



Ю. К. Боровик

Старообрядчество Урала и Зауралья
на переломе эпох
(1905–1927)

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
УРАЛЬСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. ПЕРВОГО ПРЕЗИДЕНТА РОССИИ Б. Н. ЕЛЫЦИНА
ЛАБОРАТОРИЯ АРХЕОГРАФИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Ю. В. Боровик

Старообрядчество Урала и Зауралья
на переломе эпох
(1905–1927)

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2019

УДК 279.99(470.5)
ББК Э372.242(2Р36)
Б435

Рецензенты:

А. Г. Мосин, доктор исторических наук, председатель
Уральской археографической комиссии;
В. И. Байдин, кандидат исторических наук, почетный работник высшего
профессионального образования Российской Федерации, доцент кафедры
истории России Уральского федерального университета

Боровик, Ю. В.

Старообрядчество Урала и Зауралья на переломе эпох (1905–1927) :
Б435 монография / Ю. В. Боровик. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2019. –
212 с. – Электронное издание. – ISBN 978-5-7996-2960-1. – Текст: непосред-
ственный.

ISBN 978-5-7996-2960-1

Книга посвящена истории староверия на территории Пермской, Оренбургской, Уфимской и западной части Tobольской губерний в первой четверти XX в. Рассматриваемый период вмести в себя так называемый золотой век старообрядчества после провозглашения веротерпимости в 1905 г., перипетии революционного и военного времени, вызвавшие к жизни волну эсхатологических настроений среди староверов, а также ограничения религиозной жизни в 1920-х гг. На базе широкого круга источников представлен спектр основных согласий, даны их количественные и качественные характеристики, особенности правового положения и отношения к происходящим стремительным изменениям в окружающем мире.

Книга рассчитана на историков, филологов, археографов, регионоведов, краеведов и всех интересующихся проблематикой старообрядчества и истории Урала.

УДК 279.99(470.5)
ББК Э372.242(2Р36)

*Монография подготовлена в рамках выполнения проекта № 33.2182.2017/4.6
«Формирование русской культурно-религиозной идентичности: памятники
традиционной письменности как символические коды культурной памяти»
госзадания МО РФ научным коллективам исследовательских центров
и (или) научных лабораторий образовательных организаций высшего
образования на 2017–2019 гг.*

ISBN 978-5-7996-2960-1

© Боровик Ю. В., 2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	4
Глава 1. Численность старообрядческого населения Урала, круг основных согласий и тенденции их развития в начале XX века	7
Глава 2. Расширение гражданских прав старообрядцев (1905–1917): новые возможности и проблемы	73
Глава 3. Общества старообрядцев в контексте политических и социально-экономических изменений (1917–1922)	108
Глава 4. Старообрядцы в период между двумя антирелигиозными кампаниями (1923–1927)	136
Заключение	161
Источники, исследования и литература	168
Приложение	204
Список сокращений	209

ПРЕДИСЛОВИЕ

Немногим из авторов работ последнего времени, посвященным истории старообрядчества, удалось избежать во вступительной части слов о предмете изысканий как многоаспектном явлении с 300-летней историей¹. Опровергать данный тезис столь же трудно, сколь и бессмысленно. Однако, знакомя с темой предлагаемого исследования, хотелось бы прежде всего упомянуть о другой характеристике «ревнителю древлего благочестия». Провозглашение принципа верности древнерусским традициям и следование ему отнюдь не делало старообрядчество защищенным от проникновения новаций². Более того, многие из этих нововведений произошли еще в XVII в. и кардинальным образом повлияли на развитие старообрядческого мировоззрения и культуры.

В числе наиболее важных – формирование эсхатологической составляющей идеологии староверия, питавшее на протяжении столетий споры о природе Антихриста. С другой стороны, старообрядчество не было исключено из сферы воздействия социально-политических и экономических факторов общественного развития, и в связи с этим можно упомянуть еще об одном явлении: последовавшем в XVIII – начале XIX в. снижении радикализма в основных старообрядческих соглашениях, сочетавшемся с использованием возможностей буржуазного развития. Так, в становлении ряда крупных региональных организаций большую роль играли конфессиональные связи и семейно-деловые отношения внутри старообрядческих общин. Вопрос о рынке, деньгах, процентах на

¹ См.: *Данилко Е. С.* Старообрядчество на Южном Урале: историко-этнографическое исследование: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 2000; *Ершова О. П.* Старообрядчество и государственная политика России в области вероисповедания во второй половине XIX – начале XX вв.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2000; *Савицкая О. Н.* История старообрядческого религиозного движения в Южном Зауралье в середине XVII – начале XX вв.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Курган, 2000; *Иванов К. Ю.* Старообрядчество юга Западной Сибири второй половины XIX – начала XX вв.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Кемерово, 2001; *Сушлова Л. Н.* Старообрядчество и власти в Тобольской губернии в конце XVIII – начале XX вв.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2002; *Тягин И. Н.* Старообрядческое население Европейского Севера России во второй половине XVII – начале XX в.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Вологда, 2002.

² *Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д.* Старообрядцы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002. С. 3–15.

кредит, собственности породил в разных согласиях староверов целый пласт полемики. Старообрядчество во многом оказалось зеркалом, в котором наиболее ярко отразились противоречия периода перехода от позднего Средневековья к Новому времени: столкновение и взаимодействие разнонаправленных социально-экономических, административных, культурно-бытовых, профессиональных факторов и обстоятельств. Поэтому различные аспекты истории старообрядчества, его менталитета, культуры указывают на своеобразии модернизационных процессов в России и по-прежнему вызывают большой интерес у исследователей.

Изучение жизни и творчества староверов ведущими археографическими центрами привело к выявлению, описанию и изданию большого комплекса памятников старообрядческой литературы, созданных на Урале и в Сибири³, и их развернутого анализа сквозь призму «эволюции общественного сознания староверов в условиях развития в России начал новой цивилизации»⁴. На фоне принятых шагов исследования направленные на восстановление истории старообрядческих общин на территории урало-сибирского региона являются актуальными, поскольку способствуют наиболее полному раскрытию проблематики, связанной с историей староверия, открывают новые перспективы для выявления и интерпретации как общих, так и особенных тенденций развития духовной и материальной культуры старообрядчества. Представляемая вниманию работа предпринималась в значительной степени с целью восполнить недостаток сведений об общем состоянии староверия Урала и Зауралья в первой четверти XX в. – времени, вобравшем в себя множество коллизий в отношениях между властью и старообрядчеством и заставившем последних заново осмыслить свое место в стремительно меняющемся мире.

³ См.: *Беляева О. К., Панич Т. В., Титова Л. В.* Описание тюменских старообрядческих сборников из рукописных собраний ИИФ СО АН СССР и УрГУ // *Источники по истории общественной мысли и культуры эпохи позднего феодализма.* Новосибирск, 1988 ; *Панич Т. В., Титова Л. В.* Описание собрания рукописей ИИФ СО РАН СССР. Новосибирск, 1991. С. 156–232 ; *Памятники литературы и письменности крестьянства Зауралья / В. И. Байдин, А. Т. Шашков : в 2-х т. Т. 1.* Вып. 1–2. Свердловск, 1991 ; Т. 2. Вып. 1–2. Екатеринбург, 1993 ; *Описание рукописей Верхокамского собрания // Рукописи Верхокамья XV–XX вв. : Каталог / Е. А. Агеева, Н. А. Кобяк, Т. А. Круглова, Е. Б. Смилянская. Из собр. науч. библиотеки Моск. ун-та им. М. В. Ломоносова. М., 1994 ; Рукописи XVI–XX вв. из коллекции Института истории СО РАН / А. И. Мальцев, Т. В. Панич, Л. В. Титова. Новосибирск, 1998 ; *Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв.* (серия «История Сибири. Первоисточники». Вып. IX). Новосибирск, 1999.*

⁴ *Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д.* Старообрядцы-часовенные на востоке России... С. 15.

Результаты исследования, составившие основу этой книги, были получены во многом благодаря помощи моих коллег. Без преувеличения можно сказать, что работа смогла появиться на свет благодаря сотрудничеству и условиям, сложившимся в уральской и сибирской научных археографических школах – атмосфере благожелательности, дискуссионности и, одновременно, требовательности к качеству исследовательских практик. Мне хотелось бы выразить особую признательность своим наставникам – научному сотруднику Лаборатории археографических исследований УрФУ Сергею Анатольевичу Белобородову и доценту кафедры истории России Уральского федерального университета Виктору Ивановичу Байдину, чьи консультации, советы и критика способствовали моему профессиональному росту и сыграли ключевую роль на этом пути.

Я с теплотой и признательностью вспоминаю о помощи главного научного сотрудника сектора археографии и источниковедения Института истории Сибирского отделения РАН Натальи Дмитриевны Зольниковой, делившейся ценными соображениями и направившей мое внимание на ряд новых источников. Мне также хочется поблагодарить председателя Уральского отделения Археографической комиссии доктора исторических наук Алексея Геннадьевича Мосина, доцента Антонину Александровну Курасову, ведущего научного сотрудника Института истории Уральского отделения РАН Ирину Леонидовну Манькову за отклик и участие в обсуждении текста работы на финальном этапе, их знания и опыт очень помогли ему стать лучше. Я рада сказать слова признательности научному сотруднику Тартусского университета Ирине Петровне Пярт за поддержку, рекомендации и приглашение к участию в исследовании уральского староверия советского периода, что в итоге имело большое значение для моего продвижения в собственных изысканиях. Мне также хочется поблагодарить заведующую Лабораторией археографических исследований доктора исторических наук Ирину Викторовну Починскую за терпение, понимание и пример организованности, благодаря которым издание книги смогло состояться.

Пользуюсь возможностью выразить искреннюю признательность за помощь и содействие сотрудникам рукописного отдела Библиотеки Академии наук, Научной библиотеки МГУ, сектора археографии Института истории СО РАН, РГИА, ГАРФ, РГАСПИ, архива Русского географического общества, а также архивов Пермской, Свердловской, Челябинской, Тюменской областей и Республики Башкортостан, с фондами которых я работала в процессе исследования.

Кроме того, я обращаю слова признательности старообрядцам, с которыми довелось общаться во время Уральской комплексной археографической экспедиции, за их терпение, открытость и желание делиться своими знаниями и миропониманием.

Глава 1

ЧИСЛЕННОСТЬ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО НАСЕЛЕНИЯ УРАЛА, КРУГ ОСНОВНЫХ СОГЛАСИЙ И ТЕНДЕНЦИИ ИХ РАЗВИТИЯ

Более двух столетий, начиная с конца XVII в., уральский регион являлся одним из крупнейших центров староверия, не утратив этого значения к началу XX столетия. По переписи 1897 г. старообрядцы вместе с так называемыми «уклонившимися в раскол» составляли 4,5 % населения уральских губерний, при этом по губерниям региона они распределялись следующим образом (табл. 1):

Таблица 1

Численность старообрядцев и их соотношение с общей численностью населения на Урале в 1897 и 1912 гг.¹

Губерния	1897 г.		1912 г.	
	Количество старообрядцев, чел.	Доля старообрядцев от общей численности населения, %	Количество старообрядцев, чел.	Доля старообрядцев от общей численности населения, %*
Оренбургская	49984	3,1	52552	2,4
Уфимская	34011	1,5	39614	1,3
Пермская	214735	8,3	216441	5,4
Тобольская	72115	5,7	79525	3,9

Источники: Распределение старообрядцев по толкам и сектам. Разработано Центральным статистическим комитетом Министерства внутренних дел. СПб., 1901. С. 2 ; Статистические сведения о старообрядцах (к 1 янв. 1912 г.). Издание департамента духовных дел МВД. М., 1912. С. 1–3 ; Статистический ежегодник России. 1914 г. Пг., 1915. Отд. I. С. 33–57.

* Из-за того что общая численность населения взята за 1914 г., нужно иметь ввиду возможное небольшое несоответствие в данном процентном соотношении.

Расселение старообрядцев внутри губерний не было равномерным. Исторически сложилось так, что основными старообрядческими центрами на Урале стали горнозаводские поселки, а также населенные пункты, лежащие на пути из центрально-европей-

¹ Распределение старообрядцев по толкам и сектам. С. 2–3. Из указанного числа старообрядцев не конкретизировали свою принадлежность к определенному согласию или толку в Оренбургской губернии 27767 чел. (55,6 %) Пермской 117299 чел. (то есть 54,6 % учтенных староверов), в Тобольской 40129 чел. (55,5 %).

ской части страны и из Поморья в Сибирь и на Дальний Восток². Материалы переписи свидетельствуют о том, что удельный вес старообрядческого населения был самым большим в Пермской губернии (за исключением Соликамского и Ирбитского уездов) – от 2,3 до 11 %, а также в Зауралье – на юге Тобольской губернии – в Курганском, Ишимском и Ялуторовском уездах (табл. 2).

Таблица 2

**Численность старообрядцев, указавших согласие, в уездах
Пермской, Уфимской, Оренбургской и Тобольской губерний
по данным МВД в 1897 г. (в порядке возрастания)**

Территориальная единица (уезд)	Численность старообрядцев, чел.	Доля среди всего населения, %
До 1 тыс. чел.		
Сургутский у. Тобольской губ.	—	—
Березовский у. Тобольской губ.	1	0,001
Мензелинский у. Уфимской губ.	8	0,002
Туринский у. Тобольской губ.	26	0,04
Тобольский у. Тобольской губ.	37	0,04
Ирбитский у. Пермской губ.	456	0,30
Бирский у. Уфимской губ.	869	0,172
От 1 тыс. чел. до 10 тыс. чел.		
Верхнеуральский у. Оренбургской губ.	1103	0,50
Тарский у. Тобольской губ.	1595	1,13
Стерлитамакский у. Уфимской губ.	1959	0,59
Тюменский у. Тобольской губ.	2972	2,84
Уфимский у. Уфимской губ.	3139	0,83
Соликамский у. Пермской губ.	3978	1,73

² Подробнее о старообрядчестве Урала XVII – первой половины XIX в. см.: *Покровский Н. Н.* Антифеодалный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974; *Байдин В. И.* Старообрядчество Урала и самодержавие (конец XVIII – середина XIX в.): дис. ... канд. ист. наук. Свердловск, 1983; *Байдин В. И., Шашков А. Т.* Историко-культурные традиции населения Зауралья XVII–XIX вв. // Памятники литературы и письменности крестьянства Зауралья. Т. 1. Вып. 1. Екатеринбург, 1991. С. 9–53; *Шашков А. Т.* Борьба Тобольского митрополичьего дома с антицерковным движением урало-сибирских старообрядцев во второй половине XVII в. // Роль Тобольска в освоении Сибири. Тобольск, 1987; *Павловский Н. Г.* Демидовы и старообрядчество в XVIII веке // Демидовский вестник. Ист. альм. Кн. 1. Екатеринбург, 1994. С. 30–64; *Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий.* Екатеринбург, 2000.

Окончание табл. 2

Территориальная единица (уезд)	Численность старообрядцев, чел.	Доля среди всего населения, %
Белебеевский у. Уфимской губ.	4612	1,05
Орский у. Оренбургской губ.	4731	2,3
Тюкалинский у. Тобольской губ.	4770	2,49
Златоустовский у. Уфимской губ.	5263	2,78
Камышловский у. Пермской губ.	5940	2,33
Чердынский у. Пермской губ.	6573	6,26
Троицкий у. Оренбургской губ.	8918	4,40
От 10 тыс. чел. до 20 тыс. чел.		
Ишимский у. Тобольской губ.	10127	3,97
Кунгурский у. Пермской губ.	10883	7,84
Красноуфимский у. Пермской губ.	14837	5,68
Верхотурский у. Пермской губ.	15610	5,91
Екатеринбургский у. Пермской губ.	16552	3,95
Курганский у. Тобольской губ.	17010	7,03
Челябинский у. Оренбургской губ.	17512	4,20
Оренбургский у. Оренбургской губ.	17720	3,19
Пермский у. Пермской губ.	19161	7,22
Свыше 20 тыс. чел.		
Шадринский у. Пермской губ.	24429	7,65
Ялуторовский у. Тобольской губ.	35577	24,19
Осинский у. Пермской губ.	46144	14,23
Оханский у. Пермской губ.	53233	19,77

Источники: Распределение старообрядцев по толкам и сектам. Разработано Центральным статистическим комитетом Министерства внутренних дел. СПб., 1901. С. 12, 19, 24.

Данными переписи в Ялуторовском уезде Тобольской губернии зафиксирована наибольшая плотность старообрядческого населения в рассматриваемом регионе – 24,19%, то есть почти четверть жителей уезда в целом³. Высокая концентрация староверов в Ялуторовском уезде была характерной и для предшествующего времени. Ему уступали даже Оханский и Осинский уезды Перм-

³ См.: Сулова Л. Н. Старообрядчество и власть в Тобольской губернии в конце XVIII – начале XX в. : дис. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2002. С. 42.

ской губернии (19,77 и 14,23 %), в которых численность староверов была самой высокой по всему Уралу и Западной Сибири – в обоих уездах вместе взятых насчитывалось более 99 тыс. «приверженцев древлего благочестия», что составляло 27 % общего количества старообрядцев во всех четырех губерниях⁴.

Данные переписи и земской статистики по Оханскому уезду несколько отличаются, однако и та, и другая отмечают очень высокую концентрацию староверов в Сепычевской волости. По данным Центрального статистического комитета МВД 1897 г., 95,4 % всех местных жителей были старообрядцами. Немногим меньше их было в остальных волостях: в Путинской – 90 % населения, в Екатерининской – 75 %, Старо-Путинской – 73 % и Бубинской – 68 %⁵. Согласно «Списку населенных мест Пермской губернии», подготовленному Пермским губернским земством, в 1908 г. все селения Сепычевской и Екатерининской волостей Оханского уезда были сплошь старообрядческими, а в каждом из 149 населенных пунктов Бубинской волости того же уезда проживали и православные, и староверы⁶.

В Оханском уезде 68 % всех учтенных староверов составляли беспоповцы. Подавляющее большинство из них принадлежало к поморскому согласию⁷. Описанная ситуация с расселением староверов была характерна для всего уезда, кроме г. Оханска, где практически все население, за исключением четырех десятков че-

⁴ Однако сравнение неопубликованных ведомостей центрального статкомитета МВД и обнародованных результатов переписи 1897 г. дают основания для сомнений в правильности последних. По обнаруженным Г. Н. Чагиным архивным документам в Оханском уезде старообрядцы составляли не 11,8, а 85 % жителей. В указанных двух западных уездах Пермской губернии наиболее вероятной причиной высокой концентрации староверов на западе Пермской губернии следует считать особенности заселения данной местности, достаточно удобной в климатическом и географическом отношении, и сложившийся вследствие этого хозяйственный быт крестьян. С конца XVIII в. преобладающим типом поселений в Верхокамье был починок – хутор, основанный 2–3 семьями. По мере освоения земель и роста числа жителей, из починка выделялись хозяйства, основывающие новые населенные пункты. При этом «в сельском расселении конфессиональные особенности проявились следующим образом. Поселения размещались гнездами, и их жители образовывали общины-сборы с некоторыми своими нормами уставной жизни». При таком расселении как церковным, так и светским властям было очень сложно осуществлять контроль за деятельностью старообрядцев. (см.: Чагин Г. Н. Заселение и хозяйственное освоение Верхокамья в конце XVIII – первой трети XX вв. // Мир старообрядчества. Вып. 4. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества : материалы междунар. науч. конф. 21–24 ноября 1995 г. М., 1998. С. 268–271).

⁵ Там же. С. 268.

⁶ См.: Пушков В. П. Массовые источники по истории старообрядческих поселений Пермского региона. С. 74–75.

⁷ См.: Чагин Г. Н. Заселение и хозяйственное освоение Верхокамья. С. 267, 272; Рукописи Верхокамья XV–XX вв. : Каталог / Е. А. Агеева, Н. А. Кобяк, Т. А. Круглова, Е. Б. Смилянская. Из собраний научной библиотеки Московского университета им. М. В. Ломоносова. М., 1994.

люлек (7 старообрядцев, 3 католиков, 2 лютеран, 4 иудеев и 21 мусульманин), числилось православным.

Перепись 1897 г. еще раз показала, насколько далекими от реальности были данные, собираемые официальной церковью. До переписи исследователи старообрядчества не раз обращали на это внимание⁸. Вруцевич, служивший до 1881 г. секретарем Пермской духовной консистории, приводил минимальные, по его словам, цифры, полученные на основании просмотра метрических книг конца 1870–1880-х гг. (в Верхотурском уезде – 85 000 старообрядцев, Шадринском и Камышловском, вместе взятых – 166 880), сопровождая их комментарием: в трех уездах раскольников в 4,5 раза больше, чем число, указанное в официальных отчетах по всей Пермской губернии⁹.

