гусева и его жены Людмилы Ивановны. Шёл покос, и в это время к ним на помощь из Усть-Каменогорска приехала дочь Светлана. И.А. Гусев – потомок известного когда-то на Убе старообрядческого рода Гусевых, правнук знаменитого, поистине легендарного Фёдора Афанасьевича Гусева.

Фёдор Афанасьевич Гусев – личность интересная, цельная и неординарная. Вот что пишет о нём А. Новосёлов: «Ф.А. Гусев, поселившись на Убе против устья Волчихи, в течение многих десятков лет силами своей семьи расчистил до 70 десятин лугу, завёл 9 образцовых пасек и вообще не покладая рук работал над улучшением своего хозяйства. Но в 1900 г. расчищенный им луг был отрезан лесным объездчиком, и с этого времени началась та длинная история... Противодействуя постановлениям кабинетской администрации, Гусев пережил много потрясений, вплоть до сноса всех жилых и нежилых построек. Желая во что бы то ни стало получить высочайшую аудиенцию, Гусев годами проживал в столице, а не получивши её, поехал за границу, чтобы при содействии кого-нибудь из иностранных монархов „беспрепятственно дойти до царя“. Он объехал 11 государств, везде удивляя придворные круги своей настойчивостью. Наибольшее участие в нём приняла е.в. королева

эллинов, во дворце которой он прожил около 3 недель. Привезя Гусева в Петербург, греческая королева выхлопотала полное удовлетворение всех его нужд, для чего была назначена особая комиссия, но так как в состав последней вошли и те лица, на которые Гусев жаловался, он отказался от неё» (3). Тяжба так ничем и не закончилась, прервала её только гражданская война. Побывал Ф.А. Гусев и в США, в Нью-Йорке, осуществил свою мечту и посетил святые места. А к празднованию трёхсотлетия династии Романовых Гусев приехал в Петербург и преподнёс в подарок бочонок убинского мёда, за что императрица одарила убинского старовера перстнем (в тяжёлые годы коллективизации и голода перстень был обменен на мешок пшеницы). Вообще Гусев часто бывал в столицах и по религиозным делам, он был одним из терпеливых и настойчивых ходатаев о разрешении веротерпимости, данной манифестом 1905 г. После разорения Гусевы переселились выше по Убе под Карагужихой на противоположной стороне (выше Убинских порогов). По воспоминаниям Полины Аксентьевны Егоровой (внучки Гусева), «Фёдора Афанасьевища цанили! Встрещали — здоровались, кланялись в землю, в ноги, с пощтением относились к нему». Род Гусевых внёс когда-то заметный вклад в развитие хозяйственной и религиозной жизни верхней Убы.

И вот мы несколько дней живём в семье его правнука (а среди нас были и представители рода Егоровых, и известный журналист республиканского масштаба А.И. Кратенко, написавший много статей в казахстанских газетах как о самом Гусеве, так и о староверах Убы и Бухтармы, и С.В. Царегородцева — учёный-филолог) и стараемся ухватить хоть какие-то крупицы славного прошлого рода Гусевых от потомка знаменитого предка, вглядываемся в черты и характер Ивана Абрамовича. Перед нами удивительно скромный и добрейшей души человек, радушный и гостеприимный хозяин. Вместе с женой живут они в Карагужихе всю жизнь. Нынешняя жизнь здесь незавидная: дорога для обычного транспорта уже непригодная, электричества нет уже несколько лет, жители потихоньку выезжают в город, навсегда бросая свои дома. Да и сами Гусевы каждый новый год собираются уезжать из деревни, силы уже не те и здоровье слабеет (И.А. Гусев перенёс инфаркт), да сердце не может никак расстаться с Родиной, и пока могут – всё откладывают отъезд. Иван Абрамович показывает нам семейные реликвии: книги, ико-

ны, доставшиеся от отца, уникальные фотографии, а ещё дорогие его сердцу (и нам, исследователям, особенно) чудом сохранившиеся письма. Сначала рассматриваем письма от погибшего на фронтах Великой Отечественной войны брата Ивана Абрамовича. И вдруг в наших руках оказываются письма петербургского периода самого Фёдора Афанасьевича Гусева! И хотя письма не являются оригиналами, а переписаны рукой его сына, сам факт обнаружения текстов несказанно радует. Дело в том, что по причине раскулачивания, под которое попал весь род Гусевых, практически весь архив Ф.А. Гусева был утерян, а в него, по воспоминаниям потомков, входили не только письма, но и его ценнейшие рукописи, в том числе дневники путешествий. Единственное, что находится сегодня практически у всех потомков Гусевых, это знаменитая «Биография Ф.А. Гусева», написанная известным поморским наставником Леонтием Ивановичем Куликовым. (Впервые в научный оборот источник был введён Н.Д. Зольниковой.) И вдруг в Карагужихе обнаруживаем письма, которые проливают свет на период пребывания Гусева в Петербурге, где неутомимый правдоискатель добивался аудиенции у царя по поводу своей тяжбы. И в 2 письмах приводится важная информация о времени (написано церковнославянскими цифрами) и месте пребывания Гусева в Петербурге. Одно письмо (сохранилась только первая страница) написано 17 сентября 1903 г., другое (сохранилось 3 страницы) 10 ноября 1903 г. Адрес следующий: С.П.Б. Рождественская улица, д. №5, кв.13. Сами письма переписаны рукой сына Ф.А. Гусева – Аксёном Фёдоровичем, о чём свидетельствует надпись на 2 письмах – «копия», и ещё на одном – «(конец Аксен Ф. Гусев)». Письма написаны по-старославянски. О причинах, побудивших сына сделать эти копии, можно лишь догадываться – может быть личный интерес или желание оставить память для потомков, может просьба самого отца... К сожалению, ни одно из писем целиком не сохранилось, а лишь фрагменты 3 (всего 6 страниц). С первых строчек окунаешься в совершенно далёкий от нас мир иного человеческого бытия, когда царили патриархальные нравы и глубоко чтились родовые культурные традиции. От писем веет духом навсегда ушедшего от нас времени далёкой православной Руси. Сам слог, непривычные по манере пространные обращения к родне, наказы детям – всё это строго выдержано в традициях древнерусского письма. После традицион-