Недостатки церковной статистики признавались и миссионерами. Так, в отчете о состоянии миссии в Пермской епархии в 1899 г. количество старообрядцев прокомментировано следующим образом: «Мы не можем всецело довериться этим цифрам. Они берутся от духовенства, а духовенство и при желании дать такие статистические сведения не может»¹⁰. Проблема состояла еще и в практической невозможности учесть тех, кто «уклонился» от государственной церкви тайно: «В пермском расколе имеются три категории старообрядцев – первая открыто именуется старообрядцами <...>; старообрядцы второй категории номинально называются православными, записаны в наши метрические книги, однако с православием ничего общего не имеют; таких в Пермской епархии целые десятки тысяч, между тем в состав пермского раскола они не входят; старообрядцы третьей категории по своим религиозным убеждениям ни в какие гражданские книги не записываются, себя старообрядцами не именуют, почему они нигде не регистрируются и статистике не подлежат, старообрядцы эти – странники или бегуны»¹¹.

Причина расхождений между церковной и светской статистикой заключалась в принципиально разных подходах к подсчету. Духовная власть, признавая наличие «номинально православных», отказывалась включать их в число «отпадших» от церкви и фик-

⁸ См.: Пругавин А. С. Старообрядчество во второй половине XIX в. М., 1904. С. 8–12; Его же. 2 миллиона или 20 миллионов. СПб., 1902.

⁹ См.: Вруцевич. Раскол в Пермской губернии // Отеч. зап. 1883. Т. 268. № 6. С. 155–188.

¹⁰ ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 19. Л. 2 об.

¹¹ Там же. Л. 2.

сировала только тех, кто «открыто» числились по ее документам старообрядцами. В статистику МВД и земских деятелей, проводивших обследования посредством подворных устных опросов и собственных наблюдений, попадали все те, кто заявлял о своей принадлежности к старообрядчеству. И в первом, и во втором случае статистическая картина получалась неполной. В церковных данных никак не проявлялись те, кто, числясь в православном или единоверческом приходе, всю жизнь посещали старообрядческий храм или молельный дом. В свою очередь, в гражданскую систему учета не попадала часть староверов, которые настороженно относились к записи в какие-либо официальные документы и стремились уклониться от занесения в перепись. Поэтому полностью исчерпывающими нельзя признать и данные гражданской статистики, зафиксировавшие большее, чем духовное ведомство, число староверов. На их основании можно лишь утверждать, что количество старообрядцев на территории четырех рассматриваемых губерний в конце XIX в. было никак не меньше цифр, указанных переписью, то есть около 371 тыс. чел. Этот вывод находит подтверждение и в работах других исследователей¹².

В ходе следующего после I переписи обследования, проведенного статистическим комитетом МВД в 1912 г., было зафиксировано увеличение старообрядческого населения по всей территории уральского региона, однако по сравнению с цифрами пятнадцатилетней давности совсем незначительное (см. табл. 1): в Оренбургской губернии оно прибавилось на 2568 чел., в Уфимской – на 5 603, в Пермской – на 1 706, в Тобольской – на 7 184 чел.; общее число староверов на всей изучаемой территории составило 388 132 чел.¹³

О том, что эти цифры не отражают реальной ситуации, свидетельствует несколько моментов. Во-первых, приемы сбора данных. В апреле 1912 г. директор Департамента духовных дел МВД предписал губернаторам выяснить число старообрядцев, не прибегая к прямым опросам населения: «во избежание возбуждения в среде старообрядцев <...> каких бы то ни было толков и подозрений, неизбежно сопряженных со всякого рода экстренной переписью <...> признавалось бы отнюдь нежелательным прибегать к означенного рода приемам, а ограничиться, не придавая <...>

¹² См.: *Суслова Л. Н.* Старообрядчество и власть в Тобольской губернии в конце XVIII – начале XX в. С. 42.

¹³ См.: Статистические сведения о старообрядцах (к 1 янв. 1912 г.). Л. 5–24.

огласки настоящему делу, теми официальными данными, которыми располагают подведомственные Вашему превосходительству органы, хотя бы по сверке таковых данных <...> с имеющимися по сему предмету в местной православной Духовной Консистории сведениями»¹⁴. Принципиальный отказ от процедуры личностного опроса в пользу формального подсчета по документам губернского правления и духовного ведомства (ни то, ни другое после провозглашения веротерпимости в 1905 г. целенаправленным учетом старообрядческого населения не занималось) изначально таил опасность получения искаженной картины. Во-вторых, подсчеты увеличения старообрядцев за счет естественного прироста дают цифры, кардинальным образом отличающиеся от собранных данных: теоретически, за счет этого фактора в Оренбургской губернии к 1912 г. старообрядцев должно было стать никак не меньше 64 тыс. чел., в Уфимской – 44 тыс., в Пермской, где процент среднегодового прироста населения в этот период был самым низким по Уралу, около 269 тыс. и, наконец, в Тобольской – 108 тыс. чел. (всего 486 тыс. чел.)¹⁵. Столь значительные расхождения вряд ли могут быть объяснены погрешностью расчетов.

Кроме того, после провозглашения 17 апреля 1905 г. политики веротерпимости появился еще один фактор, оказавший стимулирующее действие на процесс увеличения числа староверов. Манифест 1905 г. и последовавший 17 октября 1906 г. Указ об общинах были восприняты большинством старообрядцев в первую очередь как объявление им свободы и как отстранение представителей господствующей церкви от контроля за жизнью староверческих обществ. Указанные акты вызвали к жизни процесс «легализации» тех старообрядцев, кто ранее числился при православных или единоверческих приходах. Признание обрядов, совершаемых наставниками и старообрядческими священниками, действительными значительно снизило «актуальность» обращения к служителям господствующей церкви с просьбой задокументировать факты крещения (или венчания) в метрических книгах.

Согласно Указу о веротерпимости, любой совершеннолетний мог перейти в старообрядчество, предварительно сделав об этом

¹⁴ ТФ ГАТО. Ф. 417. Оп. 1. Д. 249. Л. 1–1 об.

¹⁵ При расчетах были взяты приведенные Б. Н. Мироновым показатели среднегодового прироста населения в кон. XIX – нач. XX вв. по соответствующим губерниям: Тобольская – 3,3 %, Оренбургская, Уфимская – 1,97 %, Пермская – 1,68 % (Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX вв.). Т. 1. СПб., 1999. С. 23).

заявление губернским властям. По статистике число официально зарегистрированных переходов из православия было невелико – до 1912 г. во всех уральских губерниях в старообрядчество отписалось 6 920 чел.: 5 265 – в Тобольской, 1 550 – в Пермской, 105 – в Уфимской. В случае с первыми двумя губерниями эти цифры немногим меньше разницы между статистическими данными по староверческому населению в 1897 и в 1912 гг. В то же время можно предполагать, что по всей стране несравнимо более был распространен переход неофициальный, без уведомлений губернатору и церковному начальству (как того требовали инструкции МВД).

На значимости изменений в законодательстве настаивали многие представители православной церкви, заявляя, что при «такой свободе» их миссионерская работа и впредь не будет успешной. Указывая на рост числа «именуемых старообрядцами», местные церковные власти били тревогу и указывали, что в таких благоприятных условиях «все сильнее и сильнее раскол поглощает православное население»¹⁶. В 1913 г. миссионеры констатировали рост староверческого населения в Осинском, Кунгурском, Красноуфимском, Екатеринбургском, Верхотурском, Камышловском уездах в 3–4 раза по сравнению с данными статистических комитетов, проводивших перепись в 1897 г.¹⁷

В отчете Тобольского епархиального братства за 1907–1908 гг., определившееся после издания Манифеста о веротерпимости и Положения о старообрядческих общинах, юридическое положение староверов рассматривается в качестве основной причины того, что в 1907 г. в Тобольской епархии «отписалось в раскол» 530 чел.¹⁸ В отчете о состоянии миссии в Пермской епархии в 1913 г. говорится, что «факторы последних лет – вероисповедная свобода оживила самосознание раскола и укрепила его <...>

¹⁶ Соловьев Л. Сведения о состоянии раскола и сектантства в Тобольской епархии // ТЕВ. Неофиц. отд. 1909. № 15. С. 477.

¹⁷ ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 19. Л. 2 об. ; Справочная книжка Екатеринбургской епархии на 1913 г. Екатеринбург, 1913. С. 2.

¹⁸ Приложение к ТЕВ за 1909 г. С. 4. Департамент духовных дел приводит другие цифры: зарегистрированных переходов в старообрядчество в Тобольской губернии в 1905–1906 гг. не было, в 1907 г. – 395, в 1908 г. – 2418, 1909 г. – 815, 1910 г. – 1084, 1911 г. – 553. В Пермской губернии в 1905–1907 гг. переходов не было, в 1908 г. – 140, в 1909 г. – 160, 1910 г. – 1011, 1911 г. – 239. В Уфимской губернии в 1905 г. в староверие перешло 64 чел., в 1906 – 5, 1907 – переходов не было, 1908 г. – 10, 1909 г. – 1, 1910 г. – 10, 1911 г. – 15. В Оренбургской губернии ни одного перехода в 1905–1911 гг. не зафиксировано (Статистические сведения о старообрядцах (к 1 янв. 1912 г.). Л. 1–3).

[а] легализация общин объединяет старообрядцев»¹⁹. На проходившем в Екатеринбурге в декабре 1910 г. епархиальном съезде миссионеров хотя и высказывались мнения о том, что «закон 1905 г. не оказал большого влияния на рост раскола в епархии», увеличение старообрядческого населения и роль Указа о веротерпимости все же не остались без внимания: «... количественно раскол если и увеличился за этот период, то, главным образом, за счет других толков и путем естественного прироста <...>. Гораздо сильнее этот закон отразился в качественном отношении на жизни раскола <...> раскол стал организовываться и вести пропаганду...»²⁰.

Поэтому обследование 1912 г., проведенное путем сверки сведений гражданской и церковной статистики, уступает по точности переписи 1897 г. и вряд ли его можно считать адекватным реальной ситуации с численностью старообрядцев. Тем не менее поскольку при отсутствии иных статистических данных обращения к результатам 1912 г. избежать не удастся, следует иметь ввиду их вероятную заниженность.

* * *

Распределение старообрядцев в пределах Пермской, Уфимской, Оренбургской и Тобольской губерний было различным не только по количественным параметрам, но и соотношению согласий.

Беглопоповцы²¹. Своим существованием на Урале и в Западной Сибири в конце XIX – начале XX в. они обязаны священству, вновь появившемуся у старообрядцев благодаря деятельности тульского священника Павла, отделившегося от «австрийцев». Во второй половине XIX в. священник одного из храмов Рогожского кладбища о. Павел отделился от белокриницкого согласия и, переселившись в Тулу, возобновил чиноприем священников, переходящих из господствующей церкви. Им были «исправлены» священники о. Дмитрий Беляев и о. Петр Березовский. Лужковские беглопоповцы (в посаде Лужки Черниговской губернии) не были уверены в законности чиноприема о. Дмитрия и Петра, рукополо-

¹⁹ ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 19. Л. 8–8 об.

²⁰ Журналы Екатеринбургского миссионерского съезда, бывшего в 1910 г. // ЕЕВ. Офиц. отд. 1911. № 35. С. 319.

²¹ Беглопоповцы – течение в старообрядчестве, практикующее прием священников, переходящих («бегствующих») от официальной православной церкви.

женных «новообрядческими епископами-обливанцами», и поэтому приняли к себе другого священника – о. Бориса. Таким образом было положено начало новому священству беглопоповцев²².

В начале 1880-х гг. известие о новых беглых священниках тульского поставления дошло до Урала. Новость сильно взволновала часовенных, вероятно, кое-кто из них пожелал встретиться с этими иереями и даже обращался к ним за исполнением таинств. Тотчас возникла волна споров и исследований о законности новых попов, столь бурных, что один из участников дебатов даже назвал их «средостением делящим между нами мир». В марте 1882 г. в Невьянске для обсуждения о возможности приема этих попов собрались отцы-пустынножители и представители мирских общин. Все участники собрания единодушно сочли «около Москвы существующее священство Бориса и прочих принятыми против прежняго обычая несходно, также с филаретовым изложением несходно: только выслежено о них до первого епископа от которого они ставлены...», и сделали вывод о том, что от таковых священников следует отступить и «если кто прежде <...> коснулся вышеупомянутым попом и со смирением раскаются, тии остаются без последствия, а кто откажется и будут упорны с таковыми не иметь сообщения и единомыслия»²³. Это определение подтвердило собрание, бывшее в июне 1882 г. на Веселых горах, во время ежегодных молений, а также Екатеринбургский собор 6 марта 1883 г.²⁴

По всей России новых беглопоповцев было немного, хотя в отношении этого согласия в конце XIX в. у правительства была особая политика: чтобы предотвратить сближение белокриницких и беглопоповцев (которые к тому времени находились в весьма затруднительном положении из-за недостатка попов), МВД секретным циркуляром от 7 октября 1895 г. предписало губернаторам не препятствовать приему беглопоповцами священников, переходящих от официальной православной церкви. Однако это не оказало серьезного влияния на укрепление позиции беглопоповцев. Достаточно показательными для характеристики состояния этого согласия на Урале в начале XX в. являются статистические данные МВД (табл. 3).

²² См.: Вургафт С. Г., Ушаков И. А. Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С 41–42.

²³ ОР БРАН. Собр. (43) Тагильского скита. № 27. Л. 10, 14–14 об.

²⁴ Там же. Л. 10 об.–11.

Таблица 3

**Численность беглоповцев и их соотношение
с общим количеством старообрядцев на Урале в 1897 и 1912 гг.**

Губерния	1897 г.		1912 г.	
	Количество беглоповцев, чел.	Доля беглоповцев от общего числа старообрядцев, %	Количество беглоповцев, чел.	Доля беглоповцев от общего числа старообрядцев, %
Оренбургская	2222	4,5	4319	8,2
Уфимская	4122	12,1	7132	18
Пермская	3749	1,7	4721	2,2
Тобольская	469	0,6	3289	4,1

Источники: Распределение старообрядцев по толкам и сектам. Разработано Центральным статистическим комитетом Министерства внутренних дел. СПб., 1901. С. 4; Статистические сведения о старообрядцах (к 1 янв. 1912 г.). Издание департамента духовных дел МВД. М., 1912. С. 11–12.

В Оренбургской губернии у беглоповцев обретались три священника, окормлявшие паству, большая часть которой проживала в с. Покровском, на хуторах Аптуллинском и Камешки Орского уезда, хуторе Ключи и с. Александровском Оренбургского уезда²⁵. В период с 1897 по 1912 г. деятельность беглоповцев на территории губернии нигде не характеризовалась как активная и масштабная. Сведений о появлении в Оренбуржье новых беглоповских центров к миссионерам также не поступало. В губернском правлении за это время не было зарегистрировано ни одного прошения об отчислении в старообрядчество. Тем не менее даже поверхностное обследование 1912 г. показало почти двойное увеличение последователей этого согласия, с 2 222 до 4 319 чел., едва ли объяснимое одним только процессом естественного прироста. По всей вероятности, наиболее адекватным объяснением следует признать начавшийся после 1905 г. процесс

²⁵ См.: Отчет о деятельности оренбургского окружного миссионера Н. Гринякина за 1898 год // ОЕВ. Офиц. ч. 1899. № 21. С. 216–225; *Гринякин Н.* К характеристике раскола в Орском уезде в его прошлом и настоящем // ОЕВ. Неофиц. отд. 1900. № 4. С. 150–156; Чем и как обороняется раскол в Оренбургском уезде // ОЕВ. Неофиц. отд. 1900. № 7. С. 273–282; Отчет о состоянии раскола и православной миссии в Оренбургской епархии за 1899 год // Приложение к ОЕВ за 1900 год; Отчет о деятельности Оренбургского Михаило-Архангельского братства за 13-й год его существования. Оренбург, 1900. С. 41.

«неофициального» (то есть без направления администрации губернатора соответствующей письменной просьбы) перехода в старообрядчество тех, кто ранее числились прихожанами православных или единоверческих церквей.

Таким образом, места традиционного проживания беглоповцев в Оренбургской губернии могли к 1912 г. оставаться почти без изменений, в то время как численность старообрядцев этого согласия в тех же с. Александровском, Покровском и др. по большей части возросла как раз за счет подобных присоединений. Вероятно, ситуация складывалась аналогично и в соседних губерниях, Уфимской и Тобольской, где также наблюдалось существенное увеличение беглоповцев.

Значительная часть беглоповцев Уфимской губернии проживала компактно – в Белебеевском уезде. В этом районе служили два священника и до 1917 г. были официально зарегистрированы две общины: в пос. Боклинском и в д. Донской²⁶. Принимая во внимание необходимость объяснить причины, по которым статистика демонстрирует количественный рост этого согласия (с 12,1 в 1897 г. до 18 % в 1912 г., см. табл. 3), кроме повторения замечания, высказанного выше относительно Оренбургской губернии о большом количестве самодеятельных присоединений, можно добавить еще одно соображение. В Уфимской епархии, где в начале XX в. не было специального епархиального «противораскольнического» миссионера, эпизодические, не скоординированные действия уездных миссионеров большой эффективностью не отличались. В 1907 г. их должности было предложено отменить, мотивируя это тем, что после Манифеста о свободе вероисповедания миссия²⁷ бесполезна, она дорого обходится приходам, с которых собирают 300 рублей в год (по 3 рубля с церкви) на жалование священнику, ведущему в уезде работу по обращению старообрядцев²⁸. Первой жертвой упразднения стал священник с. Новотроицкого А. Кандарицкий, отвечавший за дела

²⁶ См.: РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 444. Л. 373–381 об.; Перечень зарегистрированных общин // Церковь. 1913. № 6. С. 150.

²⁷ Здесь и далее имеется ввиду противостарообрядческое направление миссии (было еще г. н. инородческое).

²⁸ Одна из причин малоуспешности противораскольнической миссии // УЕВ. 1907. Неофиц. отд. № 12. С. 690–691; Не миссионер. Вопросы жизни и бюрократии // УЕВ. 1907. Неофиц. отд. № 23. С. 1288–1291; По вопросу о миссионерстве в епархии // УЕВ. 1908. Неофиц. отд. № 2. С. 88–90; *К[андарицкий] А. Стрелы в елее* // УЕВ. 1908. Неофиц. отд. № 5. С. 260–262; *К[андарицкий] А. Новая стрелы* // УЕВ. 1908. Неофиц. отд. № 11. С. 577–580.

миссии в Стерлитамакском уезде. И хотя далее этот процесс не пошел, вопрос о том, за чей счет должна производиться оплата миссионеров и кому они должны подчиняться, продолжал оставаться нерешенным, совершенно парализовав «противораскольническую» деятельность, составной частью которой был сбор информации о численности старообрядцев. В 1911 г. институт миссии был восстановлен в полном объеме²⁹. Можно только догадываться, каким было у ее сотрудников представление о состоянии предмета приложения усилий к 1 января 1912 г., однако маловероятно, чтобы общества, выделяемые наличием храмов и священников, прошли мимо их внимания. По сравнению с разбросанными по всей территории губернии разъединенными общинами беспоповцев, имеющими зачастую множество вариантов местных названий одного согласия или трудно уловимые различия в вероучении, составить характеристику поповцев (в первую очередь, беглопоповцев и «австрийцев») представляется делом значительно менее сложным, посильным даже для вновь образованной миссии. Поэтому вполне вероятно, что на результаты обследования 1912 г. по Уфимской губернии повлияли как раз возможности учета старообрядцев местной миссионерской организацией³⁰, ведь в итоге на долю беглопоповцев и «австрийцев» приходится по 18 и 18,7 % соответственно (вместе они составляют 36,7 %, то есть более трети все староверов губернии), в то время как численность каждого из беспоповских согласий отличается от этих цифр совсем незначительно 21 % – часовенные, 20 % – рябиновцы, 15 % – поморцы и все остальные согласия и толки вместе взятые не превышают 8 % (табл. 1–6). Тенденция искажения соотношений между согласиями из-за более точного подсчета поповцев могла и, скорее всего, имела место не только

²⁹ Уездные миссионеры во главе с уфимским епархиальным миссионером. Короткий период ослабления миссионерской деятельности (1906–1907) пережила и Пермская епархия, но там упразднили только уездных миссионеров, возложив их функции на приходских священников, а руководство миссией в лице епархиального миссионера и его помощника было сохранено. Впрочем, уже в конце 1907 г. было решено восстановить прежнюю структуру пермского миссионерства. См.: Неотложные нужды Пермской миссии // ПЕВ. Нефиц. отд. 1907. № 35. 1908. № 1. С. 5–8.

³⁰ Тем более что только на нее и работавших под ее руководством священников можно было возложить сбор требуемых МВД сведений, так как в распоряжении губернского правления находились данные только о 54 беглопоповцах в одной зарегистрированной общине (по остальным согласиям: 651 «австриец» (11 общин), 174 часовенных (3), 776 поморцев (10), 187 рябиновцев (3); эти данные – очень малая часть собранных, ведь в итоге в Уфимской губернии в это время всего зафиксировано 39614 староверов). См.: Статистические сведения о старообрядцах (к 1 янв. 1912 г.). Л. 5–24.

в Уфимской губернии и не только в 1912 г., но и при переписи 1897 г. Однако лишь в данном случае о ней можно говорить более или менее определенно. В прочих губерниях, где миссионерская работа велась беспрерывно, столь значительной части приемлющих священство не наблюдается (табл. 3, 5) : в 1912 г. в Оренбургской губернии их было 25,8 % (8,2 % беглопоповцев и 17,6 % «белокриницких»), в Пермской – 15 % (2,2 % и 12,8 %), в Тобольской – 21,3 % (4,1 % и 17,2 %).

Беглопоповцы Пермской губернии проживали в трех уездах – Пермском, Соликамском и Осинском³¹. К 1910 г. у пермских беглопоповцев оставалось три храма – в селах Большая Уса Осинского уезда и Ильинском Соликамского уезда, д. Антипиной на Верхней Язве и семи моленных домов. В с. Ильинском в 1906 г. при поддержке купца И. Серебрянникова была построена церковь³². По свидетельству наблюдателей от официальной православной церкви местные беглопоповцы «жили тихо»³³. Ильинский священник о. Прохор Новиков старался хотя бы раз в год объехать свою «разбросанную по соликамским лесам» паству, хотя в 1913 г., по отзыву епархиального миссионера, был уже в возрасте, а «если бы <...> был моложе и энергичнее, то много бы вредил в закамском краю <...> православию. Теперь же благодаря своей инертности, неподвижности, Новиков не в состоянии на должную высоту поднять сознание беглопоповцев и создать их сплоченную живую энергичную общину»³⁴. Всего же в 1912 г. в Пермской губернии насчитывалось 7 священников, перешедших к старообрядцам³⁵.

В Тобольской губернии беглопоповцы жили в нескольких населенных пунктах – д. Карбановой, с. Новокарасукском и с. Сумском Тюкалинского уезда, а также в д. Жидки и д. Сумны Ишимского уезда³⁶.

³¹ По данным Г. Н. Чагина, на протяжении XIX и в начале XX в. в этой местности служили перешедшие к старообрядцам от господствующей церкви священники из Москвы, Нижнего Новгорода и Нижне-Тагильского завода (*Chagin G. N. Permian Communities of the Begloropovtsy Old Believers: Past and Present // 'Silent as Waters we live'. Old Believers in Russia and Abroad Cultural Encounter with the Finno-Ugrians. P. 56*). Однако последнее утверждение – о наличии в это время в Нижнем Тагиле беглопоповцев – не подтверждается пока ни одним из известных в настоящее время источников.

³² См.: Морозов В. Краткий очерк состояния раскола старообрядчества и деятельность миссии в пределах Пермского уезда за 1906 г. // ПЕВ. Неофиц. отд. 1907. № 8. С. 132.

³³ Там же.

³⁴ См.: ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 19. Л. 5.

³⁵ См.: Статистические сведения о старообрядцах (к 1 янв. 1912 г.). Л. 11–12.

³⁶ См.: Соловьев Л. Сведения о состоянии раскола и сектантства в Тобольской епархии // ТЕВ. Неофиц. отд. 1909. № 18. С. 476.

Почти все немногочисленные уральские беглопоповцы были ориентированы на центр в Нижнем Новгороде, которому покровительствовал купец Н. А. Бутров. К беглопоповцам и современники, и исследователи часто причисляли представителей стариковщины, именующих себя «старообрядцами часовенными, не имеющими священства».

Часовенные и Белокриницкое согласие («австрийцы»)³⁷. Как уже отмечалось, в 1840-х гг. большинство беглопоповцев Урала из-за отсутствия священников передало функции иереев авторитетным и грамотным старикам-наставникам, трансформировавшись, по сути, в новое согласие – стариковщинское (часовенное)³⁸. Однако в различных официальных документах их по-прежнему называли беглопоповцами в течение еще нескольких десятилетий, хотя и неизменно подчеркивая, что священства у них уже нет. Так, например, в 1850 г. при описании с. Частинского Оханского уезда Пермской губернии этнограф замечал: «Раскольников мало – беглопоповской секты <...> принимают беглых попов, <...> Если [появлялся] (было прежде, но не ныне) какой-либо беглый священник, исправляли по-своему как-то через стариков»³⁹. В отчете о состоянии раскола в Пермской епархии в 1879 г. часовенные («стариковцы») опять отнесены к «беглопоповцам» с оговоркой, что функции духовного лица у них выполняют наставники⁴⁰. К началу XX в. понимание того, что часовенные и беглопоповцы являются двумя отдельными согласиями, все больше утверждается среди церковных деятелей⁴¹ (тем более что наиболее активные из них – пермские миссионеры Исидор и Григорий Логиновских, екатеринбургский епархиальный миссионер М. Сушков, настоятель Белогорского монастыря о. Варлаам (Коноплев), сотрудники оренбургской

³⁷ Часовенное согласие – перешедшие к беспоповской практике беглопоповцы. Начало старообрядческой белокриницкой иерархии было положено в 1846 г. присоединением к старообрядчеству греческого митрополита Амвросия в монастыре в Белой Кринице (Австрия). Отсюда происхождение двух наиболее часто употребляемых названий этого согласия – белокриницкое и «австрийцы». Официальное наименование – Русская Православная Старообрядческая Церковь.

³⁸ См.: *Байдин В. И.* Старообрядчество Урала и самодержавие (конец XVIII – середина XIX в.) : дис. ... канд. ист. наук. Свердловск, 1983.

³⁹ Архив РГО. Разряд. 29. Оп. 1. № 31. С. 6.

⁴⁰ См.: РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 444. Л. 3–26 об.

⁴¹ Хотя время от времени встречается и старая классификация, по которой часовенное согласие именуется беглопоповщиной: *Ляпустин А.* Заметка о состоянии раскола в уездах Осинском и Соликамском и миссионерской деятельности против него в 1900 году // ПЕВ. 1901. Неофиц. ч. № 6. С. 193.

миссии И. Евстратьев и П. Самохин – сами происходили из старообрядческой среды)⁴².

По данным статистического обследования 1912 г., в это время к часовенному согласию принадлежали от 20 до 70 % всех староверов уральского региона (табл. 4).

Таблица 4

**Численность часовенных и их соотношение
с общим количеством старообрядцев
на Урале в 1897 и 1912 гг.**

Губерния	1897 г.		1912 г.	
	Количество часовенных, чел.	Доля часовенных от общего числа старообрядцев, %	Количество часовенных, чел.	Доля часовенных от общего числа старообрядцев, %
Оренбургская	К этому согласию не отнесено ни одного человека ⁴³		17858	34
Уфимская			8455	21,3
Пермская			153070	70,7
Тобольская			36218	47,3

Источники: Распределение старообрядцев по толкам и сектам. Разработано Центральным статистическим комитетом Министерства внутренних дел. СПб., 1901. С. 4; Статистические сведения о старообрядцах (к 1 янв. 1912 г.). Издание департамента духовных дел МВД. М., 1912. С. 13.

Незавершенность дискуссии по вопросу «пресекалось или сохранилось в мире истинное священство», которая на протяжении второй половины XIX в. шла внутри часовенного согласия, создавала предпосылки для присоединения определенной части бывших беглопоповцев к белокрыницкой иерархии.

⁴² О них см.: Василий Евфимьевич Коноплев, в монашестве Варлаам (автобиография) // ПЕВ. 1894. Неофиц. отд. № 12. С. 225–240; Обозрение церквей Его Преосвященством, Преосвященнейшим Петром, епископом Пермским и Соликамским в 1897 г. // ПЕВ. 1898. Неофиц. отд. № 1–2. С. 6–7; Присоединение в Святой Церкви старообрядцев Петропавловского хутора Орского уезда // ОЕВ. 1892. Неофиц. отд. № 6. С. 156–174; Движение раскольников в Оренбургском крае к православию // ОЕВ. 1892. Неофиц. отд. № 20. С. 535–536; *Самохин П.* Из дебрей раскола в лоно святой церкви (воспоминания из жизни в расколе) // ОЕВ. 1901. Неофиц. отд. № 15. С. 544–553.

⁴³ Не исключено, что небольшая часть часовенных по традиции была отнесена к беглопоповцам, а остальные вошли в категории «не указавшие толка или секты» (таких по всем уральским губерниям насчитывалось более 117 тыс. чел.) или «уклоняющиеся в раскол».

В начале XX в., то есть спустя полвека со времени своего появления на Урале, «австрийцы» значительно уступали часовенным в количественном отношении (табл. 5), но благодаря более централизованной организации и активной деятельности с каждым годом обретали все большее влияние и укрепляли свои позиции. Почти по всем рассматриваемым губерниям с 1897 по 1912 г. неизменно просматривается рост численности данного согласия, особенно интенсивно это происходит в Тобольской губернии. Исключением выглядит лишь Пермская губерния, где в 1912 г. зафиксировано почти на 9 тыс. чел. «австрийцев» меньше, чем пятнадцатью годами ранее. Другие же источники, происходящие как из духовного ведомства, так и из среды старообрядцев, свидетельствуют скорее об обратном процессе: о постепенном росте числа последователей этого согласия и упрочении их позиций⁴⁴.

Таблица 5

Численность блоккриницкого согласия («австрийцев») и его соотношение с общим количеством старообрядцев на Урале в 1897 и 1912 гг.

Губерния	1897 г.		1912 г.	
	Количество «австрийцев», чел.	Доля «австрийцев» от общего числа старообрядцев, %	Количество «австрийцев», чел.	Доля «австрийцев» от общего числа старообрядцев, %
Оренбургская	5315	10,6	9249	17,6
Уфимская	4178	12,3	7424	18,7
Пермская	36339	16,9	27647	12,8
Тобольская	5515	7,6	13179	17,2

Источники: Распределение старообрядцев по толкам и сектам. Разработано Центральным статистическим комитетом Министерства внутренних дел. СПб., 1901. С. 4; Статистические сведения о старообрядцах (к 1 янв. 1912 г.). Издание департамента духовных дел МВД. М., 1912. С. 5–9.

⁴⁴ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 6, 11, 18–19; ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 19. Л. 5; Отчет о деятельности Пермского епархиального Братства во имя святителя Стефана, епископа Пермского и святых его приемников Герасима, Питирима и Иоанна за 1911 г. // Приложение к ПЕВ за 1912 г. С. 17–22.

Первое появление на Урале попов белокриницкой иерархии произошло в 1850-х гг., когда некоторые бывшие беглопоповцы согласились принять вновь обретенное священство. Ряд представителей бывших часовенных со временем стали видными деятелями среди «австрийцев», например Афанасий Поромов, колыванский мещанин, уроженец Невьянского завода (в 1899–1918 гг. – епископ Антоний Пермский), крестьянин д. Большая Лая Андрей Бердышев (в 1920–1934 гг. – Андриан, епископ Уральский и Семипалатинский), крестьянин д. Шипеловки Андрей Токманцев (с 1900 по 1909 г. начетчик екатеринбургского Свято-Троицкого братства) и др.⁴⁵ Перебравшийся из уральских скитов в Томскую губернию, на р. Юксу, черноризец Филимон⁴⁶ с учениками Исихием и Михаилом в 1880 г. присоединился к «австрийцам» и был посвящен в сан иеромонаха с принятием имени Феофилакт, позднее он стал духовным руководителем прихода белокриницких в г. Томске. Именно с деятельностью Феофилакта связана новая волна споров о священстве между идеологами белокриницкого и часовенного согласия.

Вопрос о том, возможно ли полное и окончательное исчезновение священства и следует ли его искать, неоднократно обсуждался уральскими часовенными. Споры «за» и «против» признания какой-либо иерархии «благодатной» велись между умеренными представителями часовенных, проживавшими в городах и заводских поселках и настроенными более радикально крестьянскими старообрядческими обществами. Предложение «поусердствовать о розыскании истинного священства и хиротонии по правилам божественного писания и по примеру предков наших» было утверждено на Екатеринбургском соборе 1883 г.⁴⁷ Однако никаких практических шагов тогда предпринято не было. На Екатеринбургском соборе в мае 1884 г. этот вопрос вновь обсуждался и очень бурно. Крестьянские делегаты из Зауралья были настроены против самой возможности возвращения священства, обличали пороки своих прежних беглых священников, говоря, что «видели их

⁴⁵ Подробнее об истории «австрийского» согласия на Урале см.: Белобородов С. А. «Австрийцы» на Урале и в Западной Сибири (из истории русской Православной Старообрядческой церкви – белокриницкого согласия) // Очерки истории старообрядчества Урала... С. 136–172.

⁴⁶ Савкин Иван Федорович, крестьянин Оренбургской губ. и уезда, 1846 г. р. (ГАРФ. Ф. 102. Оп. 226. Д. 12 ч. 3. л. Б. Л. 124).

⁴⁷ Древлехранилище ЛАИ УрГУ. XV (Шатровское) собр. 311р/5254. Л. 11.

немилосердие, что несколько не похожи они на законных пастырей и представителей Божиих. А более похожи были они на грабителей и хищников...»⁴⁸. Присутствовавший на соборе о. Нифонт приводил слова Максима Грека о всеобщем отступлении от православной веры, из которых следовало, что истинного священства уже давно нет. Тем не менее по настоянию екатеринбургского купечества собор постановил «поискать со тщанием. <...> Есть ли найдут истинную и беспорочную хиротонию, то бы это дело было благо и душеспасительно, коего и нам не должно избегать. Но это даже немыслимо, что в толь последнее время обрящут таковую»⁴⁹.

Для исполнения решения собора было предпринято несколько поездок по России. Служитель екатеринбургской Успенской часовни П. С. Мокрушин побывал у беглопоповцев Оренбургской и Уфимской губерний, Е. Г. Клементьев ездил в Казанскую, а жена купца А. М. Соколова – в Новгородскую губернию⁵⁰. Однако эти путешествия не дали никаких результатов. Занимавшиеся поиском истинного священства самостоятельно оренбургские часовенные поведали о нескольких безуспешных экспедициях начетчика Варсонофия Барышникова с Иваном Фоминым и казаком Малахией Ивановым на Кавказ, в Персию и Индию, в Самарканд и на Бухтарму в 1870-х – начале 1880-х гг. Наибольшие надежды внушали полученные оренбуржцами от старообрядческой семьи на р. Бухтарме сведения о том, что в Китае, в 40 днях верховой езды от границы, есть несколько русских поселений, где сохранилось желанное священство. Собиравшиеся на хут. Голом и в пос. Ранневском соборы часовенных Оренбургской губернии и Уральской области постановили отправить за китайскую границу «посольство», однако бухтарминцы, первоначально согласившиеся быть проводниками, отказались от затеянного предприятия и, не дожидаясь уральской делегации, уехали на восток⁵¹. Даже после этого основная масса южно-уральских часовенных все-таки надеялась на возможность добыть свое священство, отличное и от белокриницкой иерархии, которую

⁴⁸ «Описание деяний и постановления Екатеринбургского собора» 1 мая 1884 г. // Духовная литература староверов... С. 349.

⁴⁹ Там же. С. 349–350.

⁵⁰ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 15.

⁵¹ О поисках священства оренбургскими староверами см.: Присоединение в Святой Церкви старообрядцев Петропавловского хутора Орского уезда // ОЕВ. 1892. Неофиц. отд. № 6. С. 161–165.

они считали «гнилым корнем или ветвью отломленной», и от господствующей православной церкви, содержащей «еретические новшества, воспринятые при Никоне»⁵². На Екатеринбургском соборе часовенных в 1887 г. «хотелось некоторым ревнителям прием священства претков наших возобновить, а есть ли необрящается по правилам святых отец подходных священников в российской церкви, то поискать священства в других державах»⁵³, но вновь возобладала точка зрения радикально настроенных противников обретения церковной иерархии и было принято решение действовать как у «христиан не имеющих священства». Собор часовенных Перми в 1888 г. – «съезд старообрядческого сословия», опять согласился искать священство, но практических результатов этого решения неизвестно⁵⁴. Одновременно с соборными дебатами внутри часовенного согласия и между часовенными, и «австрийцами» шла волна дискуссий о судьбах священства⁵⁵.

Надо отметить, что как раз эти ожидания и стали причиной успеха авантюриста Антона Пикульского, выдававшего себя за старообрядческого иерарха⁵⁶, поставленного в Беловодьи в сан «архиепископа Новаго-города и Великих лук, и Пскова, Киевским, Санкт-Петербургским, Олонецким, Вологодским, Архангельским,

⁵² О поисках священства оренбургскими староверами см.: Присоединение в Святой Церкви старообрядцев Петропавловского хутора Орского уезда // ОЕВ. 1892. Неофиц. отд. № 6. С. 166. Ожидания найти благочестивое священство на Дальнем Востоке, привлек в 1898 г. к еще одной поездке уральских казаков в предполагаемое Беловодье: в святые места Средиземноморья, на Цейлон, в Индонезию, Китай и Японию (см.: *Покровский Н. Н.* Рассказ о Екатеринбургском соборе 1884 г. // Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России. Новосибирск, 1992. С. 147). Причем наряду с этим в Оренбуржье, так же как и на Екатеринбургских соборах, были принципиальные противники поиска священства, знающие о позиции черноризца Нифонта (*Покровский Н. Н.* «Цветник» И. И. Канбулина – апология «духовномудрствующих» сторонников «бессвященнической поповщины» // *Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д.* Староверы-часовенные востока России в XVIII–XX вв. М., 2002. С. 222).

⁵³ ИИ СО РАН. 4/85г. Л. 94–94 об.

⁵⁴ См.: *Борисенко Н. А.* Соборы старообрядцев-часовенных Урала и Западной Сибири второй половины XIX – начала XX вв. // Культурное наследие Азиатской России: материалы I Сибиро-Уральского конгресса, г. Тобольск, 25–27 ноября 1997. Тобольск, 1997. С. 108–109.

⁵⁵ Одним из образцов подобной полемики на рубеже XIX–XX вв. являются опубликованные С. А. Белобородовым «Ответы австрийца Дмитрия Семеновича Колегова часовенному Александру Евстратьевичу Арапову» (см.: *Очерки истории старообрядчества Урала...* С. 167–172).

⁵⁶ Подробнее об Аркадии Беловодском см.: *Белобородов С. А.* Славяно-беловодская иерархия. Материалы к истории затянувшейся мистификации // Сибирь на перекрестке мировых религий: материалы межрегион. конф. Новосибирск, 2002. С. 124–126; *Данилко Е. С.* «Смирренный архиепископ Аркадий...»: некоторые страницы из истории Беловодской иерархии // Судьба старообрядчества в XX – начале XXI вв.: история и современность. Сборник научных трудов и материалов. Киев-Винница, 2011. Вып. 5. С. 369–391; *Бубнов Н. Ю.* Подложные ставленные грамоты «архиепископа» Аркадия Беловодского // Вестник «Альянс-Архео». 2016. Т. 16. С. 80–111.