ного для любого старовера начала – Исусовой молитвы, благословления – в одном из писем читаем: «Достойновысокопочтенной и драгоценной моей родимой маменьки Феодосии Платоновне, первым долгом моего письма осмеливаюсь преподнести свое (верноподданническое) искренно глубочайшее сыновное почтение и с любовию всенижайший поклон от лица главы моея и до сырой земли». В другом письме: «Драгоценной моей родимой маменьки Феодосии Платоновне, первым долгом моего письма спешу засвидетельствовать свое искреннее глубочайшее сыновное почтение, и с любовию ниский поклон, от лица главы моея и до сырой земли, с пожеланием от Господа Бога добраго здравия, и всякого благополучия, и до сырой земли сей долгаго пребывания. А наипаче всего нужнейшаго душевнаго спасения...» И с истинным христианским смирением просит он далее материнского благословения, почитая его за награду для себя и понимая, что родительские молитвы имеют перед лицом Бога особую силу: «и всеубедительнейше прошу твоих усердных молитв ко Господу Богу, и пресвятой Богородице, и всем святым, и при всем этом награди меня своим родительским благословением, которое может мне существовать во всей моей жизни, и в загробное напутствование...» Строго выдерживается семейная иерархия: только после обращения к матери он приветствует свою жену: «и за сим посылаю дорогой моей подружии Матроне Ивановне ниский поклон с пожеланием всего хорошаго, и прошу наставить меня своими молитвами» (обратим внимание, что и от жены он ждёт молитв за него). Но особенно трогательно, когда он обращается к своим детям с отцовским наказом: «...и за сим посылаю своим милым детям всем вообще от перваго до последняго мир и многогрешное благословение; и прошу вас милые дети, обратить свое внимание, к моей драгоценной родительнице, а к вашей бабыньки Феодосии Платоновне, с истинным сочювствованием, во всяком благоговении кротости, и смирение, и в беззаветном в ея требованиих исполнении; и принея седении в сладкоприветливом увещании, дабы она чрез вычайно не приходила в печаль и огорчение». Какой это образец истинного христианского воспитания: во-первых, само отношение сына к матери, которое явно прослеживается в письме, уже хороший пример для подражания (дан истинный образец поведения сына), во-вторых, сам родительский наказ имеет воспитательное значение. И только после всех приветствий

и напутствий в письмах сообщается о делах Гусева в Петербурге. Из текста письма можно понять, что Гусев упорно ждёт аудиенции («а государь ехал из-за границы, и Варшаве заболела государыня когда будет етаго ясно незнаю, а государь доступить») и верит в благополучный исход дела: «из всего с таго видно что меня не прочь бы удовлетворить, но дело в том, что надо под суд отдать Болдырева, начал. округа, а Недельскаго не пожалели бы». Вот и всплывают те лица-обидчики, которые нанесли Гусеву основной ущерб и на которых, по-видимому, и жаловался он государю. Из дальнейшего текста можно сделать вывод, что истец неплохо разбирается в вопросах права, так как он даёт указания своим родственникам по вопросу сбора необходимых недостающих документов, чтобы приложить их к делу. «Я твердо на милость божию надеюсь и на материнские молитвы и всех верующих; а вы пришлите мне общественный приговор одобрительный как можно народу более, напишите, и засвидетельствуйте владимир. волост. правлением, да как можно поскорее, надо бы поранее я это из виду упустил». И далее даже называет тех лиц, к которым необходимо сходить: «а вы милые дети, походите по народу попросите Кирилу Андреевича Галкина, Степана Меркульевича, Кондратия Ивановича, и Аверьяночевых; по милости Божии ето все я представлю государю, сплошь и рядом обнадеживают миня по свиданию с государем получить желаемое». Фёдор Афанасьевич указывает домочадцам начальству не противиться (сам, можно сказать, воюет с ним, до царя дошёл, а своим запрещает, может быть, чтобы уберечь их в своё отсутствие?). Гусев также сообщает, что вместе с этим же письмом послал в Семипалатинск запрос старосте, чтобы и тот «такое же одобрение прислал мне сюды». Конечно, во всём этом деле он надеется на «милость Бога» и верит в благополучный исход дела: «если только назначется следствие то узрим все славу божию».

И ещё два интереснейших момента письма привлекают наше внимание. Первый касается активной деятельности Гусева в Петербурге, которая, как видно из письма, не ограничивается ожиданием аудиенции и наблюдением за ходом своего дела. Фёдор Афанасьевич достаточно неутомимый и настырный в своих намерениях человек: он наносит удары своим обидчикам через оповещение о том в газетах: «я здесь опубликовал что у нас в Сибири Недельской с помощником Аршеуловым и с объездчиками, явные обиралы и

грабители, верноподданных государю, сибирских жителей». Особый культурологический интерес представляют строки одного из писем Гусева, в которых соединяется, на первый взгляд, несоединимое: «а о книге Васил. Велик. и о Буланке меня неуведомили и Петра Кирилловича кто крестил я не знаю а деньгами большой нужды не имею». Некорректная, как кажется, последовательность сакрального и профанного в одном смысловом предложении (книга Василия Великого и конь Буланка) диктуется, конечно, заданными рамками и правилами письма, но именно в этом предложении отражён мир человеческой повседневности, в нём «оказалось по силам сфокусировано передать всё богатство и разнообразие человеческого бытия и натуры» (4). Невольно эти строки письма роднят их с росписями расходов С.Т. Морозова (исследованы Е.Е. Дутчак), в которых после обычного зачина «Господи благослови» перечислены вне всякой ранжированности (но продиктованные определённой бухгалтерской логикой) «убытки и пожертвования»: парфюмерная вода вместе с серебряными ложками оказалась в одном ряду с пожертвованиями на старообрядческие молельни и часовни. Е.Е. Дутчак, размышляя над такими перечислениями, справедливо приходит к выводу: «И вполне естественным на фоне подобного обескураживающего набора интересов и действий всего лишь одного персонажа истории выглядит сомнение в целесообразности самых серьёзных рассуждений о закономерностях социальных процессов в их глобальных, национальных и прочих вариантах, поскольку в этом случае любое историческое моделирование неизбежно встаёт перед вопросом: что есть обыденная жизнь человека как онтологическая и гносеологическая данность?» (5).

И в заключение одного из писем традиционные душеспасительные просьбы и наказы: «Христа ради простите и благословите и помолитеся ко Господу Богу и Пресвятой Богородице, и всем Святым, многогрешный Ф.А. Гусев... а Ивану Федор, Петру Кирилловичу, и Татияны Григорьев. веч. пам. веч. пам. веч. пам. всем духовным отцам ниский поклон и всем знающим мою худость; от сего письма остаюсь жив и здоров во всем благополучен».