Вятским, Велико-Пермским, и всяя России, и Сибири, и Якутския земли»⁵⁷. С 1874 г. он пробовал закрепиться у часовенных в Сибири, но, видимо неудачно, поскольку вскоре (не позднее 1874 г.) пожаловал на Урал. Аркадий сумел убедить не одно общество часовенных в Пермской, Оренбургской и Уфимской губерниях в том, что он действительно архиерей из Беловодья и даже поставил нескольких священников. Но надо отметить, что в крупных городских старообрядческих центрах он не вызвал доверия. Первая, она же и последняя, встреча с екатеринбургскими часовенными у Аркадия состоялась в самом начале его карьеры на Урале – около 1874 г. Тогда, как раз по дороге из Сибири он заявился к купцу В. М. Бородину, который, заинтересовавшись «заморским» гостем, пригласил на совет всех авторитетных и начитанных деятелей часовенного согласия Екатеринбургa. Выслушав «легенду» и посмотрев его сказочную «ставленническую грамоту», недоумевающее собрание попросило «архиепископа» показать на географической карте Беловодье, откуда он прибыл. Для этого были принесены книги и надлежащие «всей земли планы». С задачей Аркадий, естественно, не справился, за что был признан обманщиком и отправлен с позором⁵⁸. После этого он осел в Юго-Камском заводе Пермской губернии, прием в котором ему обеспечила все та же «грамота», ряд дипломатических ухищрений, а также демонстрация навыков ведения архиерейской службы перед никогда не выдавшими ничего подобного стариковцами⁵⁹. В начале 1880-х гг. у Аркадия произошла встреча с делегацией часовенных от обществ Уральска и Оренбурга во главе с Варсонофием Барышниковым. Но небылицы, рассказываемые Аркадием, его витиеватая грамота от беловодского патриарха внушили лишь подозрение. Уральцы некоторое время вели с Аркадием, все еще проживавшем в Юго-Камском заводе, переписку, выясняя его взгляды по различным вопросам и причину, по которой он утаивает расположение Беловодья. Закончилось все в 1882 г., когда после Аркадиева послания со злобными упреками в адрес В. Барышникова, более всех донимавшего новоявленного иерарха, уральские казаки отправили ответ в духе «письма к турецкому султану», назвав Аркадия «лютым зверем», «ядовитым

⁵⁷ Из истории старообрядческого раскола в Пермской епархии. Лжеархиепископ Аркадий, представитель священства, именуемого «Беловодским» // ПЕВ. 1890. № 14. Неофиц. отд. С. 291.

⁵⁸ Там же. С. 293.

⁵⁹ Там же. С. 294–295; № 15. Неофиц. отд. С. 319–329; № 20. С. 445–452; № 23. С. 503–507.

душевным волком», «дурной образиной», «пауком, который ловит слабоумных брещальных мух» и «блядословцем»⁶⁰. Менее искушенные старообрядцы д. Жуковой Челябинского уезда Оренбургской губернии долгих разговоров вести с Аркадием не стали, а лишь простодушно попросили его съездить с ними и за их счет в Беловодье и там доказать законность своего сана: «Потому как опасаемся, как бы не принять волка, вместо ангела – дьявола»⁶¹. Беловодский иерарх отвечал, что он и сам не желает быть у них пастырем. На том и расстались. Со временем доверие к Аркадию утратили даже прежде поддерживавшие лжеархиепископа старообрядцы. На рубеже XIX–XX вв. известия о деятельности Аркадия перестали поступать, в 1912 г. последователи беловодской иерархии на Урале и в Сибири числились только в Оренбургской губернии – 70 человек⁶². Церковными, а вслед за ними и светскими властями последователи Аркадия выделялись как отдельное согласие, стоящее в ряду с беглопоповцами и «австрийцами». Однако неизвестно, как они определяли себя сами относительно часовенных, и как последние относились к ним. В любом случае, история с беловодским священством показала, насколько актуальным и злободневным оставался для часовенных вопрос о церковной иерархии в это время.

Следует заметить, что, хотя дебаты вокруг «австрийской» иерархии почти все время ее существования оставались основным направлением споров в старообрядческом мире, между часовенными обсуждался и ряд других вопросов, связанных в широком смысле с богословскими, а в частном – с обрядовыми и бытовыми положениями. Приведем известия лишь о нескольких. Около 1903 г. наставники из деревень вокруг с. Ильинского Пермского уезда на соборе постановили недопустимым жить в оштукатуренных и покрашенных домах, поставив тем самым в затруднительное положение нескольких своих единоверцев⁶³. Главным аргументом был довод о том, что дома христиан никаких украшений не требуют. В 1883 г. состоялись духовные беседы между начетчиками часовенных – Андреем Ивановичем Шпагиным из Троицка Оренбургской губернии, Андре-

⁶⁰ См.: К истории «славяно-беловодской» иерархии // ПЕВ. 1900. № 13. Неофиц. отд. С. 294–297.

⁶¹ Казанский А. Обращение в православие раскольниковского начетчика Лушников А // ОЕВ. 1890. Неофиц. отд. № 3. С. 89–90.

⁶² Статистические сведения о старообрядцах (к 1 янв. 1912 г.). Л. 10. Кроме того, 372 чел. было в Самарской губернии.

⁶³ См.: Морозов В. Состояние раскола и деятельность миссии за 1902 год в пределах Пермского уезда // ПЕВ. Неофиц. отд. 1903. № 5. С. 62.

ем (?) Ивановичем Канбулиным⁶⁴ из Оренбурга, Иваном Ермолаевичем Фоминым из Петропавловского хутора, а также уже упоминавшимися выше Барышниковыми (Варсонофий с внуком Харлампием Анисимовичем) от общества г. Уральска⁶⁵. Одной из первых обсуждали они достаточно давнюю тему о природе Антихриста: чувственная она или духовная. Фомин и Барышниковы говорили, что это будет человек, Канбулин и Шпагин были не согласны. Далее, при выяснении порядка совершения крещения и брака, разошлись во мнениях прежние сторонники Фомин и Барышников. Первый отстаивал, в пику всем остальным наставникам, усовершенствованные в обоих случаях варианты: крещение он проводил с восприемниками, а при заключении брака после благословения родителей вез новобрачных в часовню, где проводил службу и читал из Потребника поучение молодым. Таким образом, в отсутствии духовного лица он действовал не как протестант, а воссоздавал порядок наподобие существующего у новопоморцев. На другой встрече разговор сконцентрировался на вопросе о том, как рассматривать покупаемую на базаре пищу. Фомин и Канбулин относились к базарной снеди терпимо. Барышниковы же полагали, что она является жертвой бесам, еретической пищей, приготовляемой без благословения, без молитвы, и, следовательно, употреблять ее нельзя. Под влиянием Барышниковых в отдельных обществах, в частности на хуторе Петропавловском Оренбургского уезда, возникли разделения между сторонниками «торжища» и его противниками, перешедшими на покупку «чистых» продуктов только у своих одноверцев: мед приобретался у сестер Ануфриевых в Оренбурге, а масло у местного хозяина маслобойни – Панкратова⁶⁶. Сложившуюся ситуацию можно рассматривать как пример попытки представителей торгового сословия сохранить в старообрядческих обществах рынок сбыта для своей продукции путем апелляции к религиозно-нравственным нормам.

⁶⁴ Имя Канбулина в этом источнике упоминается только один раз и, возможно, неточно, поскольку известен Иван Иванович Канбулин – автор «Цветника», в котором излагается теория духовного Антихриста. И. И. Канбулин, скорее всего, также жил в Оренбурге. См.: *Покровский Н. Н.* «Цветник» И. И. Канбулина – апология «духовномудрствующих» сторонников «бессвященнической поповщины» // *Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д.* Староверы-часовенные востока России... С. 205–225.

⁶⁵ См.: *Самохин П.* Из дебрей раскола в лоно Св. Церкви (воспоминания о жизни в расколе) // ОЕВ. Неофиц. отд. 1901. № 15. С. 550; № 16. С. 569–572.

⁶⁶ См.: *Самохин П.* Из дебрей раскола в лоно Св. Церкви... // ОЕВ. Неофиц. отд. 1901. № 16. С. 572.

Поморцы⁶⁷. Поморское согласие было широко распространено в уральском регионе. По данным переписи 1897 г., оно преобладало по численности над «австрийцами», но уступало часовенным (табл. 6).

Таблица 6

Численность поморцев и их соотношение с общим количеством старообрядцев на Урале в 1897 и 1912 гг.

Согласие		Губерния			
		Оренбургская	Уфимская	Пермская	Тобольская
1897 г.	Поморцы, чел.	7255	3650	42810	14946
	Федосеевцы, чел.	3027	1186	3225	4357
	Филипповцы, чел.	913	322	2658	—
	Всего, чел.	11195	5158	48693	19303
	Доля поморцев от общего числа старообрядцев губернии, %	22,4	15	22,7	26,7
1912 г.	Поморцы	18806	6263	30296	15875
	Федосеевцы	51	170	241	5177
	Филипповцы	42	—	—	—
	Всего	18899	6433	30537	21052
	Доля поморцев от общего числа старообрядцев губернии, %	36	16,2	14,1	26,5

Источники: Распределение старообрядцев по толкам и сектам. Разработано Центральным статистическим комитетом Министерства внутренних дел. СПб., 1901. С. 4; Статистические сведения о старообрядцах (к 1 янв. 1912 г.). Издание департамента духовных дел МВД. М., 1912. С. 14–15.

Обследование 1912 г. фиксирует сохранение общего соотношения между согласиями во всех губерниях за исключением Уфим-

⁶⁷ Поморцы – беспоповское согласие, ведущее свое начало от Выговской пустыни в Поморье. В основе поморского учения лежит тезис об уже свершившемся пришествии Антихриста в мир: при патриархе Никоне он воцарился духовно, истребив истинное священство и таинства. Исходя из этого, поморцы отказались молиться за царя (как принявшего духовную власть Антихриста) и ввели крещение всех приходящих к ним (прежнее крещение, как принятое в «испоганенной» Церкви, они считали не совершенным). Обряды, которые могли совершаться не священниками, у поморцев исполнялись мирянами, от прочих таинств они отказались первоначально. Однако в ходе полемики кон. XVIII – нач. XIX в. вокруг возможности заключения «бесвященнословных» браков часть поморцев («брачники») склонилась к их принятию, а также возобновила моление за царя (хотя, наименование «император» они по-прежнему не признавали); другая часть, так называемые «безбрачники» («старопоморцы», в том числе федосеевцы и филипповцы) осталась на прежних позициях.

ской. Наибольший процент (почти 36%) поморцев приходился на Оренбургскую губернию, где представители этого направления проживали в основном на востоке Челябинского уезда. Их доля несколько уменьшается и к юго-востоку, где в Курганском, Ялуторовском, Ишимском уездах Тобольской губернии они составляли 20,7% староверов, и к западу – 15,8% – в Златоустовском и Уфимском уездах Уфимской губернии.

Несмотря на то, что в Пермской губернии поморцев было больше чем на прилегающих территориях, их удельный вес среди старообрядческого населения был самым низким – 14,1% (пока не вполне понятно что стало в данном случае причиной уменьшения показателей по сравнению с 1897 г.). Большая часть пермских старопоморцев традиционно обитала в западной части губернии – в верховьях р. Камы, в Оханском и Осинском уездах, в Пермской епархии на начало 1880-х гг. насчитывалось 8 319 поморцев-безбрачников⁶⁸. Отдельные известия о существовании в Пермской губернии немногочисленных последователей федосеевского толка касаются самой Перми, д. Новой Пермского уезда, Соликамского уезда и г. Красноуфимска⁶⁹. В горнозаводском районе этой губернии немногочисленные приверженцы этого согласия проживали в с. Краснополье Верхотурского уезда, которое являлось «своего рода поморским островом в океане часовой беспоповщины», на нескольких заводах и в соседствующих с ними деревнях, а также в старинном поморском селении Таватуй, жителям которого удавалось легко избегать воздействия со стороны епархиальных властей. Екатеринбургский

⁶⁸ См.: Учение поморцев // ПЕВ. 1884. Неофиц. отд. № 19. С. 249. О раннем периоде истории уральских поморцев см.: *Поздеева И. В.* Верещагинское территориальное книжное собрание и проблемы истории духовной культуры русского населения верховьев Камы // Русские письменные и устные традиции и духовная культура (по материалам археографических экспедиций МГУ 1966–1980 гг.). М., 1982. С. 40–71; *Рукописи Верхокамья XV–XX вв.*: Каталог / Е. А. Агеева, Н. А. Кобяк, Т. А. Круглова, Е. Б. Смилянская. Из собраний научной библиотеки Московского университета им. М. В. Ломоносова. М., 1994; *Мангилев П. И.* К истории поморского согласия на Урале... С. 4–14; *Его же.* Из истории складывания обряда бессвященнословных браков у старообрядцев Урала // История церкви: изучение и преподавание: материалы науч. конф., посвящ. 2000-летию христианства, Екатеринбург, 22–25 ноября 1999 г. Екатеринбург, 1999. С. 198–204.

⁶⁹ См.: Открытие миссионерских собеседований в здании Пермской духовной семинарии // ПЕВ. 1893. Неофиц. ч. № 6. С. 125–130; Присоединение к православной церкви старообрядца федосеевского согласия // ПЕВ. 1894. Неофиц. ч. № 4. С. 66–70; *Ляпустин А.* Заметка о состоянии раскола в уездах Осинском и Соликамском и миссионерской деятельности против него в 1900 году // ПЕВ. 1901. Неофиц. ч. № 6. С. 193; *Морозов В.* Состояние раскола и деятельность миссии за 1902 год в пределах Пермского уезда // ПЕВ. 1903. Неофиц. ч. № 5. С. 61.

миссионер возмущенно рассказывал о своих попытках донести истину до заблудших христианах этой местности, закончившихся безрезультатно, поскольку таватуйцы «все по целым дням занимаются рыбной ловлей, так что миссионерские посещения не имеют <...> существенного значения»⁷⁰. Кроме того, поморцами была часть старообрядцев в Каслинском заводе (в конце XIX в. их наставником был Тимофей Степанович Шляпников) и в расположенной неподалеку д. Курманке (наставник – Нестор Антонович Бутаков)⁷¹. В Верхне-Уфалейском, Нижне-Уфалейском заводах и в с. Кузнецком были замечены «поморцы по липовому кресту» под руководством крестьянской девки Марфы Степановой Гусевой. Принимаемых в свое общество они перекрещивали, браки «разрушали»⁷². Подобная же «секта липаков, не чтущих икон», поклоняющихся липовому кресту без изображения Христа и принимающих к себе через перекрещивание в проточной воде, «заразила» самые лучшие и богатые семейства в Шемахинском заводе Красноуфимского уезда⁷³.

На востоке Пермской губернии – в Камышловском и Шадринском уездах в начале XX в. насчитывалось 819 поморцев. В 1912 г. там же их было около 2,5 тыс.⁷⁴ Самые значительные общины Камышловского уезда находились в приходе церкви с. Горбуновского – д. Сугат, Медведевой и с. Куяровском. В Шадринском уезде поморский «раскол беспоповщины» процветал в с. Сугоякском, Бродокалмацком, Верхтеченском, Галкинском и Лобановском⁷⁵. Большая часть этих обществ следовала принципу безбрачия и тяготела к тюменскому центру, который имел большое влияние и авторитет среди поморцев Урала⁷⁶. Кроме того, в числе известных обществ поморцев-безбрачников следует отметить общину в с. Гагарье Челябинского уезда Оренбургской губернии, которой в это время руководил Михаил Филиппов Тельминов⁷⁷.

⁷⁰ См.: Мангилев П. И. К истории поморского согласия на Урале... С. 6; ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 20, 48–49.

⁷¹ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 51.

⁷² Там же. Л. 20; Д. 107. Л. 26.

⁷³ См.: Паньков А. Шемахинский завод Красноуфимского уезда // ПЕВ. 1908. Неофиц. отд. № 9. С. 166–167.

⁷⁴ См.: Белобородов С. А., Гончаров Ю. А. Старообрядческая иконописная традиция и меднолитейный промысел в Зауралье в XVII – начале XX в. // Сибирская икона. Омск, 1999. С. 210.

⁷⁵ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 20.

⁷⁶ Там же. Л. 7, 20, Д. 172. Л. 6 об.

⁷⁷ См.: Мангилев П. И. К истории поморского согласия на Урале... С. 22.

Немалая доля пермских поморцев признавала допустимым совершение сводных браков⁷⁸. Однако наибольшее распространение толк поморцев-даниловцев (новопоморцев), приемлющих браки, получил на Южном Урале и в Южном Зауралье (по преимуществу в Златоустовском уезде Уфимской губернии, Челябинском уезде Оренбургской губернии и в Курганском уезде Тобольской губернии). По текстам соборных постановлений поморские общества этого направления, поддерживающие между собой связь в конце XIX – начале XX в., достаточно хорошо локализируются. Так, в материалах Златоустовского собора в 1899 г. упоминаются представители сообществ поморцев-брачников из 30 населенных пунктов во всех четырех уральских губерниях⁷⁹. Эти общества и представляли собой основную массу уральских поморцев-брачников, они придерживались умеренных взглядов, принимая в молитвенное общение бракоборов через покаяние. Кроме того, исключительно лишь в Южном Зауралье во второй половине XIX в., после Озерского собора 1875 г.⁸⁰, появилась категория брачников, практикующая прием безбрачников через перекрещивание⁸¹.

Традиционные для поморцев споры о крещении и браках часто приводили к разделению уже известных толков на более мелкие. В результате часто даже в пределах одного селения могли одновременно существовать (и активно полемизировать между собой) несколько общин как старопоморского, так и новопоморского направления. Показательным примером разнообразия беспоповских «сект», в числе которых были и несколько поморских, может служить д. Кокушки Ялуторовского уезда Тобольской губернии⁸². Деревня эта, весьма обширная и многолюдная, во второй половине XIX в. была «сплошь почти заселенная раскольниками»⁸³.

⁷⁸ В Пермской епархии таких поморцев в начале 1880-х гг. насчитывалось более 25 тыс. человек (Учение поморцев // ПЕВ. 1884. Неофиц. отд. № 19. С. 249).

⁷⁹ См.: Древлехранилище ЛАИ УрГУ. II (Горнозаводское) собр. 39р/1686. Л. 189–195. Среди подписавших соборное постановление, упомянутых в этом постановлении либо изложивших свое мнение в послании к собору, числятся настоятели и уполномоченные от Уфимской губернии – из г. Уфы, заводов Златоустовского и Юрюзанского, с. Сатки, Тастубы и Сикияз Златоустовского уезда, д. Муратовки Уфимского уезда; от Пермской – из Артинского и Нязепетровского заводов Красноуфимского уезда, Верхнетуринского завода Верхотурского уезда; от Тобольской губернии – из Кургана, д. Галишевой, Сосновки, Камаган, Межборки и др. Курганского уезда; от Оренбургской губернии – из с. Гагарь, Боголюбского и др. Челябинского уезда, починка Покровского Орского уезда.

⁸⁰ См.: Древлехранилище ЛАИ УрГУ. V (Курганское) собр. 22р/641. Л. 90–91 об.

⁸¹ Подробнее об этом см.: Мангилев П. И. К истории поморского согласия на Урале... С. 22–24.

⁸² См.: Белобородов С. А., Гончаров Ю. А. Старообрядческая иконописная традиция и меднолитейный промысел... С. 210.

⁸³ Беллюсов К. Раскол в расколе // ТЕВ. Неофиц. отд. 1890. № 23–24. С. 519.

В начале 1890-х гг. местные знатоки «раскола» насчитывали в Кокушках 5 старообрядческих обществ, руководитель каждого из которых признавал истинными христианами только собственных последователей и отрицал учение всех остальных. Одним из самых многочисленных был круг сторонников у наставника Леонтия Семенова Нохрина, «просто безпоповца», признающего законность сводных браков и оставлявшего приходящих к нему из других «вер» без перекрещивания (судя по данному описанию, эти старообрядцы вполне могли принадлежать к часовенному согласию). Второе общество, возглавляемое Иоанном Иоанновым Костоламовым, от совершения браков также не отказывалось, но в отличие от Нохрина полагало неприемлемой на свадьбе такую «роскошь», как катание по улицам с бубенцами, а главное – перекрещивало «приходящих от церкви», не распространяя это правило на «простых безпоповцев»⁸⁴.

Защитник третьей «секты» Авксентий Иродионов Нохрин⁸⁵ учил, что наставнику сначала следует самого себя окрестить в реке, а потом крестить всех остальных, без всякого исключения. При совершении службы он полностью исключил употребление свечей и ладана, к изготовлению которых считал всенепременно причастными «никониан-табашников». Таким же правилам следовали сторонники еще одного наставника, Андрея Афанасьевича Нохрина, но он строже Авксентия подходил к приему приходящих в его общество: на всех готовящихся к перекрещиванию им налагалась епитимья и крещение происходило только после отбытия оной⁸⁶. Кроме того, оба этих наставника, очевидно, являлись сторонниками федосеевского тезиса о написании на кресте титлы Пилатовой – «I.N.C.I.», поскольку один из старообрядческих сборников содержит полемическое послание на эту тему к сторонникам титлы – «любезной братии» д. Кокушки, адресованное в том числе Андрею Афанасьевичу Нохрину и Авксентию Родионовичу

⁸⁴ См.: Беллюсов К. Раскол в расколе // ТЕВ. Неофици. отд. 1890. № 23–24. С. 519.