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Бетхер Д. По берегу реки Убы // Природа и люди: Журнал науки, искусства и литературы. 1912. №9. С.129.

2. Романова Н.И. Из истории старообрядческого рода Егоровых (р. Уба, Восточный Казахстан) // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: Материалы международной научно-практической конференции 26–28 июня 2001 г., г. Улан-Удэ. Улан-Удэ, 2001. С.117–121.

3. Новосёлов А. У старообрядцев Алтая. (Ист. этногр. отчёт о поездке на Алтай) // Известия Западно-Сибирского отделения Русского Географического общества. 1913. Т.1. Вып.2. С.12.

4. Дутчак Е.Е. «Слоёный пирог» обыденного: повседневность таёжного скита и исследовательские практики // Вестник РУДН. Серия «История России». 2003. №2. С.55.

5. Там же. С.55.

Ю.В. ВОЛОШИН

АЛЕКСЕЙ ХРУЩЕВ – БУРМИСТР «ГОСУДАРЕВЫХ ОПИСНЫХ МАЛОРОССИЙСКИХ РАСКОЛЬНИЧЕСКИХ СЛОБОД» (НЕСКОЛЬКО ШТРИХОВ К БУДУЩЕМУ ПОРТРЕТУ)

«Государевы описные малороссийские раскольничьи слободы», которые существовали на территории Гетманщины в качестве отдельной административной единицы с 1715 по 1782 гг., имели свои собственные органы управления. Они возникли сразу же после того, как раскольнические слободы переписали, обложили налогами и подчинили Киевской губернской канцелярии. Для руководства ими было основано волостное правление, возглавляли которое бурмистр и выборные, избираемые ежегодно из числа слободских войтов и лучших людей. В их обязанности входило «будучи при оном волостном правлении всякие волостные нужды добропорядочно исправлять» (1). Как правило, на эти должности избирались наиболее авторитетные жители слобод (2). Одним из тех, кто, судя по документам Киевской губернской канцелярии, наиболее активно исполнял должность бурмистра во второй половине XVIII в., был Алексей Хрущев.

Об Алексее Хрущеве известно, что на время составления Румянцевской описи Малороссии – 1767 г. – ему исполнился 51 год. Если сведения источника верны, то родился он в 1716 г. в слободе Климовой – «природной Климовськой», где и проживал. Как сказано в описи, отец Алексея пришёл из Речи Посполитой «тому ныне 56 лет», вероятно, в 1711 г. Возможно, он вышел из поселений, принадлежавших к старообрядческой колонии Ветке, расположенной поблизости – на территории современной Беларуси.

Вполне вероятно, что будущий бурмистр женился в довольно солидном возрасте, когда ему уже исполнилось лет 40, и он

Волошин Юрий Владимирович — д.и.н., профессор, Полтавский государственный педагогический университет имени В.Г. Короленко

имел определённый вес в обществе. На такую мысль наталкивает зафиксированный в переписи возраст его жены Агафьи, которая была моложе его на 21 год. Возможно, это был его второй брак. Согласно моим расчётам, средний брачный возраст среди мужского населения «описных слобод» составлял 22,5 года (3). К сожалению, источник не содержит на это никаких указаний: в нём нет сообщения, что Агафья вторая жена, как это писалось по обыкновению в таких случаях, а также отсутствуют записи о детях от первого брака. Кроме того, среди слобожан были довольно распространены браки с большой возрастной разницей между супругами. По крайней мере, у них они встречались гораздо чаще, чем среди жителей соседних украинских православных сёл (4). Кроме того, не следует забывать и замечание этнографа И. Абрамова, посетившего Стародубье в 1908 г., что там «мужчины женятся гораздо позже, не прежде чем добьются некоторого материального благополучия» (5).



факсимиле подписи Алексея Хрущева

У бурмистра с молодой женой было двое малолетних детей: сын Василий 5 лет и дочь Мария – 4. Кроме них, в семье воспитывалось ещё двое сирот – десятилетний Алексей и пятнадцатилетняя Акилина.

Семья Хрущева проживала в относительно небольшом дворе, который состоял из 3 домов (2 из них стояли пустыми. – *Ю.В.*) и бани. Он владел одним из самых больших в этой слободе, пахотным наделом – 3 четверти (1,6 га) (6). Вообще Климова отличалась малоземельем и на 1 домохозяйство в среднем приходилось по 0,4 четверти (7). Если же учесть ещё и наличие 4 лошадей, в то время когда в среднем на одно хозяйство приходилось по 1,2 (8), и прибавить к ним ещё 6 коров, 8 свиней, 4 овец, огород для выращивания овощей, то становится понятным – бурмистр принадлежал к числу наиболее зажиточных жителей слободы Климовой. Впрочем, сомнительно, чтобы на должность бурмистра могли выбрать бедняка.

Несмотря на то, что некоторые подписанные им челобитные и прошения, хранящиеся в фонде Киевской губернской канцелярии, были составлены волостным писарем, Хрущев, очевид-

но, был грамотным, по крайней мере, – умел писать. Об этом свидетельствует его собственная подпись на целом ряде других документов. Следует отметить, что умению писать и читать книги старой печати староверы придавали большое значение. Ещё сызмальства они старались научить этому своих детей, чтобы воспитать из них убеждённых приверженцев старой веры. В «описных слободах» существовала целая категория лиц, которые зарабатывали себе на жизнь, обучая детей грамоте. По крайней мере, в Румянцевской описи эти люди зафиксированы. В частности, в слободе Зыбкой обучением детей занимались братья Костерины (9), а в слободе Клинцах Кузьма Карташов (10). Известный исследователь старообрядчества конца XIX–начала XX вв. М.И. Лилеев в одной со своих работ приводит факт, который свидетельствует, что в 1768 г. крестьянин Никифор Машоев привёз в слободу Клинцы для обучения грамоте 2 своих дочерей и сына из Севского уезда (11). Таким образом, возможность получить «начальное образование» у Хрущева, безусловно, была.

Как уже отмечалось, на время составления Румянцевской описи Алексей Хрущев занимал наивысшую выборную должность, которую только могли занимать староверы. Карьерный рост будущего бурмистра начался в 35 лет, с должности выборного. Сам он свидетельствовал: «Находился я нижайший от 751 года к управлениям означенных описных слобод войтов и протчих первостатейных [...] во оных описных слободах два года выборным. А потом выбран был отправлять бурмистерскую должность. Кого [...] лет десять и с которых именно [...] в том киевской губернской канцелярии известно. И оную должность отправлял я состоянием моим [...] и радетельством без всякого [подозрения]. Да на сей 768 год волостным опять бурмистром по усердном прошении означенных войтов и лучших людей избран же» (12).