⁸⁵ Возможно, это сын Родиона Нохрина, в 1840-х гг. положившего начало выделению из среды часовенных так называемого «родионовского толка» (допускали браки, в том числе и совершенные в РПЦ, таинства покаяния не признавали, заменив его крещением перед смертью). См.: Сулова Л. Н. Старообрядчество и власть в Тобольской губернии в конце XVIII – начале XX в. С. 66; В Родословии часовенных о. Валентина также есть пассаж об этом деятеле: «В 7350 году явился раздорник и крамольник истинныя веры в Ялуторском уезде, в Кокушках, именем Родион. Выдумал крестить крещенных наподобие поморцев. От такового безчиния да избавит нас Господь Бог, дабы соблюсти нам истинную веру» (О. Валентин. Родословие часовенных Зауралья // Духовная литература староверов востока России... С. 63).

⁸⁶ См.: Беллюсов К. Раскол в расколе // ТЕВ. Неофици. отд. 1890. № 23–24. С. 519–520.

Нохрину⁸⁷. Следовательно если допустить, что, наряду с постулатом о проведении наставником обряда самокрещения и принятии всех приходящих в их общества через перекрещивание, они признавали еще и тезис о титле, то проповедуемые ими взгляды предстают переплетением отдельных элементов вероучений нескольких толков: часовенного, поморского и самокрещенского (о последнем подробнее см. ниже).

Пятым обществом, названным миссионером без всяких объяснений «поморцы-федосеевцы» (видимо, представить более подробную характеристику их учения для сторонних наблюдателей было весьма затруднительно), руководил тюменский мещанин Варсонофий Иванов Макаров⁸⁸. Сложности с определением согласия, к которому принадлежал В. И. Макаров, возникают и в настоящее время из-за наличия в источниках разных вариантов определений его взглядов. Причем эти различия не вполне объясняются возможным процессом эволюции воззрений данного деятеля. В одной из рукописей, вышедшей из-под пера сибирского поморца И. И. Нефедова, он назван сначала даниловцем, а затем «отцом духовным филипповского и федосеевского согласия»⁸⁹. Некие его оппоненты из числа «поборников православия и держателей старопоморских преданий и прежних здешних обычаев» адресовали свои вопросы В. Макарову как «противомудрствующему и хвляющему феодосианския [обычаи]»⁹⁰. В одном из своих посланий 1883 г. В. И. Макаров, критикуя перекрещенцев, допускает относительно них такой пассаж: «...переходили и крестили един в другом согласии – федосеевы и филипповы, – но даже и от брачников к нашим, а от наших к брачникам», из чего

⁸⁷ См.: ИИ СО РАН. № 13/74. Л. 772 об. – 784 (описание см.: *Беляева О.К., Панич Т. В., Титова Л. В.* Описание тюменских старообрядческих сборников из рукописных собраний ИИФФ СО АН СССР и УрГУ // Источники по истории общественной мысли и культуры эпохи позднего феодализма. Новосибирск, 1988. С. 229). Авторы описания относят адресатов послания к федосеевскому согласию.

⁸⁸ См.: *Беллюсов К.* Раскол в расколе // ТЕВ. Неофиц. отд. 1890. № 23–24. С. 519–520. О В. И. Макарове как создателе «своеобразной антологии крестьянской старообрядческой литературы» см.: *Белобородов С. А.* Материалы для реконструкции библиотеки старообрядческого книжника конца XIX – начала XX в. В. И. Макарова // Археография и источниковедение истории России периода феодализма : тезисы докл. науч. конф. студентов и молодых ученых, Свердловск, 22–24 мая 1991 г. Свердловск, 1991. С. 17–20 ; *Темплинг В. Я.* О четвертом томе из рукописного комплекса старообрядческого книжника В. И. Макарова // История церкви: изучение и преподавание : материалы науч. конф., посвящ. 2000-летию христианства, Екатеринбург, 22–25 ноября 1999 г. Екатеринбург, 1999. С. 220–223.

⁸⁹ ИИ СО РАН № 8/70 Л. 8 об.-9.

⁹⁰ См.: *Беляева О. К., Панич Т. В., Титова Л. В.* Описание тюменских старообрядческих сборников... С. 156–232.

следует, что под «нашими» он мог подразумевать поморцев-безбрачников, не требующих перекрещивания⁹¹. Наряду с этим есть немало указаний на его принадлежность к филипповскому толку. В 1877 г. его имя стоит первым среди подписей под «Статьями пашенскими»⁹² – постановлением старообрядческого собора в знаменитой своими филипповскими кельями д. Пашенке Тюменского уезда Тобольской губернии⁹³. В начале 1880-х гг. в одном из писем М. И. Архипову В. И. Макаров корит своего московского адресата за раздел «со своими ближними обывателями» Беляковыми (Беликовыми), один из представителей которых, К. И. Беликов, числился в то время владельцем Братского двора, являющегося центром филипповского согласия в Москве⁹⁴. В другом послании, к известному деятелю страннического согласия Никите Семенову, Варсонофий Иванович цитирует письмо последнего в свой адрес: «Старец Евфимий признал вас за врагов истине. А именно за сие, что вы взяли на себе имя раскольническое, второе – поморскую секту, а третье – в человеческое именуется филипповы»; в ответ на это обвинение Макаров приводит доказательства правомочности и традиционности названия веры «по местам и по учителям», не отрицая определения своего согласия как филипповское⁹⁵. Впрочем, соотнесение В. И. Макарова с филипповским толком при дальнейших исследованиях может быть еще более уточнено и детализировано.

Известно, что в начале 1880-х гг. Макаров проживал в Тюмени⁹⁶, в 1890 г. его называют в числе наставников в д. Кокушки⁹⁷, а в 1895 г. екатеринбургский миссионер отмечает, что в д. Тава-

⁹¹ См.: Первое послание Михаилу Ивановичу Архипову // Духовная литература староверов... С. 416.

⁹² См.: «Статьи пашенски» // Духовная литература староверов... С. 467–475.

⁹³ См.: Сулова Л. Н. Старообрядчество и власть в Тобольской губернии в конце XVIII – начале XX в. С. 66–67.

⁹⁴ См.: Духовная литература староверов... С. 411, 723–724; *Вургафт С. Г., Ушаков И. А.* Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы. С. 55–56.

⁹⁵ «И еще ты пишешь, Никита, сице: “В человеческое, – говоришь, – имя именуется филипповы”. И еще приводишь свидетельство <...>. Видишь ли, Никито, что приведенное тобою свидетельство от Святого Писания твоему понятию нисколь не помогает. Хотя и сказано так в Писании, что церковь соборная ни единого от человек нарицания себе не имать, токмо от самого Христа, ты и думал то, что-де видно только и названья церкви, что церковь Христова. А оно пишет еще и другие названья являет церкви, еже глаголет: “Церковь в начале иерусалимская”...» (Послание Никите Семеновичу Киселеву // Духовная литература староверов... С. 405–410).

⁹⁶ См.: Первое послание Михаилу Ивановичу Архипову // Духовная литература староверов... С. 411, 426–427.

⁹⁷ См.: *Беллюсов К.* Раскол в расколе // ТЕВ. Неофиц. отд. 1890. № 23–24. С. 519–520.

туй поселившийся среди филипповцев «тюменский мещанин В. И. Макаров перевел до 50 человек в федосеевский толк...»⁹⁸. В данном случае возможна ошибка миссионера, поскольку в своих письмах в Таватуй во второй половине 1880-х гг. Макаров, являющийся сторонником безбрачия, укоряет «единоревнительное общество» в уклонении «на совокупление нынешних времен супружеств»: «И таково горкое зрелище, что едва у вас во обитании жительство не вси поженились и едва не вси повышли в замуж! <...> что в вашей местности, ежели грамотнаго и не нарушившего отступничеством христианския веры из-за женитвы и не слышится у вас таковаго не единого старичка, который бы ученый и не бывшей во отступлении человек, который бы мог крестить людей и исповедывать»⁹⁹. Поэтому, перебравшись в Таватуй, В. И. Макаров не перевел его жителей в федосеевское согласие, а, скорее всего, лишь восстановил принцип безбрачия, практикуемый местными староверами прежде. Однако, видимо, не все таватуйцы согласились с его точкой зрения, поскольку в конце XIX – начале XX в. в Таватуе упоминается две молельни: первая находилась в усадьбе старшины Клюкина, там собирались поморцы-брачники, а вторая, безбрачная (как раз ее-то миссионеры и сочли федосеевской), в которой наставником был сам В. И. Макаров, – в доме местной крестьянки Агаповой¹⁰⁰.

Возвращаясь к ситуации в Кокушках, отметим, что чуть позднее, в 1900 г., по данным главы одного из тюменских благочинных округов, там насчитывалось уже 7 «вер»¹⁰¹. Первые три, те же самые, что и 10 лет назад, именуемые в отчете благочинного просто «раскольническими сектами» были самыми многочисленными. При молитвенном доме у 70-летнего наставника Л. Нохрина числилось 559 человек. Вторым вероучителем, И. Костоламов, к тому времени, видимо, уже умер, поскольку в молельне, которую теперь содержал его сын Тит, 43 лет, наставника не было, но общество продолжало существовать, в него входило 508 человек. Значительно меньше последователей (106 человек) было у А. Р. Нохрина, который, несмотря на 74 года, по-прежнему считался наставником¹⁰².

⁹⁸ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 20.

⁹⁹ Послание таватуйским единоревцам // Духовная литература староверов... С. 447.

¹⁰⁰ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 20, 48–49; Д. 107. С. 40–41.

¹⁰¹ ГАТО. Ф. И-114. Оп. 1. Д. 358. Л. 165–192 об.

¹⁰² Там же.

Помимо трех перечисленных, в Кокушках действовала оставленная благочинным без какого-либо определения община из 65 человек во главе с Зиновием Андреевым Швецовым. Они собирались на моление в доме крестьянской девицы Матрены Рikuновой¹⁰³. Судя по сохранившемуся письму З. А. Швецова, он склонялся к федосеевщине, так как признавал правомочность написания на кресте надписи «Г. Н. Ц. И.», так называемые «титлы Пилатовой»¹⁰⁴. Наряду с ним в деревне существовали еще два отдельных толка, благочинный называет их как «титловщина, приемлющая браки» (32 чел.) и «титловщина неприемлющая браки» (22 чел.)¹⁰⁵.

Последним обществом, дополнявшим и без того мозаичный портрет кокушкинского старообрядчества, было поименовано семейство «поморцев-бракоборов» Чагиных, 8 человек. Старшее поколение включало главу семьи Ивана Анисимова и его сестру Анну. Сын Ивана, Стафей, с женой Агафьей Андреевой, имели четверых детей: Фиогнея 26 лет, Матрену 25 лет, Александра 20 лет, Симона 15 лет¹⁰⁶. Самый старший из них к тому времени был уже женат. Дети у Фиогнея и его жены Анны Анкудиновой появились позднее. Примечательно, что как раз их дочь Евгения в 1970-х гг. передала археографам комплекс известных старообрядческих сборников Варсонофия Макарова, переписанных в Таватуге Василием Силиным якобы по заказу С. И. Чагина¹⁰⁷.

Согласие странников (бегунов) отличается разнообразием местных наименований его последователей. В Пермской губернии они были известны под названием «пустынники», «красноверы», «федоринцы», «ярославское согласие» и «голбешники», в Нижнем Тагиле, Невьянске, Висимо-Уткинске как «лучинковцы», на Салдинских заводах – «пахтеи», в Староуткинске – «воронова вера»¹⁰⁸.

¹⁰³ ГАТО. Ф. И-114. Оп. 1. Д. 358. Л. 165–192 об.

¹⁰⁴ Древлехранилище ЛАИ УрГУ. XII (Тюменское) собр. 244р/5390. Л. 1–1 об.

¹⁰⁵ ГАТО. Ф. И-114. Оп. 1. Д. 358. Л. 192–192 об.

¹⁰⁶ Там же. Л. 191–191 об.

¹⁰⁷ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 20, 48–49; Д. 107. С. 40–41; *Беляева О. К., Панич Т. В., Титова Л. В.* Описание тюменских старообрядческих сборников... С. 156.

¹⁰⁸ Зафиксированы современные варианты объяснений некоторых из этих названий. «Лучинковцы» – так как молились не при свечах, а при лучинах, «воронова вера» – жили по улице Вороновой в пос. Староуткинск (Архив ЛАИ УрГУ. Дневники. Д. 6. С. 26, 28).

Таблица 7

Численность странноприимцев согласия бегунов и их соотношение с общим количеством старообрядцев на Урале в 1897 и 1912 гг.

Губерния	1897 г.		1912 г.	
	Количество странноприимцев, чел.	Доля странноприимцев от общего числа старообрядцев, %	Количество странноприимцев, чел.	Доля странноприимцев от общего числа старообрядцев, %
Оренбургская	40	0,08	—	—
Уфимская	520	1,5	122	0,3
Пермская	3269	1,5	249	0,1
Тобольская	1867	2,6	—	—

Источники: Распределение старообрядцев по толкам и сектам. Разработано Центральным статистическим комитетом Министерства внутренних дел. СПб., 1901. С. 4; Статистические сведения о старообрядцах (к 1 янв. 1912 г.). Издание департамента духовных дел МВД. М., 1912. С. 22.

Основная масса уральских бегунов принадлежала к «статейникам»¹⁰⁹. На территории Урала у них располагалось несколько пределов, в состав которых входили общества в заводских поселках и селах, а также скитские общины. Связи поддерживались как с монастырем странников в г. Данилове Ярославской губернии, так и со скитами в Томской губернии. На томские скиты как на источник распространения странничества по Тобольской губернии указывали местные знатоки «раскола старообрядчества»¹¹⁰.

¹⁰⁹ В 1860 г. собор странников одобрил написанные одним из руководителей и идеологов согласия Никитой Семеновым (Киселевым) «Статьи» для управления братством. «Статьи» предназначались для регламентации внутренней жизни странников и обосновывали введение иерархии: по территориальному принципу и с учетом численности последователей были созданы «пределы», во главе каждого из них должен был стоять старший предела («в подобие епископа»). Два-три предела образовывали «страну» (митрополию), во главе которой (старшим страны) становился наиболее авторитетный из старших предела. Один из начальствующих над странами, превосходивший других «честью и властью», избирался главой страннического согласия – «преимуществим старшим». С 1860 г. эту должность занимал сам Никита Семенов вплоть до своей смерти в 1894 г. Несколько наставников не признали введение статей и выступили с критикой их автора. Это привело к расколу внутри бегунского согласия на статейников (иерархитов) и противостатейников. Главные центры последних располагались в основном в Поморье и Сибири (см.: Духовная литература староверов востока России... С. 532–575 с коммент. А. И. Мальцева, а также: Мальцев А. И. Статьи Никиты Семенова (1860 г.) и раскол страннического согласия // История церкви: изучение и преподавание: материалы науч. конф., посвящ. 2000-летию христианства, Екатеринбург, 22–25 ноября 1999 г. Екатеринбург, 1999. С. 222–227).

¹¹⁰ Соловьев Л. Сведения о состоянии раскола и сектантства в Тобольской епархии // ТБВ. 1909. № 17. С. 457.

В ходе обследования 1912 г. удалось учесть лишь самое минимальное число странноприимцев. Произошло это из-за скрытности сторонников данного согласия и плохой осведомленности местных властей о состоянии староверия на подведомственной территории. При более подробных изысканиях обычно выявлялось, что количество приверженцев сей «вредной секты» превосходит предполагаемые цифры. Так, например, только по деревням закамского района Пермского уезда, тяготеющим к с. Ильинскому, в 1914 г. обнаружилось 118 дворов странников с 10 молевыми домами¹¹¹ (в то время как по данным 1912 г. во всей Пермской губернии их указано всего 249 чел. (см. табл. 7)). Неудивительно, что о трудноуловимости странников слагались почти легенды: «поговаривают, что в Нейво-Рудянском заводе земская квартира помещается в доме пристанодержателя странников. В то время, когда господин становой пристав вверху (во 2-м этаже) занят служебными делами, а хозяин дома вертится тут же в передней, предупреждая желания начальника, в подземелье подполья происходит у странников заседание»¹¹².

В Екатеринбургской епархии центрами странничества в конце XIX – начале XX в. числились Невьянский, Верхнейвинский и Нейво-Рудянский (там проживал главный местный странноприимец – невянский крестьянин Павел Дормидонтов Кадцын) заводы, д. Федьковка и Обжорина Екатеринбургского уезда, а также Висимо-Уткинский, Верхне- и Нижнесалдинские заводы Верхотурского уезда¹¹³. В обоих уездах в 1903 г. миссионеры насчитывали 561 бегуна¹¹⁴. В 1901 г. священники из прихода Верхнесалдинской православной церкви (включал в себя завод и д. Северную) жаловались, что секта странников-«пахтеев», известная здесь еще с 1820-х гг., в последнее время сильно умножилась и насчитывает уже не 2–3 семьи, как раньше, а более трех десятков последователей¹¹⁵. В Верхней Салде они собирались на молеву у братьев Бабкиных, а в Северной – у крестьянина Вернигоры. Наставником был крестьянин Анисим Назаров Зуев¹¹⁶. Даже составив список наиболее активных «пахтеев», местные

¹¹¹ См.: Куляшов А. Миссионерский съезд в с. Ильинском // ПЕВ. Неофиц. отд. 1914. № 35. С. 730–732.

¹¹² ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 107. С. 31.

¹¹³ Там же. Д. 85. Л. 22–23.

¹¹⁴ Там же. Д. 172. Л. 12 об.

¹¹⁵ Там же. Д. 70. Л. 3–4, 53, 66 ; Белобородов С. А. «Беспоповщина есть здесь особенная...»: из истории старообрядчества Нижнесалдинского завода // Изв. Урал. федер. ун-та. Сер. 2 : Гуманитар. науки. 2020. Т. 22. № 1 (196). С. 112–126.

¹¹⁶ Там же. Л. 66; Д. 85. Л. 56.

церковные власти пребывали в растерянности и не были уверены в его полноте, поскольку «сектанты» уклонившимися от церкви открыто себя не признавали, крестились, венчались и причащались в местном православном храме, от принятия в дом священника с крестом не уклонялись, но из их семей регулярно исчезали люди¹¹⁷.

Во второй половине XIX в. более явной стала тенденция перехода к бегунам наиболее радикально настроенных представителей часовенного согласия. Самое примечательное присоединение к странническому согласию в Пермской губернии в начале XX в. было связано с именем крестьянина Богородской волости Пермского уезда, проживающего в с. Ильинском Василия Ивановича Рукавицына. Приблизительно в 1897–1898 гг. он, считавшийся начетчиком часовенных, любителем книжной мудрости и владельцем большой библиотеки, познакомился со странниками и в течение 3–4 лет размышлял над их учением¹¹⁸. Известно, что приблизительно в это же время или чуть раньше неким Рукавицыным начинают распространяться порицания веры, обрядов и жизни у часовенных. В ответ одним из авторитетных деятелей согласия, предположительно в тагильских скитах, пишется опровержение на подобные заблуждения¹¹⁹. Неизвестно, являлся ли объект разбирательства данного послания и В. И. Рукавицын одним и тем же лицом, но даже в случае их совпадения и при условии, что обличения скитского старца дошли не только до смущенных укорами часовенных, но до самого «лжеучителя», результат остался малоутешительным, поскольку на позиции обеих сторон послание, по всей видимости, повлияло довольно слабо. В июле 1901 г. В. И. Рукавицын объявил бывшим единоверцам о том, что «отказывается» от их общества, поскольку сомневается в том, что часовенные правильно совершают чиноприем приходящих от ересей, пишут на кресте «титлу пилатову», причащаются Святыми Дарами. Он потребовал ответов по этим вопросам, а также доказательств соответствия взглядов часовенных на церковную иерархию духу учения первых идеологов староверия¹²⁰. Демонстративно отделившись от часовенных, Рукавицын тем не менее заявил, что к странническому согласию он никогда не принадлежал и не принадлежит,

¹¹⁷ ГАСО. Ф. 6. Д. 70. Л. 3 об.–4.

¹¹⁸ Собеседование старообрядцев-беглопоповцев со старообрядцами-странниками-бегунами в селе Ильинском Пермского уезда // ПЕВ. Неофиц. отд. 1901. № 24. С. 640–644.

¹¹⁹ ОР БРАН. Собр. (43) Тагильского скита. № 28. 26 л.

¹²⁰ См.: Рукавицын В. И. Собеседование старообрядцев в с. Ильинском // ПЕВ. Неофиц. отд. 1902. № 5. С. 64.