Одно из первых упоминаний об Алексее Хрущеве как о представителе слобод относится к 1753 г. в связи учреждением специальной должности управляющего «раскольнических слобод», на которую назначали представителя правительства. Инициатива введения такой должности, как видно из текста сенатского указа 1754 г., принадлежала тогдашнему бурмистру Гавриле Карпову и выборному Алексею Хрущеву – «просят они, бур-

мистр и выборный, чтоб для охранения их и со обывателями вот таковых обид (имелись в виду притеснения со стороны казацкой старшины и гетманской администрации. – *Ю.В.*) определить к им в те описные раскольнические слободы одного штабофицера» (13). В дальнейшем Хрущев фигурирует в документах Киевской губернской канцелярии большей частью как защитник интересов старообрядческого населения от разнообразных притеснений и неурядиц, которые возникали в то время.

Несмотря на то, что более подробных свидетельств об особенностях характера слободского бурмистра я пока что не нашёл, позволю себе заметить, что он, безусловно, был незаурядной личностью, разумеется, не лишённой разнообразных недостатков человеческого характера. На это, по моему мнению, указывают, по крайней мере, два факта. Прежде всего, заслуживает внимания само выдвижение Алексея Хрущева на наивысшую выборную должность. При этом надо отметить, что, в отличие от своего предшественника Гаврилы Карпова, он не был потомком осадчего одной из слобод и не принадлежал к большому семейному клану, представители которого населяли бы полслободы (14). Во-вторых, довольно продолжительный срок пребывания на этой должности – свыше 20 лет (в 1777 г. он ещё значился бурмистром (15). – *Ю.В.*), может свидетельствовать о довольно высоком авторитете Алексея Хрущева среди старообрядческого общества Стародубья. Правда, говорить о незаурядности бурмистра Хрущева мы можем лишь в том случае, если малороссийские старообрядцы относились к выполнению общественных служб как к предоставлению им высокой чести. Однако отсутствие документов изнутри общины, к сожалению, делает невозможным выяснение этой проблемы. Вполне вероятно, что староверы относились к выборным службам, как и их современники, жители г. Бежецка, для которых «многочисленные городовые службы были тяжёлым бременем» (16). Предположим, что в данном случае всё было иначе, ведь и Гаврила Карпов и Алексей Хрущев, судя по документам Киевской губернской канцелярии, проявляли на своей должности незаурядную активность, едва ли возможную при простом отбывании обременительной повинности.

К сожалению, сведений, сохранившихся в фонде Киевской

губернской канцелярии, недостаточно, чтобы создать полноценное представление о личности слободского бурмистра. Они лишь частично воссоздают его образ. Очевидно, он «добропорядочно исполнял городовые службы» и не был простым ретранслятором воли государства. Характер откликов о нём в документах позволяет считать его защитником интересов старообрядческого общества «описных слобод». Если же учесть при этом ещё и особенности эсхатологических воззрений старообрядцев, то можно представить, насколько сложной была ноша, принятая на себя Алексеем Хрущевым. Ведь практически ежедневно ему приходилось контактировать со «слугами Антихриста». Так, в условиях репрессий против старообрядцев соседней Ветки в 1764 г. он организовал перевозку из неё в окрестности слободы Климовой Покровской церкви, сыгравшей впоследствии выдающуюся роль в истории старообрядчества (17). После распространения на территорию Малороссии рекрутской повинности он от имени старообрядческого общества хлопотал о её замене денежным выкупом (18). Не добившись этого, стал оказывать своим собратьям по вере активную помощь в стремлении избежать неприемлемой повинности, за что в ноябре 1774 г. был арестован по указу Малороссийской коллегии. Его обвинили в подмене 28 рекрутов-старообрядцев православными, нанятыми за соответственную плату (19). Вина Хрущева, очевидно, так и не была доказана, поскольку он продолжал исполнять обязанности бурмистра.

В 1777 г. Алексей Хрущев хлопотал об упразднении специальной следственной комиссии, созданной «для разобрания и исследования всех оных происшедших у раскольников с малороссийскими владельцами и обывателями обидных, спорных и смертоубийственных дел» (20). По мнению бурмистра, эффективность работы этой комиссии была крайне низкой, поскольку её члены исполняли свои обязанности «праздно». Слободские обыватели терпели от её существования одни лишь убытки (21).

К сожалению, пока ещё нет достаточного количества документов, в полной мере раскрывающих черты характера нашего героя, а также ту роль, которую он сыграл в истории «описных слобод». Остаётся надеятся, что историки всё же сумеют найти источники для написания его полноценной биографии.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Центральный государственный исторический архив Украины в г. Киеве (ЦГИАК Украины). Ф.59. Оп.1. Д.4315. Л.5.

2. Мордвінцев В.М. Старообрядницькі громади України другої половини XVIII ст. та ставлення до них влади // Соціум: Альманах соціальної історії. Вип.1. 2002. С.199.

3. Волошин Ю.В. Государевы описные малороссийские раскольнические слободы (XVIII в.): историко-демографический аспект. М., 2005. С.192.

4. Там же. С.196—197.

5. Абрамов И.С. Поездка в Стародубье // Материалы к истории и изучению русского сектантства и старообрядчества. СПб., 1910. Вып.3. С.290.

6. Четверть равнялась современным 0,54625 га (см.: Грамм М. Занимательная энциклопедия мер единиц и денег. Челябинск, 2000. С.194—195).

7. Волошин Ю.В. Розкольницькі слободи на території Північної Гетьманщини у XVIII ст.: історико-демографічний аналіз. Дис. докт. іст. наук. Київ, 2006. С.322.

8. Там же.

9. ЦГИАК Украины. Ф.57. Оп.1. Д.116. Л.288.

10. Там же. Д.117. Л.220об.

11. Институт рукописи национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского. Ф.127. Д.49. Л.5.

12. ЦГИАК Украины. Ф.59. Оп.1. Д.5659. Л.2.

13. Лилеев М.И. Новые материалы из истории раскола на Ветке и в Стародубье (XVII—XVIII вв.). Киев, 1893. С.183.

14. Волошин Ю.В. Старовіри Гетьманщини в генеральному описі Лівобережної України 1765−1769 рр. // Київська Старовина. 2002. №2. С.123.

15. ЦГИАК Украины. Ф.59. Оп.1. Д.8442. Л.3.

16. Каменский А.Б. Повседневность русских городских обывателей. Исторические анекдоты из провинциальной жизни XVIII века. М., 2006. С.110.

17. Станкевич Г.П. Светская и церковная власть и старообрядцы на Черниговщине в последней четверти XVII—XVIII вв. // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 2002. С.34.

18. ЦГИАК Украины. Ф.59. Оп.1. Д.7445. Л.1.

19. Там же. Д.7536. Л.1—5.

20. Там же. Д.9741. Л.11.

21. Там же. Д.8442. Л.3.

О.Б. ДЁМИН, А.В. ГАЛКИНА

НА ДУНАЙ И ДАЛЕЕ: ПРЕБЫВАНИЕ СВЯЩЕННИКА НИКАНОРА ПЕТРОВА В ИЗМАИЛЕ В 1837 Г.

Важной страницей истории старообрядчества является восстановление имён всех священнослужителей, связавших свою жизнь со старообрядческими общинами. Как правило, это были люди незаурядные, с выстраданной жизненной позицией и нелёгкой судьбой. К тому же многие из них, в силу различных причин, оказались забытыми и остаются вне истории старообрядческой церкви.

К их числу относится и Никанор Петров (так он проходит по архивным документам), в действительности Никанор Петрович Ефимов. С историей Измаила его связывает сначала неудачная попытка закрепиться в местной старообрядческой общине, а впоследствии – год службы в общине Старой Некрасовки (сентябрь 1849 г.–сентябрь 1850 г.). Впервые он появился в городе в 1837 г. О перипетиях этого визита рассказывают материалы дела из фондов Коммунального предприятия «Измаильский архив», датированные 1837–1839 гг. (1). В деле содержится переписка губернских властей с измаильскими полицейскими чиновниками. Именно она является единственным источником о пребывании Никанора Петрова в придунайском городе.

Как следует из донесений от 17 и 18 мая 1837 г. приставов 1 и 2-й частей полицмейстеру Измаила Полозову, написанных со слов измаильского купца Никиты Беляева и перечисленного из Шуры Копиевской Кирилла Череватого, Никанор Петров прибыл в город 13 мая. Приехал он с Кириллом Череватовым и ещё одним неизвестным лицом, будучи одетым в крестьянскую одежду. Все они остановились в заезжем доме купца Сандула Пасхалевича. Формальной и, одновременно, реальной причиной поездки было выполнение поручения от имени проживающих в Брацлавском уезде 95 семей старообрядцев, приписанных к Измаилу, в

Демин Олег Борисович – д.и.н., Одесский национальный университет им. И.И. Мечникова; Галкина Алла Васильевна – директор КП «Измаильский архив», Украина

получении от измаильской думы городовых паспортов и предъявление квитанции о взносе казённых податей. Из донесений следует, что получением паспорта Петрову занимались Сандул Пасхалевич и Никита Беляев, хотя в конечном итоге паспорт был выдан на руки Никите Беляеву. Сам же Никанор Петров 16 мая скрылся неизвестно куда (2).

Донесения приставов дополнил ответ городской думы: самих ревизских сказок она не имеет, так как один экземпляр в Тираспольской казённой палате, а второй – в леовском казначействе, поэтому руководствовались квитанцией Бессарабской казённой палаты и доверенностью, выданной Череватому. Паспорт для Никанора Петрова на год во все российские города получил купец 3-й гильдии Никита Беляев (3). Своим сообщением городская дума снимала какую-либо ответственность с себя.

Несмотря на кажущуюся внешнюю ясность ситуации, она скрывает целый пласт информации, характеризующий взаимоотношения между городскими властями Измаила и старообрядцами и историю старообрядческого священства.

Всё началось с того, что 20 апреля 1837 г. бессарабский военный губернатор, получив ещё 31 марта отношение подольского гражданского губернатора, направил измаильскому полицмейстеру Полозову секретное предписание провести расследование о беглом попе Никаноре Петрове, который появился среди старообрядцев Подольской губернии. На тот момент органы власти владели небольшой и неопределённой информацией о личности Петрова. Было известно, что он около 4 лет тому назад прибыл из Перми или Пензы, где имеет сыновей, проживал в Борскове Шуре Копиевской, в ревизию записан старообрядцами по г. Измаилу. Когда же Измаильская городская дума отказалась выдать ему городовой паспорт, он лично поехал туда (4). Таким образом в течение 1835–1837 гг., то есть в то время, когда он находился у подольских старообрядцев, власть не знала о его нахождении на территории губернии. Даже когда он в 1836 г. был записан в ревизию по Измаилу, и тогда чиновники не знали его действительное лицо и биографию. Вероятно, только попытка Никанора Петрова получить паспорт проявила впервые для подольских чиновников присутствие в их губернии священника, разыскиваемого Министерством внутренних дел.

Получив предписание 27 апреля (в отчёте Полозов указал 29

апреля), полицмейстер только 12 мая направил приставам Кортаци и Сливинскому, а также городской думе собственные письменные предписания. Письменные ответы от приставов поступили 17–18 мая, то есть уже тогда, когда Никанор Петров, получив паспорт, выехал из Измаила.

Обращает на себя внимание, прежде всего, немалый промежуток времени между распоряжениями вышестоящих органов власти и их выполнением на местах. Что за этим скрывалось, не всегда можно выяснить, хотя в ряде эпизодов видно влияние каких-то не выявленных документально факторов. Так, из противоречивых сообщений о том, кому выдавался паспорт Никанора Петрова, можно видеть определенные трудности его получения. На то, что Петров опасался за свою свободу, указывает факт его нахождения в течение какого-то времени в доме купца Никиты Беляева. Но наиболее показателен факт положительного решения вопроса о получении паспорта уже в условиях официально начатых в городе разыскных мероприятий. В этот же контекст укладывается и подача приставами своих рапортов уже только после убытия из города самого Никанора Петрова.