а лишь ищет истину. Вместе со своим другом Григорием Демидовым Хомутовым он составил сборник цитат из разных книг, в том числе из академических изданий новых переводов творений отцов Церкви, а также из сочинений «языческих» писателей о неповиновении властям. Назвав свое творение весьма своеобразно – «Камень преткновения» и размножив на гектографе, они начали распространять его среди местных жителей. В результате такой бурной деятельности через 2–3 месяца в обществе часовенных появились «нестроения»: несколько семей стали уклоняться вслед за Рукавицыным. Оставшиеся забили тревогу и для прений с возмутителем спокойствия вызвали авторитетного начетчика А. А. Коновалова. В. И. Рукавицын, в свою очередь, призвал бегунских вероучителей. Совершенно «неожиданно» в его доме как раз накануне беседы остановились ехавшие к поморцам Ивановской волости Соликамского уезда «и далее на Юм» четыре старца, в числе которых, очевидно, также совсем случайно, оказался один из первых помощников главы страннической иерархии Александр Васильевич Рябинин. Стоит сказать несколько слов о нем. Этот весьма известный деятель являлся уроженцем Висимо-Уткинского завода Верхотурского уезда Пермской губернии и в 1882 г. чуть было не попал на каторгу из-за соучастия в убийстве жены хозяина лавки в Невьянском заводе, где он тогда служил приказчиком, однако, сумев бежать, он через несколько лет объявился в Ярославской губернии и вскоре вошел в число лиц, близко окружавших главу странников Никиту Семенова, а после смерти последнего переехал в Пермь, где исполнял в течение пяти лет должность помощника «старшего» Казанского предела. Пока можно лишь предполагать, что именно в этот «пермский» период у А. В. Рябинина и произошло знакомство с начетчиком часовенных из Ильинского, вероятно, ставшее поворотным в судьбе В. И. Рукавицына. В 1900 г. в страннической иерархии произошла смена руководства и А. В. Рябинин «пошел на повышение» – он занял при «преимуществе старшем» должность помощника, ответственного за проповедническую работу. Известно, что на этом поприще он весьма активно проявил себя: в г. Данилове Ярославской губернии им было создано духовное училище странников, при котором собрана большая библиотека¹²¹, но

¹²¹ С 1910 по 1914 г. А. В. Рябинин возглавлял иерархию странников. Подробнее о нем см.: *Мальцев А. И.* Старообрядческий наставник XX в. инок Арсений (А. В. Рябинин). Материалы к биографии. URL: <http://philosophy.nsc.ru> ; *Его же.* Старообрядческая повесть XX в. «Последние дни и кончина отца Арсения» // Традиция и литературный процесс. Новосибирск, 1999. С. 433–440.

и полемическая деятельность на второй план не отходила, по крайней мере в первые годы XX в., чему свидетельством его появление у Рукавицына в Ильинском в 1901 г.

«Битва титанов» с его участием состоялась 1 ноября 1901 г. в одном из частных домов в д. Масляны Пермского уезда, длилась с 8 утра до 10 часов вечера и касалась в первую очередь вопроса, каким образом следует принимать еретиков; странники, естественно, настаивали на крещении всех приходящих¹²². Как обычно, расставшись после многочасовой дискуссии, каждая из сторон считала себя победительницей, что местным часовенным, впрочем, принесло определенные плоды – смятение в их рядах удалось остановить, однако вернуть Рукавицына и его сторонников они все же не смогли¹²³. Этот бывший «столп, украшение часовенного согласия» возглавил небольшое общество последователей, которое первоначально наблюдатели из епархии определяли следующим образом: «в среде часовенных появилось учение о необходимости перекрещивания, но последователи этого учения к поморцам не пристали, а образуют нечто близкое к странникам...»¹²⁴. Когда же открылось, что в семьях новоявленной «секты» стали пропадать дети, а их родители отказывались от каких-либо объяснений, не осталось сомнений в том, что Рукавицын со товарищи примкнули к странническому согласию¹²⁵. Теперь наступило время встревожиться епархиальным миссионерам, прежде предоставлявшим Рукавицыну место для высказывания своих взглядов на страницах «Пермских епархиальных ведомостей».

Благодаря радушию новоявленного странноприимца в пермские пределы стали часто наведываться, кроме уже упомянутого А. В. Рябина, «старец» Спиридон Кузмин, некие Фома и Христофор Васильевы¹²⁶. С их одобрения и помощью Рукавицын,

¹²² См.: Собеседование старообрядцев-беглопоповцев со старообрядцами-странниками-бегунами в селе Ильинском Пермского уезда // ПЕВ. Неофиц. отд. 1901. № 24. С. 640–644; Рукавицын В. И. Собеседование старообрядцев в с. Ильинском // ПЕВ. Неофиц. отд. 1902. № 5. С. 64–69; № 6. С. 89–97.

¹²³ См.: Ашихмин А. Несколько слов по поводу миссионерских бесед в селе Ильинском // ПЕВ. Неофиц. отд. 1903. № 17. С. 152.

¹²⁴ Морозов В. Состояние раскола и деятельность миссии за 1902 год в пределах Пермского уезда // ПЕВ. Неофиц. отд. 1903. № 5. С. 63.

¹²⁵ См.: Ашихмин А. Несколько слов по поводу миссионерских бесед... С. 152.

¹²⁶ См.: Пермское епархиальное братство во имя св. Стефана Пермского и его приемников Герасима, Питирима и Ионы в 1907 году. Отчет о деятельности за 25 лет существования Братства // Приложение к ПЕВ [за 1908 год]. С. 21.

считающийся теперь главным начетчиком пермских странников, развернул деятельность по созданию и распространению гектографов и рукописей¹²⁷. Более того, после провозглашения веротерпимости он исходатайствовал у губернатора разрешения провести в августе 1906 г. в здании Ильинского волостного правления четырехдневный «разбор» учений разных старообрядческих согласий, причем роль главного «разборщика» он скромно отводил себе¹²⁸. Представителей господствующей церкви на беседы не приглашали, но поскольку присутствовать на них никому не возбранялось, в Ильинское приехали миссионеры Л. Ершов и В. Морозов. Уже в первый день, 27 августа, длинная речь В. И. Рукавицына, изобилующая порицаниями официального православия, возмутила их до такой степени, что они пожелали сразу же изложить свои возражения, однако получили очень дерзкий ответ: «Более двухсот лет старообрядчество было в гонении. Каких только бед и мучений не претерпело оно! Старообрядцев ссылали, колесовали, им резали языки. И только теперь они получили свободу. А миссионеры хотят отнять ее. Нет, пусть слушают, кто они и какова их церковь. Теперь мы не дадим себя в обиду. Если миссионеры приехали, то пусть поучаются, если же будут волновать народ, то мы попросим их удалиться, даже можем вывести их из нашего собрания. *Губернатор только нам одним разрешил беседы* (курсив источника. – Ю. Б.)»¹²⁹. Таким образом, оба представителя епархии были вынуждены в течение четырех дней слушать хвалебные слова странническому учению и осуждение часовенных, беглопоповцев, поморцев и вкупе с ними «никонианцев», щедро льющиеся из уст организатора собраний. Лишь после завершения намеченной Рукавицыным программы миссионеры смогли провести беседу от своего имени, пригласив на нее и начетчика странников. Тем не менее у них осталась «тяжелая и глубокая скорбь на сердце»¹³⁰. Выводы были сделаны сразу же. При устройстве следующих старообрядческих прений в июне 1907 г. там же, в Ильинском, миссия потребовала пригласить ее

¹²⁷ См.: Отчет о деятельности Пермского епархиального братства во имя св. Стефана Пермского // Приложение к ПЕВ за 1904 год. С. 4.

¹²⁸ См.: *Логиновских Г.* Собрание старообрядцев и миссионерские беседы в с. Ильинском Пермского уезда // ПЕВ. Неофиц. отд. 1906. № 27. С. 558–561.

¹²⁹ *Морозов В.* Краткий очерк состояния раскола старообрядчества и деятельности миссии в пределах Пермского уезда за 1906 г. // ПЕВ. Неофиц. отд. 1907. № 6. С. 91–92.

¹³⁰ Там же. С. 91.

представителя в качестве одной из ответствующих сторон. В результате были устроены беседы между защитником часовенных А. А. Коноваловым, синодальным миссионером Ксенофонтом Крючковым и главой местных странников В. И. Рукавицыным, снискавшем к тому времени широкую известность¹³¹. Совершенно радикальные взгляды отстаивались им и на этот раз: поскольку в мире иссякло истинное священство, то все браки, совершаемые без священнословных молитв, незаконны, всех от ереси приходящих, даже крещенных в три погружения нужно перекрещивать. Наиболее лояльным, по вполне понятным причинам был ответ начетчика-странноприимца на вопрос «следует ли повиноваться властям?»; он объяснил, что «у нас учения, чтоб не давать царям дани, нет <...> мы не покоряемся власти <...>, чтоб соблюсти свою веру»¹³², выказав тем самым хорошее усвоение идей страннического согласия. Уже после 1906 г. при участии В. И. Рукавицына был отпечатан на машинке и размножен на стеклографе сборник, явно предназначавшийся для полемики с часовенными – 300-страничное «Собрание Писания и снимков с крестов древняго изображения, для доказательства о том что, титулу пилатову I. Н. Ц. I. на крестах не следует писать, но писать на крестах “Исус Христос” или “Царь Славы, Исус Христос”» для наглядности проиллюстрированный несколькими десятками фоторепродукций и для пушей убедительности снабженной примечанием: «означенные в настоящем собрании книги имеются все налицо в библиотеке Василья Иван. Рукавицына в с. Ильинске Пермской губ. и уезда»¹³³. «Означенных» источников ссылок, цитат и рисунков в ней насчитывалось более 50, в числе которых старопечатные книги (Толковое Евангелие, псалтыри, потребники, четьи-минеи, Соборник и др.), рукописи типа «Хронограф древлеписьменный», а также ставшие в то время традиционными в старообрядческих книжных собраниях труды «расколоведов» митрополита Макария, П. С. Смирнова, Н. Ивановского, К. Плотникова и др.¹³⁴ составляли лишь малую часть. Значительно чаще В. И. Рукавицын

¹³¹ См.: Морозов В. Беседы в с. Ильинском Пермского уезда // ПЕВ. Неофиц. отд. 1907. № 19. С. 352–363; № 21. С. 392–403; № 27. С. 521–527; № 29. С. 575–583; № 30. С. 598–607.

¹³² Там же. С. 352.

¹³³ Древлехранилище ЛАИ УрГУ. VII (Нижнетагильское) собр. 28р/179. Л. 3 нн. об.

¹³⁴ Имеются в виду: Макарий митр. Московский. История русского раскола. СПб., 1889; Смирнов П. С. Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. СПб., 1898; Ивановский И. Руководство по истории и обличению раскола. Ч. 1. Казань, 1886; Плотников К. История русского раскола, известного под именем старообрядчества. СПб., 1894.

обращается к новым переводам творений авторитетных деятелей церкви, изданиям российских исторических обществ, исследованиям по русской старине. В его библиотеке хранились «Труды VIII археологического съезда в Москве в 1890 г.», «Памятники московской древности с присовокуплением очерка монументальной истории Москвы» И. Снигирева, «Русские древности в памятниках искусства» И. Толстого и Н. Кондакова, «Заметки о древнерусском иконописании» В. И. Успенского, «Памятники русской старины в западных губерниях» П. Н. Батюшкова, отдельные выпуски «Трудов Киевской духовной академии»¹³⁵ и многое другое.

Преуспевал он и на торгово-промышленном поприще. Так, например, в Ильинском Рукавицын имел маслобойный паровой завод, на котором работали живущие у него на содержании бегуны¹³⁶. В 1909 г. Пермский губернатор сообщал в Департамент духовных дел МВД о нем как о главном странноприимце Пермской губернии, в усадьбе которого в с. Ильинском «все “красноверы” и живут»¹³⁷. Однако никаких действенных мер против Рукавицына власти применить не сумели, очевидно, ему играло на руку преобладание старообрядцев среди должностных лиц в местном волостном правлении, а также всегда имеющийся в его распоряжении шанс уладить дело путем своевременных «подношений».

Покровительство странникам в Пермском уезде одним с. Ильинским не ограничилось; около 1909 г. оказалось, что они довольно прочно закрепились в Курашимском заводе, где раньше числились только часовенные и поморцы. В завод наезжали начетки бегунов Фома Васильев и Христофор Васильев, «очень боевые», устраивающие религиозные споры «на каждом шагу», что вызывало сильное недовольство других беспоповских наставников¹³⁸. Ситуация складывалась иногда весьма парадоксально: миссионер В. Морозов, прибывший беседовать со странниками, удо-

¹³⁵ Имеются в виду: Труды VIII археологического съезда в Москве в 1890 г. Т. 1. СПб., 1892; Снигирев И. Памятники московской древности с присовокуплением очерка монументальной истории Москвы. М., 1842–1845; Кондаков Н., Толстой И. Русские древности в памятниках искусства. Вып. 4. Христианские древности Крыма, Кавказа и Киева. СПб., 1891; Успенский В. И. Заметки о древнерусском иконописании. Известные иконописцы и их произведения: св. Алимпий и Андрей Рублев. СПб., 1901; Батюшков П. Н. Памятники русской старины в западных губерниях. Вып. 7. Холмская Русь. СПб., 1885; Труды Киевской духовной академии. 1865. Сентябрь. Киев, 1865.

¹³⁶ См.: Логиновских Г. Картинка из жизни закамских странников // ПЕВ. Неофициц, отд. 1906. № 36. С. 786–790.

¹³⁷ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 585. Л. 57–58 об.

¹³⁸ См.: Курашимский завод Пермского уезда // ПЕВ. Неофициц, отд. 1909. № 8. С. 151–153.

стоился за это благодарности от поморцев и часовенных, особенно после того как стало известно, что оба пропагандиста-бегуна, не дождавшись дебатов, скрылись¹³⁹. Однако исчезнув в одном месте, они неизменно появлялись в другом, ловко уклоняясь от встреч с представителями властей и устраивая новые беседы с крестьянами с целью убедить их присоединиться к «истинно православным христианам». Неудивительно, что столь активная пропаганда бегунов, обращенная, в первую очередь к староверам других согласий, начала приносить плоды и известия о присоединении к странникам перестали быть редким явлением.

В д. Кленовой Пермского уезда все часовенные перешли к «голбешникам»¹⁴⁰. В с. Губернском Екатеринбургского уезда в 1905–1909 гг. были замечены активные проповеди страннических деятелей в среде часовенных и единоверцев. В результате число последователей «истинной православной веры» за указанные четыре года в этом селе увеличилось с 2–3 до 15–20 семей¹⁴¹. Странноприимец, проживающий в Губернском, бывший часовенный Андрей Полиектович Димитрин, пересказывая полицейским чинам (проводившим в 1909 г. предварительное следствие о «вредных» беседах пяти неизвестных бегунских проповедников) свою интерпретацию учения страннического согласия, отметил следующие аспекты:

— церковь не признаем, так как священство утратило свою силу («священник должен быть небесный человек и земной ангел. Между тем ваши священники пьют водку, курят табак, играют в карты и танцуют»);

— признаем только трехпогружательное крещение, совершается оно в случае ухода человека из мира, а когда рождается младенец, делают только оглашение;

— таинство брака совершать не обязательно («хотя браки и существуют между нами, но это простое сожительство, которое мы считаем за грех и терпим только ради немощи нашей плоти»);

— причащения у нас нет из-за отсутствия священства;

— покаяние должно принимать только при смерти;

— гражданская власть отделена от нас верою, но если она «не идет против веры», то ей должно повиноваться.

¹³⁹ Там же.

¹⁴⁰ См.: Морозов В. Краткий очерк состояния раскола старообрядчества и деятельности миссии в пределах Пермского уезда за 1906 г. // ПЕВ. Неофиц. отд. 1907. № 6. С. 88–98.

¹⁴¹ См.: ГАСО. Ф. 11. Оп. 5. Д. 2595. Л. 10 об.

Обращает на себя внимание, что исполнение всех таинств было сведено к минимуму. Это могло быть одним из крайних вариантов развития тезиса об отсутствии истинного священства, который активно рассматривался часовенными в 1880-е гг. В данной версии, видимо, могла быть принята формула «нет священников, следовательно, нужно полностью отказаться от тех обрядов, которые доверены духовным лицам». Допускаемое у бегунов участие мирян в совершении таинств действительно имело место только в двух самых крайних случаях: при уходе человека из мира (в странствие) его крестили, при смерти принимали покаяние. Именно это, очевидно, и стало основанием для сближения часовенных с бегунским согласием. Примечательно обстоятельство, что один из базовых постулатов учения странников об отношении к «антихристовым» властям вновь примкнувший воспринял с меньшим пониманием. Его слова подтвердили еще двое местных «истинно православных» – Игнатий Григориевич Архипов и Трефилий Никитьевич Маркин. Хотя, возможно, на показания бегунов (все допрошенные следствием представители этого согласия были из разряда странноприимцев, а не странствующих) повлияло присутствие представителя тех самых властей – полицейского урядника. Он, в свою очередь, опираясь на показания православных и единоверцев, в своем рапорте настаивал на том, что речи приехавших неизвестно откуда и отбывших в том же направлении проповедников (их, кстати, задержать не удалось, и поэтому следствие было прекращено из-за отсутствия обвиняемых) носили противоправный характер: «вычитывали собравшейся толпе народа следующее: не нужно иметь правительственные власти, священство, православную церковь <...> не нужно иметь никаких видов на жительство – все это подлежит Антихристу...»¹⁴².

Власти всегда относили «странников» к числу наиболее вредных и опасных и поэтому уделяли особое внимание пресечению их деятельности. Особый успех сопутствовал полиции в 1911 г. Началось все совершенно незамысловато: известный в среде уральских староверов защитник страннического вероучения крестьянин Оханского уезда Пермской губернии Архип Евдокимович Пинаев на беседах с пермским епархиальным миссионером в январе 1911 г. высказывал очень вызывающие мысли в адрес официальной церк-

¹⁴² ГАСО. Ф. 11. Оп. 5. Д. 2595. Л. 6.

ви и государственных властей. Поэтому сразу же после окончания дебатов в его доме в д. Кунеты Оханского уезда полиция произвела обыск и нашла несколько адресов, которые вскоре были проверены¹⁴³. На одном из них, в Нижнем Тагиле у странноприимца Федора Ивановича Бушина, удалось задержать «за бесписьменность» старца, назвавшегося Трофимом Михеевичем, крестьянином Суксунского завода, в 1906 г. крестившемся в Томской пустыни у Иоанна Меркульевича¹⁴⁴. В доме Ф. И. Бушина изъяли крестильню, иконы и библиотеку из 339 книг. Спустя четыре месяца, в июле 1911 г., в Нижней Салде был арестован старший Нижнетагильского предела Феодорит Дмитриевич, у которого нашли тетрадку с записями о денежных расходах¹⁴⁵. Таким образом, слухи о богатстве странников получили документальное подтверждение. Согласно этой отчетности в 1910 г. по пределу было израсходовано 11 тысяч руб. и еще 5 тысяч числилось в остатке, часть которого предполагалось потратить на устройство и содержание келии старца Александра Васильевича, в августе 1910 г. избранного старшим преимуществим¹⁴⁶.

Однако часть задержанных в ходе этой акции вскоре вновь оказались на свободе. Не нашлось достаточно оснований для длительного содержания в тюрьме старца Трофима¹⁴⁷. Е. А. Пинаев, обвиненный в 1911 г. ни много ни мало в призыве к «учинению бунтовщического или изменнического деяния»¹⁴⁸, в 1913 г. вновь, как ни в чем не бывало, разъезжал по Васильевскому и Филатовскому приходам Пермского уезда и «вел в ночное время беседы о царстве Антихриста»¹⁴⁹.

Постоянно тревожили власти сообщения о бесследных исчезновениях людей¹⁵⁰. В большинстве случаев факты подтверждались, однако ни одно из известных по документам расследований не за-

¹⁴³ См.: РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 63. Л. 87–88 об.

¹⁴⁴ См.: ГАПК. Ф. 65. Оп. 3. Д. 522. Л. 1–10 об.

¹⁴⁵ См.: РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 63. Л. 87–88 об.

¹⁴⁶ *Здравомыслов А.* Кагоржник – патриарх старообрядцев «странников» // ТЕВ. Неофиц. отд. 1915. № 16. С. 224.

¹⁴⁷ См.: В заключении он провел не более одного месяца. ГАПК. Ф. 65. Оп. 3. Д. 522. Л. 10–10 об.

¹⁴⁸ См.: Свод Законов Российской империи. Свод Законов Российской империи под ред. и с прим. И. Д. Мордухай-Болтовского. Кн. 5. Т. XV. СПб, 1912. С. 255 (Уголовное Уложение, ст. 129); ГАПК. Ф. 65. Оп. 3. Д. 522. Л. 3.

¹⁴⁹ *Куляшов А.* Миссионерский съезд в с. Ильинском // ПЕВ. Неофиц. отд. 1914. № 35. С. 731.