Не менее характерна и задержка, если только не предполагать наличие несохранившихся документов, с оповещением губернских властей о ходе дела. Только 22 мая 1837 г. измаильский полицмейстер Полозов отправил рапорт бессарабскому военному губернатору. Из сохранившегося неоконченного черновика рапорта видно, что полицмейстер в общих чертах изложил очевидные факты, акцентируя наличие законных документов, которые способствовали выдаче паспорта Никанору Петрову. В тексте присутствует упоминание из числа всех сообщников Петрова только Череватова (5). Но то, что рапорт впоследствии был существенно дополнен, говорит упоминание в ответном письме военного губернатора фамилии Беляева (6). Несмотря на последнюю деталь и на запрет выезда из города Череватова, нет следов того, что полицмейстер сразу же занялся разбором обстоятельств розыска, пытался найти и наказать виновных в затягивании дела. Объяснение этому могут быть неоднозначными, начиная со служебной расхлябанности, вызванной различными обстоятельствами, и заканчивая намеренным стремлением потянуть время и дать возможность подозреваемому скрыться.

Последнее соображение не лишено смысла, ибо, как следует

из собственных показаний Никанора Петрова, сделанных в 1850 г. в том же Измаиле (7), он, первый раз побывав в Измаиле в 1837 г., вернулся в Подольскую губернию, где, по его словам, пробыл не более 3 дней, и уехал на Дон. То есть, не позднее 22 мая Никанор Петров уже покидал пределы Подольской губернии и оказывался недосягаемым для власти.

Поэтому сообщение из Измаила не удовлетворило губернскую власть. 27 мая бессарабский военный губернатор поставил на вид полицмейстеру за его нерасторопность. Губернатор указал на видимые упущения чиновника: запоздалое, а не тотчас после получения предписания, обращение к думе, отсутствие мер относительно выяснения через купца Беляева места укрывательства Никанора Петрова. В силу этого полицмейстеру строжайше приказывалось расследовать посредством расспроса купца Беляева, куда отправился и где находится Петров. Губернатор также не исключал возможность пребывания Никанора Петрова всё ещё в Измаиле, поэтому и настаивал на усилении поиска беглеца на месте (8).

Во исполнение последнего распоряжения губернатора полицмейстер проявил активность, разослал бумаги о розыске Никанора Петрова приставам измаильской полиции, измаильскому градоначальнику, полицмейстерам городов Килия, Рени, Аккерман, наконец, в Управление задунайскими переселенцами, Тираспольский и Аккерманский земские суды. Отовсюду пришли ответы, что разыскиваемого священника Никанора Петрова у них не оказалось (9). Вместе с тем, в деле отсутствуют какие-либо следы проведения допроса измаильского купца Никиты Беляева, хотя данное мероприятие, несомненно, как показывают дальнейшие документы, осуществлялось. То есть действенный розыск измаильским полицмейстером не проводился, не были допрошены все лица, так или иначе соприкасавшиеся с Никанором Петровым либо непосредственно упомянутые в деле (по крайней мере, письменных упоминаний таких действий не осталось даже в косвенных свидетельствах). Более того, как это видно из документа начала 1839 г. (10), губернские власти так и не получили никакого донесения о расследовании допущенной местной полицейской властью оплошности.

Однако измаильским чиновникам не удалось спустить дело «на тормозах», хотя полтора года оно и находилось в забвении. И на

этот раз инициатива возобновления расследования принадлежала вышестоящим властям. 12 января 1839 г. бессарабский военный губернатор в письме к новому измаильскому полицмейстеру напомнил об обстоятельствах, связанных с Никанором Петровым, и о своём распоряжении от 27 мая 1837 г. о расследовании случившегося. Но главное заключалось в том, что с тех пор он не получил никакого ответного донесения. Поэтому губернатор приказал новому полицмейстеру подготовить справку о проведённых разыскных мероприятиях, а также о возможном месте нахождения Петрова. Кроме того, уже не полагаясь, как видно, на местные власти, он лично направил предписание измаильской городской думе о недопустимости выдачи паспорта Никанору Петрову и принятии немедленных мер в случае его появления в городе. Полицмейстеру предписывалось сразу же арестовать Петрова при его обнаружении (11).

Полицмейстер в ответе от 30 января 1839 г. суммировал действия своего предшественника: приставы, полицмейстеры городов Рени, Килия, Аккерман, чиновники других ведомств доложили об отсутствии Петрова. Позже был опрошен, как писал полицмейстер, «и купец Беляев», который отозвался, что не знает, куда именно отлучился получивший паспорт Никанор Петров (12). Во исполнение приказа губернатора полицмейстер ознакомил городскую думу с распоряжением о необходимости соблюдать бдительность в поиске Никанора Петрова (13).

Такая настойчивость губернских властей была не случайной, ибо, как свидетельствует признание самого Петрова, сделанное в 1850 г., он действительно вновь приезжал в Измаил в 1839 г. (14). Поэтому подозрения и распоряжения губернатора были не напрасны. Из имеющихся документов неясно, руководствовался ли военный губернатор секретной информацией о возможном появлении Петрова, приказом свыше или логическим предположением об истечении срока действия паспорта и необходимости в связи с этим получения нового, когда давал распоряжение о возобновлении розыска Никанора Петрова. Другое дело, что в том году розыск не дал властям ничего нового и они, скорее всего, не узнали ничего или узнали с опозданием о визите Никанора Петрова в Измаил в 1839 г.

Вместе с тем, документы 1837–1839 гг. не могли раскрыть все

обстоятельства поездки Никанора Петрова в город на Дунае. Материалы следствия по делу Петрова, проведённого в Измаиле в 1850 г., вносят важные дополнительные детали в атмосферу его пребывания в измаильском некрасовском обществе. Согласно показаниям поверенного некрасовского общества в г. Измаиле Памфила Анисимова, он, как и все старики некрасовского общества, знали Никанора Петрова с 1837 г. В том году Петров вместе со стариками измаильско-шурского общества, проживающими в Подольской губернии, приезжал для получения паспорта от измаильской думы. По словам П. Анисимова, ещё тогда общество хотело принять его попом, но встретило препятствие со стороны местного начальства, и поэтому Петров, совместно со стариками, отправился обратно (15). В связи с этим становятся более ясными мотивы проживания Никанора Петрова в доме купца Никиты Беляева. Ведь встречи и переговоры, как и приём посетителей, значительно легче было проводить в частном помещении, чем в заезжем дворе. Однако так и остаётся не выясненным вопрос о том, было ли получение паспорта истинной причиной появления Никанора Петрова в Измаиле или же дело с паспортом было необходимой ступенькой заранее достигнутой договорённости о легализации Петрова в Измаиле, как можно предполагать, исходя из приписки священника к измаильскому обществу.

Однако поездка в Измаил стала всего лишь небольшим эпизодом в богатой биографии Никанора Петрова (16). Он родился предположительно в 1776 г. в селении Блиновка Нижнеломовского округа Пензенской губернии в семье местного священника Петра Ефимова. После смерти отца в 1811 г., то есть когда Никанору было 35 лет, он был посвящён в священники и поступил на отцовское место. Женился на Матрёне Фёдоровой, которая умерла в с. Блиновка в 1830 г. Имел двух сыновей: старший Иван ещё в 1850 г. служил секретарём Пензенской духовной консистории, а младший Василий, был священником, но уже умер. В 1825 г. Петров покинул с. Блиновку, как он сам объяснил, по бедности прихода. После этого Никанор прожил год в иргизских монастырях в Саратовской губернии, а в 1826 г. был приглашён старообрядцами слободки Олень-Колодезь Воронежской губернии. Однако священником здесь он пробыл всего 3 года и в 1829 г. переселился в земли Войска Донского. Год он прожил в Чирской

станице у полковника Кареева, а затем до 1835 г. проживал в разных станицах. В этом году вернулся обратно в иргизские монастыри, но, так как они были уже уничтожены, отправился к старообрядцам Подольской губернии. Никанор Петров стал священником старообрядческой церкви в с. Борск. В 1836 г. он был приписан дополнительным указом Бессарабской казённой палаты к измаильско-шурскому обществу, члены которого проживали там же в Подольской губернии. В 1837 г. после поездки вернулся вторично на Дон. Но и здесь Никанор Петров оставался недолго, не более года, и опять возвратился в Шуры. Прожив несколько лет в Шуре, в 1842 г. Никанор Петров выехал через Москву в Саратовскую губернию, где проживал до 1847 г., то есть почти 5 лет. В этом году поехал в Казань, но в 1848 г. был взят под стражу и отправлен в Санкт-Петербург, где жил в доме генерал-майора Липранди, который производил следствие по его делу. После окончания дознания, весной 1849 г. Никанора Петрова отконвоировали в Новгород-Северский монастырь для раскаяния. В монастыре местный архимандрит Никанор неоднократно убеждал Петрова вернуться в лоно православной церкви, но, как заявил Никанор Петров, «я никогда на то не соглашался». Особого присмотра за сосланным священником не было, только во время посещения им базара его сопровождал в качестве помощника кто-то из малолетних семинаристов. В 1849 г. он познакомился в Новгород-Северске с лужковскими старообрядцами. Бежав из монастыря, он с помощью нанятого лужковскими старообрядцами саратовского извозчика Гаврила через Киев выехал в Измаил к некрасовцам. С сентября 1849 г. по сентябрь 1850 г. исполнял обязанности священника в Старой Некрасовке. В сентябре 1850 г. был арестован в Измаиле, дал показания и в начале октября отправлен в Чернигов. Дальнейшая жизнь Никанора Петрова может быть восстановлена по данным других архивов.

Измаильський эпизод — только небольшая часть биографии старообрядческого священника Никанора Петрова. Так, выясняются причины его срочного переезда на Дон, произошедшего явно из-за опасения ареста, который мог последовать за объявлением его розыска в Измаиле и, соответственно, в месте его проживания, в Подольской губернии. В целом же, материалы двух дел показывают непростой характер взаимоотношений старообрядцев

и власти, требующий для более чёткого определения сопутствующих документов, в первую очередь о жизни самой некрасовской общины.

Таким образом, из сравнительно небольшого эпизода жизни старообрядческого священника Никанора Петрова выявляется достаточно важная информация о деятельности старообрядцев Российской Империи и, в частности, некрасовцев Измаила. Так, можно говорить о расхождениях в реализации государственной политики в отношении старообрядцев между различными эшелонами власти. Степень рвения явно идёт по нисходящей кривой от центра к региону и на места. Материалы 1837–1839 гг. показывают, что полицейские власти Измаила проявляли недостаточные усилия в поимке старообрядческого священника, если не сказать, что в чём-то даже противодействовали выполнению решений вышестоящих органов власти. Это выражалось и в задержках при рассмотрении неотложных вопросов, и в попустительстве к свидетелям, и в умышленном или неумышленном (не всегда удаётся это установить) сокрытии информации по делу.

Материалы дела свидетельствуют также об определённом авторитете в Измаиле некрасовской общины. Представляется, что это связано не только с их достаточно высоким процентным представительством в составе городского населения. Скорее, речь должна идти об экономическом факторе, недаром влияние некрасовцев распространялось и на полицию. В материалах следствия уже 1850 г. просматривается и стремление оградить от возможных наказаний членов некрасовской общины путём выпячивания в деле роли подольских старообрядцев. Из наличных документов неясно, каким путём достигалось соглашение на месте между властью и старообрядцами, но, вероятно, речь шла о ряде моментов и личной экономической заинтересованности чинов полиции, и, возможно, соображений общегосударственного порядка.

В деле Никанора Петрова большую роль сыграл Никита Беляев. В документах полиции 1837 г. он проходил просто как купец 3-й гильдии. Однако уже в 1833 г. он был попечителем Никольской старообрядческой церкви Измаила, а впоследствии, в 1850-е годы находился под полицейским надзором (17). Известен и внук Никиты Беляева – Дий Несторович Качалкин, советник и сотрудник старообрядческого епископа Анастасия в начале

XX в. (18). Эти данные позволяют шире посмотреть на биографию Никанора Петрова, выявить лиц, оказывавших реальное влияние на политику старообрядческой церкви, боровшихся за фактическую автономию старообрядческих общин.