¹⁵⁰ См.: ГАПК. Ф. 65. Оп. 3. Д. 158. Л. 81–81 об.; ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 172. Л. 7 об.; Ф. 11. Оп. 5. Д. 2190, 2339.

вершилось отысканием виновных. В 1908 г. из Надеждинского завода безвозвратно уехала якобы в Нижний Тагил к доктору крестьянка Мария Злоказова. Местный фельдшер, незадолго до отъезда осматривавший Марию, показал, что у нее была последняя стадия туберкулеза, и шанс прожить не более месяца. Возмущенная мать пропавшей требовала разбирательства, поисков дочери, людей, увезших ее, и обвиняла во всем семью Злоказовых. Муж Марии, Степан Злоказов, на предварительном следствии открыто заявил: «...во всем следую учению Христа, но в церковь не хожу, так как замечаю, что попы много делают неправды. Крестился и венчался я в церкви. Ни к какой секте я не принадлежу, хотя могу назваться странником, ибо придет время, когда я должен буду бежать от света в пустыню и странствовать»¹⁵¹, но заметил, что жена его уехала по своей воле, а не была увезена насильно. Известно было, что сестра Степана, за год до того отославшая «в пустынь» свою дочь, приняла постриг и под именем Лидии тоже отправилась в странствие. Она, кстати, и сопровождала Марию в поездке до Тагила, а затем планировала добраться «может быть в Челябинск, потом в Казань», хотя конечной целью ее были томские скиты. Казалось бы, факт преступления налицо, хотя виновную Лидию еще предстояло найти. Однако, когда следователю были предоставлены письма пропавшей к ее родным, стало ясно, что нашумевшее исчезновение женщины было заранее спланированным поступком со стороны последней. Видимо, оппонируя каким-то доводам родителей, она писала: «Уведомляю вас, маменька, письмо мы ваше получили, и оно нас сильно опечалило. С этого письма тебе меня уже будет не видеть. Ты пишешь, что Степе будет стыд, если я уеду. А если ты предлагаешь схоронить меня в белом гробу как пьяницу – не стыдней ли ему будет? Он был властен только в моем теле, а в душе никто не властен. После этих угроз ты мне не мать, я тебе не дочь!»¹⁵² Тогда родители беглянки попытались выдвинуть требование о возвращении ее приданого, «так как детей у Злоказовых нет», но этим только дали товарищу прокурора основание саркастически заметить: «Мария <...> сама пожелала уехать куда-то от своих родных, дороживших, по-видимому, ея приданым более чем ею самою»¹⁵³. На этом дело и было прекращено за отсутствием признаков преступления.

¹⁵¹ ГАСО. Ф. 11. Оп. 5. Д. 2190. Л. 13.

¹⁵² Там же. Л. 69.

¹⁵³ Там же. Л. 70 об.–71.

В 1916 г. полицейскому уряднику Нижнесалдинского завода одна из прихожанок местной единоверческой церкви Степанида Алексева Плешивова сделала заявление о том, что у нее пропал маленький сын Виктор¹⁵⁴. Муж Степаниды был взят на службу солдатом и находился в Перми, сама же она не всегда имела возможность сидеть с ребенком и потому иногда оставляла его на несколько дней в доме свекрови Любви Константиновой Плешивовой. По утверждению матери, когда она видела своего ребенка в последний раз, он был здоров и весел. Однако уже через день мальчик исчез, и ее свекровь сказала, что он «на покое у дедушки Анатолия», который давно умер. Уряднику удалось дознаться, что ребенок перед исчезновением захворал, а Любовь Плешивова пригласила «каких-то старух», заперлась с ними в доме, и оттуда были слышны духовные песни. На допросе она спокойно признала: «веру исповедую христианскую, без попов, по-народному пахтеев. Про мальчика ничего не знаю». Около месяца за Любовью Плешивовой был установлен полицейский надзор, но каких-либо новых улик для ее обвинения найти не удалось, и в конце концов Екатеринбургский окружной суд дело прекратил «за отсутствием вещественных доказательств» преступления¹⁵⁵.

Не особо удавшимся следует признать и преследование невянского крестьянина Василия Яковлева Рябинина, уличенного в январе 1915 г. в поношении православной религии и оскорблении императора¹⁵⁶. Находясь в числе рабочих в одном из заводских помещений, он позволил себе восхвалять свою секту «лучинковцев», которые царя не признают и ему не служат, называл всех православных вместе и императора в отдельности еретиками. В. Я. Рябинин убеждал слушателей переходить в его веру, поскольку «тогда не будете служить своему государю»¹⁵⁷. По утверждению свидетелей, такие речи он высказывал неоднократно и ранее, однако к суду был привлечен только в этот раз. С июня 1915 г. за ним установили особый полицейский надзор по месту жительства, а 12 февраля 1916 г. состоялся суд, который вынес приговор: за неуважение к особе царствующего монарха заключить В. Я. Рябинина на 4 месяца в крепость и удержать с него все расходы по данно-

¹⁵⁴ См.: ГАСО. Ф. 11. Оп. 5. Д. 2339. Л. 1–1 об.

¹⁵⁵ Там же. Л. 42.

¹⁵⁶ См.: Там же. Д. 3358. Л. 4–17.

¹⁵⁷ Там же. Л. 4.

му делу. Однако тот дважды подавал прошение о пересмотре дела и добился сначала в декабре 1916 г., уменьшения срока до 2 месяцев и 20 дней, а затем, в июне 1917 г., на основании указа Временного правительства, полной отмены наказания с принятием всех издержек за счет казны¹⁵⁸. Накал страстей в этом деле уменьшался по мере того, как происходили политические изменения в стране.

С началом военных действий в 1914 г. и волной патриотизма в стране странников стали обвинять даже в подготовке революционных выступлений. Один из православных «поборников веры», как он себя называл, из д. Русский Турыш Ачитской волости Красноуфимского уезда Пермской губернии пожаловался пермскому епархиальному миссионеру на стремительный рост последователей секты бегунов в округе: «как я помню, было дома два, а теперь уже более наполовину в деревне»¹⁵⁹. Он также доносил, что у них в Русском Турыше скрывается от военной службы странник Пинаев. «Поборник веры» выражал удивление молчанием и бездействием красноуфимского исправника, которому была послана надлежащая бумага о происходящем, в то время как «странники собирают поболее народа, чтобы ополчиться на царя и на нас, православных <...> здесь перед нами в полном смысле угроза революции, этот раскол становится противогосударственным»¹⁶⁰.

И все же дознания о лицах, распространяющих «изуверское учение», серьезных последствий в большинстве случаев не имели. Проповедники, «хулящие православную церковь и власть», очень стремительно отъезжали в неизвестном направлении, а их слушатели не имели никакого представления о фамилиях и именах посетителей. Осторожность бегунов и умение странноприимников договориться с представителями местных властей всегда играли большую роль в выживании этого согласия.

Другие согласия. История существования рассмотренных согласий на Урале и в Западной Сибири к началу XX в. насчитывала от пятидесяти лет до двух веков, за это время все они, от «австрийцев» до бегунов, стали привычным и вполне традиционным явлением. Однако ими многообразие в старообрядческом мире данного региона на рубеже XIX–XX вв. не ограничивалось. Перепись 1897 г. и обследование 1912 г. указывают на ряд немногочисленных

¹⁵⁸ См.: ГАСО. Ф. 11. Оп. 5. Д. 3358. Л. 6–17.

¹⁵⁹ ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 34. Л. 22–23 об.

¹⁶⁰ Там же.

согласий: спасовцев, рябиновцев, самокрестов. Малое число приверженцев, невысокая, в сравнении с крупными согласиями, активность в проповедовании своей веры, в которой к тому же не обнаруживалось признаков «вредного», подобно странническому, учения, зачастую выводили их из сферы пристального внимания миссионерского корпуса государственной церкви и чиновников гражданских ведомств. По этой причине сведений о состоянии обществ этих согласий и толков в источниках фиксировалось значительно меньше чем, например, о белокриницкой иерархии или часовенных. Однако на основании минимальных данных можно попытаться составить хотя бы в общих чертах представление о том, где, с какого времени и в каком количестве они находились, каким было их происхождение и вероучение (рассматривая последнее, зачастую приходится иметь дело не с первоисточником, а с его интерпретацией православными деятелями), кто упоминался в качестве начетчика и т. д.

Спасовцы (Нетовцы). В Оренбургской губернии в 1912 г. спасовцев было всего 684 чел. (в 1897 г. – 3 445 чел.), еще около тысячи проживало в Уфимской губернии (в 1897 г. – 1 872 чел.)¹⁶¹. В Пермской губернии в это время они не значатся, хотя по переписи 1897 г. отмечены в количестве 3 124 чел. (кроме того, присутствие спасовцев на данной территории в конце XIX в. подтверждалось и данными церковной статистики – в отчете по Екатеринбургской епархии за 1895 г. указывалось на 1 816 чел. сторонников спасовского согласия, проживавших в селах Смолинском, Казаковском, Песчанотаволжанском и Песчанском Шадринского уезда)¹⁶². В 1905 г. в д. Русаковой и Вяткиной Шадринского уезда были проведены трехкратные миссионерские собеседования с начетчиками-«новоспасовцами» братьями Артемием и Логиним Никитиными Каргаполовыми, а в соседних деревнях почти в то же самое время устраивались беседы с часовенными, от лица которых выступал молодой нижнетагильский полемист А. Т. Кузнецов¹⁶³. В результате после этих мероприятий сведения о деятельности спасовского согласия в указанной местности перестают

¹⁶¹ См.: Распределение старообрядцев по толкам и сектам. С. 4; Статистические сведения о старообрядцах (к 1 янв. 1912 г.). С. 20.

¹⁶² ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 7. Более ранние отчеты, предоставленные епархиальному начальству Шадринским благочинным сведений о спасовцах не содержат, см.: ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 55 (1891 г.); Д. 68. Л. 10–20 (1892 г.).

¹⁶³ См.: Беседования со старообрядцами // ЕЕВ. 1905. № 13, 16.

поступать. Можно предположить, что старообрядцы, вызвавшие талантливого полемиста А. Т. Кузнецова для дебатов с миссионером, помимо прочего, устроили ему встречу с Каргаполовыми, без участия представителей господствующей православной церкви (вследствие этого она и не попала в отчеты последних). Под влиянием речей приезжего начетчика «новоспасовцы» вполне могли примкнуть к часовенному согласию, которое доминировало в указанной местности. С другой стороны, нельзя исключать, что они сохранились, но при проведении обследования 1912 г. были причислены к часовенным или к той категории православных, что «склонна к расколу» (еще в 1890-х гг. одним из миссионеров было замечено, что венчались спасовцы в храмах РПЦ, а отпевали и хоронили по своему обряду)¹⁶⁴. При отсутствии более детальной информации подобного рода комментарии напрашиваются и к интерпретации общей тенденции уменьшения числа приверженцев этого согласия во всех без исключения рассматриваемых губерниях Урала и Зауралья, ведь их общая численность здесь была в 1897 г. – 13 273 чел., в 1912 г. – 4 397 чел.¹⁶⁵

Единственным районом, где по статистике их число представляло собой в 1912 г. сравнительно большую величину, была Тобольская губерния – 2 720 чел. (в 1897 г. – 4 832 чел.). Однако в документах и гражданского, и духовного ведомства конца XIX – начала XX в. отсутствуют даже тонкие намеки на то, где же зафиксировано это согласие, известное здесь прежде лишь по книгам расколоведов. Молчание было нарушено лишь дважды – в 1909 г. преподавателем Тобольской духовной семинарии Л. Соловьевым, который указал, что спасовцы сосредоточены «в ограниченном количестве» на юге губернии, в Брылинской волости Курганского уезда¹⁶⁶ (которая, кстати, соседствовала с упомянутыми выше шадринскими деревнями, находившимися под влиянием братьев Каргаполовых). За двадцать лет до этого известия одновременное упоминание Брылинской волости и спасовцев уже привлекало внимание общественности. По сведениям одного из корреспондентов Тобольских епархиальных ведомостей, там приблизительно в 1890 г. в д. Савиной были

¹⁶⁴ См.: ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 6 об.–7.

¹⁶⁵ См.: Распределение старообрядцев по толкам и сектам. Разработано Центральным статистическим комитетом Министерства внутренних дел. СПб., 1901. С. 4; Статистические сведения о старообрядцах (к 1 янв. 1912 г.). С. 20.

¹⁶⁶ См.: Соловьев Л. Сведения о состоянии раскола и сектантства в Тобольской епархии // ТЕВ. 1909. № 17. С. 457.

замечены две «монахини», якобы спасового согласия, приехавшие из скитов в селениях Ключи и Мостовском Ялуторовского уезда все той же Тобольской губернии¹⁶⁷. Сообщалось, что бывавшие в Ключах во время ежегодной ярмарки наставники «из Расеи» научили скитниц вести беседы, и те успешно применяли полученные знания: устраивали объезд близлежащих местностей, созывали крестьян, с которыми затем вели разговоры о вере, а также распространяли книги, писанные насельницами ключевского общежития. Правда, пересказанная в православной прессе речь одной из проповедниц содержит лишь общие для большинства старообрядцев постулаты: троеперстие – это печать Антихриста, скоро настанут последние времена, нужно избегать «смешения» с никонианами, нельзя молиться на их образа, брить бороды и т. д. Не приводится ничего конкретного, свидетельствующего о том, что «монахини» действительно проповедовали учение спасовцев. Не проясняют ситуацию, а скорее, даже добавляют вопросы, ссылки на источник появления спасовщины в самих Ключах – старцев приезжавших с Поволжья, Иргиза и Екатеринбурга, а «особливо из Шарташа». В Поволжье действительно были крупные общины этого толка, а Екатеринбург и, тем более Шарташ, – известные центры часовенных – «поставщиками» спасовского учения вряд ли могли быть. То же самое следует заметить и об указанных корреспондентом «Тобольских епархиальных ведомостей» местных покровителях скита, в частности купца Калмыкова, который принадлежал опять же к часовенному, а не к спасовскому согласию (но мог помогать пустынножителям в тот период, когда они не были «увлечены» учением спасовцев).

Тем не менее численность местных спасовцев была невелика и, судя по статистике, имела тенденцию к сокращению. В первые десятилетия XX в. они не проявляли активности, примечательной для епархиальных властей, и не играли хоть сколько-нибудь важной роли в полемике между согласиями. Известный саратовский нетовский начетчик-слепец А. А. Коновалов, о котором речь еще пойдет ниже, участвовал во многих беседах на Урале и в Сибири, однако его деятельность носила самостоятельный характер и не являлась показателем влияния урало-сибирских спасовцев, хотя он, конечно, мог способствовать их появлению в отдельных местностях. Известны случаи, когда после завершения полеми-

¹⁶⁷ См.: Григорьев Д. Л. Раскольничья женская община и деятельность ее обитательниц // ТЕВ. 1890. № 9. С. 216–226.

ки с православными миссионерами или представителями поповского согласия, А. А. Коновалов обращался к пригласившим его беспоповцам (обычно часовенным) с порицанием недостатков в их обществах и проповедью нетовского учения. Его авторитет и красноречие сбивали слушателей с толку, сеяли сомнения и иногда приводили к переходу в спасово согласие¹⁶⁸.

Указание на Поволжье как на возможную родину оренбургских, уфимских, тобольских противоречий не содержит. На Урал они могли попасть из европейской части страны с каким-либо миграционным потоком, поскольку Южное Приуралье в XIX в., а Сибирь в начале XX в. являлись районами активной иммиграции, заселявшимися в том числе и выходцами из поволжских губерний¹⁶⁹.

Рябиновское согласие. Гипотетически происхождение рябиновцев (одно из самых распространенных самоназваний – «согласие по кресту») могло быть связано с одним из старопоморских (например, филипповским) согласияем, хотя в литературе и источниках чаще встречается взгляд на рябиновский толк как на одно из ответвлений либо спасовского¹⁷⁰, либо самокрещенского¹⁷¹ согласий. Прямых доказательств генетической связи рябиновцев с поморцами нет, а в качестве косвенного можно привести лишь указание на входившую в название нескольких зарегистрированных после 1905 г. общин рябиновцев формулировку, более свойственную новопоморцам: «приемлющие брак и молящиеся за царя»¹⁷², а также наблюдение о том, что рябиновцы в населенных пунктах часто соседствовали с поморцами¹⁷³. Теоретически же можно предположить, что рябиновское учение сформировалось под влиянием, с одной стороны, дискуссии о надписях на кресте,

¹⁶⁸ См.: ИИ СО РАН. № 10/90-г. Л. 84 об. – 87 об.

¹⁶⁹ См.: *Яцунский В. К.* Изменения в размещении населения Европейской России в 1724–1916 гг. // *История СССР*. 1957. № 1. С. 207–211; *Брук С. И., Кабузан В. М.* Миграция населения в России в XVIII – начале XX века (Численность, структура, география) // *История СССР*. 1984. № 4. С. 48–57.

¹⁷⁰ См.: *Плотников К.* История русского раскола... С. 128–129; *Миловидов В. Ф.* Современное старообрядчество. М., 1979. С. 122.

¹⁷¹ См.: *Вургафт С. Г., Ушаков И. А.* Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы. С. 244.

¹⁷² Перечень зарегистрированных общин // *Церковь*. 1908. № 13. С. 477–478; № 17. С. 620; № 22. С. 785–786.

¹⁷³ Впрочем, этим обстоятельством как раз и может быть объяснена «приставка» в названии: она могла быть заимствована самими рябиновцами, использовавшими при составлении прошения о регистрации какой-либо образец с подобной формулировкой.

ведущейся между поморцами, федосевцами и филипповцами¹⁷⁴, а с другой – каких-либо традиционных верований народностей, живущих по Каме (марийцев, мордвы).

При наличии в большинстве обзорных трудов по старообрядчеству кратких, и зачастую противоречивых, сведений о рябиновцах в настоящее время нет возможности сослаться на исследование, в котором была бы подробно рассмотрена история «согласия по кресту». Попытка компенсировать это упущение в ходе работы над монографией привела к выходу за хронологические и отчасти географические рамки, однако это представляется оправданным и необходимым для создания наиболее адекватного представления об изучаемом предмете, что, в свою очередь, способствует решению поставленных задач.

По одним утверждениям, учение рябиновцев возникло во второй половине XVIII в.¹⁷⁵, по другим – в начале XIX в.¹⁷⁶ Расхождений относительно местности первоначального распространения рябиновщины не наблюдается – это г. Чистополь Казанской губернии с близлежащими селениями по р. Каме. Чистопольские поморцы называли в качестве первых рябиновских вероучителей двух старцев, пришедших «неизвестно откуда <...> вскоре один из них ушел в Уфимскую губернию, к гор. Стерлитамаку и к Оренбургу, а другой остался в нашей местности»¹⁷⁷. Старцы говорили о наступлении царства антихриста, пресечении истинного священства и благодати, проповедовали отказ от института духовных отцов, от совершения богослужений. Их последователи собирались лишь затем, чтобы читать и слушать поучения. Поклонение иконам сохранилось, но только древним. Вновь писанные образы не принимались, поскольку отрицалось существование иконописцев-христиан – якобы все пользуются красками и материалами, покупаемыми у неверных. При отсутствии икон дореформенного исполнения рекомендовалось поклоняться восьмиконечному гладкому кресту из рябины, которую они сочли певгом, деревом из которого был сделан крест

¹⁷⁴ В нижегородских селах и в Вятке от филипповцев можно и в настоящее время узнать о нескольких вариантах названий их согласия: «На Урале и в Башкирии их зовут “гладкие кресты”, в Поволжье – “рябиновцы”, а сами они себя называют филипповцами» (Крюк Е. По тревожно суетливой листве // Интернет-проект «Религия – Русский Журнал». Раздел «Вне рубрик» Выпуск от 15 января 2002 г. URL: <http://religion.russ.ru/other/20020115-kryuk.html>).

¹⁷⁵ См.: Плотников К. История русского раскола... С. 129.

¹⁷⁶ См.: О рябиновцах // Первый Всероссийский собор христиан-поморцев, приемлющих брак. М., 7417. [1909] С. 144.

¹⁷⁷ Там же.

Спасителя (поэтому их и стали называть рябиновцами, в то время как самоназвание – «согласие по кресту»)¹⁷⁸.

В начале XX в. самым богатым и влиятельным обществом рябиновцев в стране по-прежнему считалось чистопольское: в 1908 г. в иконостасе моленной, попечителями которой являлись тогдашний городской голова А. Я. Логутов, купцы Вачуговы, Маклаковы, Мокеевы и др., насчитывалось до 75 икон и гладких крестов¹⁷⁹. Однако наибольшим числом последователей в 1912 г. была примечательна Уфимская губерния, где их проживало 7 948 чел. (в то время как в считающейся их «родиной» Казанской губернии всего 3 804 чел.)¹⁸⁰.