Таким образом, четырёхдневное пребывание старообрядческого священника Никанора Петрова в мае 1837 г. в Измаиле имело далеко идущие последствия лично для него. Именно в Измаиле его арестовали в 1850 г. Вместе с тем, относящиеся к этим событиям документы государственных органов Российской Империи позволяют восстановить более чем семидесятилетний отрезок жизни рядового священника старообрядческой церкви.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Коммунальное предприятие «Измаильский архив». Ф.514. Оп.1. Д.112.
2. Там же. Л.2–2об., 3–3об., 6.
3. Там же. Л.4–5.
4. Там же. Л.1–1об.
5. Там же. Л.8–9.
6. Там же. Л.10об.
7. Там же. Д.190. Л.8–9об.
8. Там же. Д.112. Л.10–10об.
9. Там же. Л.12–19.
10. Там же. Л.23.
11. Там же. Л.23–23об.
12. Там же. Л.25–25об.
13. Там же. Л.26–26об.
14. Там же. Д.190. Л.8об.
15. Там же. Л.16об.
16. Галкина А.В., Дёмин О.Б. Власть и старообрядчество: заметки к биографии священника Никанора Петрова // Липоване:. История и культура русских-старообрядцев. Вып.3. Одесса, 2006. С.91–100.
17. Фёдорова А.И. Наблюдение за деятельностью старообрядцев Южной Бессарабии в середине XIX в. // Липоване: История и культура русских-старообрядцев. Вып.3. Одесса, 2006. С.87.
18. Кучерявенко И.Ф. Деятельность противораскольнической миссии в Измаильском уезде в конце XIX–начале XX вв. // Липоване: История и культура русских-старообрядцев. Вып.3. Одесса, 2006. С.105.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Раздел I
СТАРООБРЯДЧЕСТВО И ГОСУДАРСТВО

Примако Д.Д.
Старообрядцы и власть в первой половине XIX в. (на материалах г. Ржева Тверской губернии) **3**

Кравченко О.В.
Из истории Тверского православного братства св. благоверного князя Михаила Ярославива (конец XIX—начало XX вв.) **8**

Прокуратова Е.В.
«Противораскольническая» деятельность православных обществ на территории Коми края в конце XIX—начале XX в. **14**

Скутнев А.В.
Старообрядцы Вятской губернии и государственная политика в пореформенную эпоху **25**

Машковцева В.В.
Взаимоотношения старообрядцев и православного духовенства Вятской губернии во второй половине XIX—начале XX вв. **33**

Машковцев А.А.
Политика Вятской губернской администрации в отношении сарапульских старообрядцев-странников в период думской монархии **44**

Монякова О.А.
Политические предпочтения ковровских старообрядцев в думский период (1905—1917) **54**

Ильин В.Н.
Административные меры пресечения «уклонения в раскол» на территории Томской губернии в XIX в. **59**

Поташенко Г.В.
Староверие в странах Балтии и Польше: 1989—2006 гг. **65**

Раздел II
ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Сироткин С.В.
Старообрядческие скиты «Что на Зимних горах Белого моря» в 30-40 годы XVIII в. **74**

Окладников Н.А.
История старообрядческого скита Сёмженские кельи на Мезени (XVIII—начало XX вв.) **84**

Ружинская И.Н.
Филаретова пустынь **95**

Старицын А.Н.
Между Соловками и Выгом **100**

Пивоварова Н.В.
Пиккиева моленная в Петербурге: страницы истории **109**

Кожурин К.Я.
К 100-летию Соборного храма Знамения на Тверской улице в Петербурге **116**

Кряжевских А.Л.
Духовные центры старообрядчества Южной Вятки в первой половине XIX в. **123**

Наградов И.С.
Федосеевцы костромского края во второй половине XIX—начале XX вв. **131**

Бородкин А.В.
«Третье искушение гетмана Мазепы». К вопросу об истории общины старообрядцев-капитонов на Дону в 1688—1689 гг. **139**

Дроздов М.С, Маслов Е.Н.
Богородско-Глуховский старообрядческий некрополь **144**

Михайлов С.С.
Старообрядческий храм святителя Николы в гуслицком селении Цаплино **154**

Боярский Д.Е.
Из истории старообрядчества Воскресенского района подмосковья. Деревенские книжники д. Кладьково **164**

Осипов В.И.
Моленные и храм боровских неокружников (вторая половина XIX–середина XX вв.) **170**
Юркин И.Н.
«Может быть сами таковые ж расколники» (новые свидетельства связи со старообрядчеством крупнейших предпринимательских династий Тулы XVIII в.) **181**
Безгодов А.А.
Старообрядцы г. Белёва Тульской губернии в XVII–XIX вв. **187**
Сёмина М.В.
Старообрядчество в контексте рязанского края **194**
Давиденко Д.Г.
Роль старообрядчества в сохранении историко-культурного и художественного наследия Нижегородского региона **199**
Муравьёва Г.П.
Арест инока Германа и письмо семёновского исправника П.И. Мельникову **209**
Морохин А.В., Кочетова С.В.
Старообрядческая община Городца в XVIII в. **217**
Тимофеев В.В.
Староверы в Козьмодемьянском и Царёвококшайском уездах Казанской губернии в XVIII—начале XX вв. **222**
Бессонова Т.В.
Казанская Суконная слобода как один из центров сосредоточения старообрядцев в XVIII–первой половине XIX вв. **230**
Балашова С.Г.
Репрессии против старообрядцев в Куровской 1930-х годах **238**
Шевнин И.Л.
Старообрядцы в Хабаровском крае 1950-х (по материалам фонда уполномоченного Совета по делам религий ГАХК) **243**
Станкевич Г.П.
Из истории Покровского единоверческого прихода слободы Радуль Черниговской губернии в XIX в. **252**

Пушков И.М.
Старообрядцы в болгарских селениях
южной части Бессарабии **266**
Хренчук Д.
Размышления о сообществах русских липован
в Буковине **276**

Раздел III
ГЕНЕАЛОГИЯ. ПЕРСОНАЛИИ

Могильников В.А.
Предки полководца М.И. Кутузова – псковские
дворяне Бедринские – у истоков движения поморов **282**
Морохин А.В.
Вязниковские старообрядцы-предприниматели
Рукавишниковы (по материалам переписи 1723 г.) **287**
Трындин Е.Н.
Старообрядцы Трындины. История первой
в России частной оптико-механической фирмы **291**
Прокофьева Н.В., Попов Р.И.
Купцы-старообрядцы Солодягины и их вклад
в социально-экономическое развитие
Каргопольского уезда в XIX–начале XX вв. **302**
Филаткина Н.А.
«Миллиард в тумане» **306**
Анисимова В.Н.
Новиковы в Москве. Апухтинка **313**
Романова Н.И.
«Достойновысокопочтенной и драгоценной моей
родимой маменьки Феодосии Платоновне»
(петербургские письма Ф.А. Гусева) **320**
Волошин Ю.В.
Алексей Хрущев бурмистр «государевых описных
Малороссийских раскольнических слобод»
(несколько штрихов к будущему портрету) **328**
Дёмин О.Б., Галкина А.В.
На Дунай и далее: пребывание священника
Никанора Петрова в Измаиле в 1837 г. **334**