Распространение согласия на Южном Урале, на первом этапе – в первой половине XIX в., возможно, и было связано с деятельностью одного из рябиновских «расколотчиков», приехавшего из Чистополя, однако в дальнейшем зависело, скорее всего, от хода переселенческих процессов и торгово-экономических связей.

Оренбургские миссионеры, ответственные за борьбу с «расколом», сообщали об одном из случаев образования в начале 1880-х гг. старообрядцами-переселенцами из Самарской губернии отдельного хутора в Оренбургской губернии: около 40 семей «боялись остаться среди православных и впасть в искушение» и потому выехали из с. Сарбая Бугурусланского уезда в Орский уезд Оренбургской губернии, где взяли у башкир во временное пользование несколько тысяч десятин земли и обосновались, назвав свое поселение по-прежнему – Сарбаем¹⁸¹. В близлежащих селениях также проживали староверы (поморцы, часовенные и «австрийцы»), однако сарбайцы не причисляли себя ни к одному из этих согласий и с ними не общались. Вновь прибывшие полагали, что истинного священства и благодати в мире уже нет, и поэтому не проводили богослужений, отвергали возможность совершения таинств. По свидетельству миссионера, они видели «единственное спасение

¹⁷⁸ См.: О рябиновцах // Первый Всероссийский собор христиан-поморцев, приемлющих брак. М., 7417. [1909] С. 144.

¹⁷⁹ См.: Чистопольские старообрядцы // Церковь. 1908. № 32. С. 1106–1108.

¹⁸⁰ Всего в России было 14012 рябиновцев. Кроме Урала и Казани, они зафиксированы в Вятской губернии – 2 027 чел. и Томской – 201 чел. (см.: Статистические сведения о старообрядцах. (к 1 янв. 1912 г.). Л. 19).

¹⁸¹ См.: Присоединение из раскола к святой церкви // ОЕВ. 1896. Неофиц. ч. № 10. С. 319–325; Волгин А. Раскольнический хутор Сарбай в религиозно-нравственном отношении // ОЕВ. 1899. Неофиц. ч. № 19. С. 729–732.

в Исусовой молитве», чтении назидательных книг, обычно происходящем сидя¹⁸², и почитании гладкого креста вместо икон¹⁸³. Первоначально представители епархии определяли их как нетовцев, даже после того как в 1896 г. столкнулись на беседах в Сарбае с известным начетчиком-рябиновцем Филимоном Ягуновым из Стерлитамака, явившимся «защищать» местных староверов¹⁸⁴. Роль апологета тому явно не удалась, поскольку именно после этих прений представители сарбайцев Гавриил Хуртин и Александр Трофимов, предприняв поездку в Москву для просмотра и сличения книг, неосмотрительно объявленных стерлитамакцем «подложными», присоединились к православию. Очевидно, как раз они объяснили епархиальному начальству свое прежнее вероучение, так как впоследствии в оренбургской прессе старообрядцев этого хутора без всяких сомнений стали причислять к рябиновскому согласию¹⁸⁵.

Возникшая путаница лишней раз показывает сколь сложным было даже для «специалистов по расколу» произвести не только количественный учет старообрядческого населения, но и адекватное распределение по согласиям и толкам.

Достаточно многочисленные общества рябиновцев были в с. Никольском и д. Нижегородке Уфимского уезда – по 150–250 человек в каждом (1917 г.)¹⁸⁶. В г. Стерлитамаке проживал уже упоминавшийся деятельный начетчик-рябиновец Ф. Ягунов, местный мещанин, перешедший к рябиновцам из православия «благодаря» торговым делам. Его стараниями к 1912 г. представители этого толка занимали в Стерлитамаке сильные позиции: их было 2 468 чел., 1 зарегистрированная община, 3 молитвенных дома, 1 школа¹⁸⁷. Кроме того, согласие «по кресту» имелось в с. Александровке, Мелеузе, Ирныкшах, хуторах Корозова и Бурагуловском, д. Федоровке

¹⁸² В связи с последним обстоятельством миссионер упомянул местное название этих старообрядцев – «седяки» (Присоединение из раскола к святой церкви // ОЕВ. 1896. Неофиц. ч. № 10. С. 320). В настоящее время общества «седаков», как они себя называют как раз из-за того, что сидят во время общественного чтения книг, есть в Башкирии, в г. Ишимбае, Салавате и Стерлитамаке. Вполне возможно, что они являются результатом трансформации рябиновского согласия в советскую эпоху (атрибуты религии преследовались, и под давлением подобных обстоятельств из учения согласия мог исчезнуть акцент на предпочтительности рябинового креста).

¹⁸³ См.: Присоединение из раскола к святой церкви // ОЕВ. 1896. Неофиц. ч. № 10. С. 320.

¹⁸⁴ Там же. С. 321.

¹⁸⁵ См.: Волгин А. Раскольнический хутор Сарбай в религиозно-нравственном отношении // ОЕВ. 1899. Неофиц. ч. № 19. С. 730.

¹⁸⁶ См.: Политическое объединение старообрядцев // Слово церкви. 1917. № 32–33. С. 575.

¹⁸⁷ См.: ЦГИА РБ. Ф. И-9. Оп. 1. Д. 906. Л. 26 об.–27. Сведения получены в процесс сбора губернскими чиновниками данных для статкомитета МВД в 1912 г.

и Гавриловке Стерлитамакского уезда (причем в последних двух селах все рябиновцы, около 80 дворов, были из мордвы)¹⁸⁸.

В Оренбуржье в 1912 г. к рябиновцам принадлежал всего 31 чел., но вполне вероятно, что их было больше (уже упоминавшийся «рябиновский» хутор Сарбай насчитывал в 1899 г. до 75 дворов и оттуда не поступало никаких известий о массовом присоединении к православию, на что так надеялись миссионеры после обращения двух искателей истинной веры Г. С. Хуртина и А. Т. Трофимова)¹⁸⁹. В 1901 г. немногочисленное и ничем, по словам миссионеров, не примечательное общество рябиновцев существовало в знаменитом «раскольничьем гнезде» станице Сакмарской Оренбургского уезда, где основную массу населения составляли около 6 тыс. старообрядцев-часовенных, а прихожан православного храма было не более 100 чел.¹⁹⁰

Несколько десятков староверов, причисляющих себя к рябиновскому согласию, проживало около Перми – в Нижне-Муллинском заводе и в д. Алешичи Оханского уезда¹⁹¹.

Почти всегда уфимские, оренбургские и пермские православные деятели, говоря об этом толке, учение которого кое-кому из них казалось «особенным, странным и тревожным, но в сущности <...> не более как пустая измышления»¹⁹², ограничивались немногословной характеристикой: эти старообрядцы считают гладкий крест, без каких-либо изображений, более правильным, поскольку тело Христа было снято, а не осталось на кресте и обретен он был гладким; не принимают иконы, на которых у святых есть венцы («венчание будет на страшном суде, а не прежде»), различные украшения и изображения тех, кому нельзя поклоняться (например, воины на иконе Воскресения Христова, ослица на образе «Вход в Иерусалим»), некоторые не признают изображения

¹⁸⁸ См.: Рапорт стерлитамакского уездного миссионера, священника села Троицкого Александра Кандарицкого Его Преосвященству, Преосвященнейшему Христофору, Епископу Уфимскому и Мензелинскому // УЕВ. 1904. Офиц. отд. № 22. С. 1473–1476; ЦГИА РБ. Ф. И-9. Оп. 1. Д. 829. Л. 22; Д. 906. Л. 26 об.–27; Д. 1280; Ф. И-294. Оп. 4. Д. 232.

¹⁸⁹ См.: Волгин А. Раскольнический хутор Сарбай в религиозно-нравственном отношении // ОЕВ. 1899. Неофиц. ч. № 19. С. 729–730.

¹⁹⁰ См.: Гринякин Г. Сакмарский раскол за последнее время и его защитники // ОЕВ. 1901. Неофиц. ч. № 16. С. 592.

¹⁹¹ См.: Морозов В. Краткий очерк состояния раскола старообрядчества и деятельности миссии в пределах Пермского уезда за 1906 г. // ПЕВ. 1907. Неофиц. отд. № 8. С. 135. ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 19. Л. 7.

¹⁹² Обозрение церкви Уфимской епархии его Преосвященством, Преосвященнейшим Дионисием, епископом Уфимским и Мензелинским с 9 по 28 ноября 1889 г. // УЕВ. 1890. № 10. Неофиц. отд. С. 388.

трех странников, явившихся Аврааму в качестве иконы Пресвятой Троицы (так как в священной истории двое из этих странников именуется «ангелами»), а также изображения Саваофа («по Евангелию Бога никтоже виде нигде»); приходящих к ним из других согласий рябиновцы перекрещивают, признают браки по благословлению родителей¹⁹³. Правда, иногда приводимые православными пастырями описания рябиновцев напоминают определения, данные этому течению исследователями-расколоведами конца XIX – начала XX в., что заставляет сомневаться в реальном, а не понаслышке, знакомстве некоторых миссионеров (в первую очередь, пермских) с учением этого толка.

Самокресты. Как и в случае с рябиновцами, сочинения, создание которых можно определенно связать с деятельностью местных вероучителей, не обнаружены. По имеющимся в распоряжении исследователей описаниям встреч миссионеров Уфимской и Оренбургской епархии с представителями данного толка понять, когда и откуда появились они на Урале, в чем заключалось их вероучение, определить генетическую связь с каким-либо крупным беспоповским согласием можно лишь с большой долей условности¹⁹⁴.

Умозаключения старообрядцев о возможности самостоятельного крещения были известны и в более ранний период, но к выделению отдельного толка они не приводили. Есть основания полагать, что появление первых обществ самокрестов произошло в Нижегородской губернии в 1860–1870-х гг. и связано с полемикой внутри спасовского согласия и влиянием поморского учения¹⁹⁵. В конце XIX – начале XX в. самокрещенские взгляды получили распространение в первую очередь в Поволжье, причем в нескольких вариациях: «...в нашей стране таковых разных толков и разных понятий, враждебных друг другу, перенаполнено,

¹⁹³ Там же. С. 387–389 ; Волгин А. Раскольниковский хутор Сарбай в религиозно-нравственном отношении // ОЕВ. 1899. Неофиц. ч. № 19. С. 729–732 ; Морозов В. Краткий очерк состояния раскола старообрядчества и деятельности миссии в пределах Пермского уезда за 1906 г. // ПЕВ. 1907. Неофиц. отд. № 8. С. 135.

¹⁹⁴ Впрочем, даже при наличии достаточного круга источников решение последней задачи может остаться весьма проблематичным из-за того, что в децентрализованных согласиях могли существовать переходные, промежуточные вариации основного учения и формальному выделению они поддаются с большим трудом.

¹⁹⁵ См.: Плотников К. История русского раскола, известного под именем старообрядчества. С. 118 ; Клочкова Е. С. Пути самоопределения Нижегородской спасовщины конца XIX – начала XX вв.: самокресты // Мир старообрядчества. История и современность. Вып. 5. М., 1999. С. 226–237.

по крайней мере, до семнадцати толков самокрестов»¹⁹⁶. Очевидно, переселенцы из губерний Среднего Поволжья в 1870-х гг., оседавшие в Южном Приуралье, могли являться приверженцами и проповедниками самокрещенского учения, поскольку уже в 1912 г. самокрестов в Оренбургской губернии было 1 442 чел., это больше, чем где-либо еще в России и почти в два раза превышает их численность в местах считающихся родиной толка (в Нижегородской губернии – 890, в Самарской – 799 чел.)¹⁹⁷.

В прочих губерниях Урала и Западной Сибири взгляды самокрестов нашли значительно меньшее количество сторонников: в Уфимской – 212, в Пермской – 167, в Тобольской – 36 чел.¹⁹⁸ (в последнем случае, возможно, имелись в виду сторонники одного из толков в д. Кокушки – родионовского, о котором уже упоминалось выше).

В западных уездах Пермской губернии о происхождении самокрестов, проживавших в Осинском уезде¹⁹⁹, можно также лишь предполагать. Зная о переписке одного из видных идеологов самокрещенского учения в Поволжье А. М. Запьянцева с верхокамскими поморцами-«деминцами» в начале XX в. (1914 г.), нельзя исключать того, что были и более ранние контакты, которые привели к появлению приверженцев этого толка в данной местности²⁰⁰.

Кроме того, возможно также, что происхождение какой-то части самокрестов в уральских губерниях связано с полемикой о самокрещении, ведущейся в начале XX в. между урало-сибирскими поморцами. По некоторым сведениям, одним из «основателей» толка самокрестов в Сибири был поморец-брачник Давид Матвеевич Пыхтунов, житель г. Бийска Томской губернии²⁰¹. По предположению тобольских миссионеров, самокресты в их епархии появились благодаря деятельности неких Субботина и Давида Петрукова²⁰² (Пыхтунова?), но позднее разошлись со своими родона-

¹⁹⁶ Нижегородский беспоповский собор для суда над самокрестами // Братское слово. 1895. Т. 2. С. 525. Цит по: Ключкова Е. С. Пути самоопределения Нижегородской спасовщины... С. 224.

¹⁹⁷ См.: Статистические сведения о старообрядцах (к 1 янв. 1912 г.). Л. 20–21. В Сибири самокрестами были «богаты» Томская (671 чел.) и Забайкальская (799 чел.) губернии. Всего по России в это время их насчитывалось чуть более 6,5 тыс. чел.

¹⁹⁸ Там же.

¹⁹⁹ См.: ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 219. Л. 7.

²⁰⁰ См.: Ключкова Е. С. Пути самоопределения Нижегородской спасовщины... С. 227; Речь идет о рукописи Верхокамского собрания НБ МГУ № 1413/3 (Рукописи Верхокамья XV–XX вв. С. 126).

²⁰¹ См.: Г. Бийск // Церковь. 1909. № 4. С. 144; Город Барнаул // Церковь. 1909. № 39. С. 1133.

²⁰² В другом случае – Питунов, но не исключено, что оба варианта – ошибочное воспроизведение фамилии «Пыхтунов».

чальниками во взглядах на порядок крещения (исключили поворот окрещиваемого во время трехкратного погружения) и, таким образом, выделились в «новую ветвь» этого толка – анисимовщину и зеновщину²⁰³.

Несмотря на незначительное число последователей этого толка, для поморцев Зауралья, скорее всего, проблема распространения «самокрещенских» взглядов была актуальна, поскольку вслед за I Всероссийским съездом 1909 г., на котором было принято решение считать отступниками тех, кто крестится сам не по нужде, а по убежденности в неистинности принятия крещения от кого-либо (таких постановили принимать с крещением заново), несколько местных соборов этого согласия постановили самокрестов, «которые происходят сами от себя, не прибегая к Церкви Христовой <...> считать чуждыми <...> [и] совершенно крестить»²⁰⁴.

В Верхотурском уезде Пермской губернии распространение мысли о правомочности самокрещения связано с именем ниже-тагильского жителя Порфирия Мелетиевича Решетникова, скорее всего часовенного, и датируется приблизительно концом 80-х – началом 90-х гг. XIX в. Данных о том, что к этому причастны поволжские самокресты нет, хотя такой вариант полностью исключать нельзя. Согласно одному из пассажей исторического сочинения таватуйского старообрядца П. И. Санникова, П. Решетников «...любил позабавиться охотой. Однажды во время своего путешествия

²⁰³ См.: Куляшов А. Раскол в Сибири по данным Иркутского миссионерского съезда // ПЕВ. 1909. № 27. Неофиц отд. С. 569, 573. (Возможно, тобольчане, внося изменения в проповедуемый Д. М. Пыхтуновым чин крещения, использовали аргументацию нижегородского полемиста самокрестов-брачников А. М. Запьянцева, одного из самых активных «внутренних» оппонентов Пыхтунова: см.: ИИ СО РАН № 1/74г. Л. 33–87. «Обличение Александра Михеевича Запьянцева на неправую книжицу Давыда Матфеевича Пыхтунова, города Бийска, Томской губернии».)

²⁰⁴ Древлехранилище ЛАИ УрГУ. V (Курганское) собр. 22р/641. Л. 86 (Малодубровинский собор 1923 г.); 204р/4052. Л. 23 (Курганский собор 1924 г.). В письмах сибирских поморцев-брачников, активных обличителей самокрещения, например И. А. Окулова, Д. И. Окулова, можно найти некоторые сведения об аргументах самокрестов и их оппонентов: «Нецый ныне сущих правоверных христиан и натъти не могут, для того сами себе крестят <...> нынешние буквалисты презоривии говорят: “многие прежде сами себя крестили”. Закон, говорил ето Матфей Правильник, есть в церкви по нужде крестить иноку и простецу, и женам благоверным, правилами показано святъями, а самокрещения предания нет. Есть какия-то правила иппонския, но подложныя или правы не означены наряду с сущими в книгах и не печатаны нигде. От нас они за несущия состоят негде. Можно довольствоваться седми соборов и 9-ти поместными, да при том толкователями на них. <...> Но во всех сих нет книг пути самокрещения, нет и не показано. <...> А еже ли бы ето было положено, то бы еще больше бы наделали вер, один другому не подчинялися. Поэтому и запрещено самочиние, много оказалось фальшивых христиан и самокрестов [которые] называются поморскими подобно фальшивых монет» (ИИ СО РАН. № 1/78. Л. 4 об., 7 об. – 8 об., 11).

на охоту набрел он на некую лесную избушку по речке Кедровке, где проживал некий отшельник Афанасий, который был тесть нижнетагильской часовни настоятеля»²⁰⁵. После серии бесед со старцем П. Решетников пожелал уйти на пустынножителство и получил на это от Афанасия благословение. Выстроив там же на Кедровке²⁰⁶ келью, он оставил в заводе свое хозяйство и переселился в лес. Приблизительно в 1885–1890 гг. в скиту Порфирия насчитывается уже около 40 насельников²⁰⁷. В миру учению нового ревнителя последовали несколько семей в пос. Горбуново при Нижнетагильском заводе (в частности, Филимон Венедиктов Щепелев с женой Ульяной Захаровой, братья Лаврентий и Гавриил Федюнины,

²⁰⁵ Дрeвлехранилище ЛАИ УрГУ. VI (Невьянское) собр. 96р/743. Л. 287 об.

²⁰⁶ Скорее всего это р. Кедровочка, в нескольких километрах к западу от Нижнего Тагила.

²⁰⁷ См.: Дрeвлехранилище ЛАИ УрГУ. VI (Невьянское) собр. 96р/743. Л. 287. Хотя П. И. Санников говорит, о том, что все они были его последователями, столь большое число скитников у новоявленного вероучителя может быть объяснено не только поддержкой пустынножителями взглядов Порфирия. В начале 1880-х гг. часть скитов часовенных, располагавшихся в Кунгурском уезде в местности по р. Сыльве, оказывается в центре внимания полицейских властей. В марте 1880 г. кунгурский исправник обследовал «самовольно устроенные» мужские и женские скиты в лесах Урминской волости и изъял найденные им иконы, книги, иноческое одеяние и прочую одежду, отправив все это в пермскую консисторию (РГИА. Ф. 796. Оп. 164. Д. 1454. Л. 14–14 об.). Некоторые из скитских жителей были задержаны. Так, обнаруженные в скитах трое старцев – невьянский обыватель Терентий Дудин 90 лет, Трофим Матвеевских 80 лет и оренбургский казак Чердынцев 70 лет – были доставлены в волостное правление, где прожили под надзором более двух лет, «возбуждая в народе жалость к себе как к остальцам древнего благочестия» (Там же. Л. 4). Очевидно, что, как это часто случалось и прежде, многим насельникам лесных келий удалось избежать встречи с полицейской командой. В июле 1881 г. пермский окружной суд дело об устройстве скитов прекратил и даже обязал вернуть чернецам все отобранные вещи. Однако столь выдающийся прецедент так и не произошел, поскольку пермская консистория через Синод добилась отмены решения о возврате и передала все изъятое в урминскую единоверческую церковь. Беспокойство, вызванное приездом полицейских властей, могло стать одной из причин ухода из этих мест ряда авторитетнейших скитников. Вполне возможно, что оно стало одним из последних обстоятельств, повлиявших на решение о. Нифонта, главы мужского пустынножителства на р. Сыльве около д. Кедровки, в 1882/1883 г. переместиться в Ялуторовский уезд Тобольской губернии, под покровительство купцов Калмыковых. По дополнению к «Родословию часовенного согласия» известно, что о. Нифонт с чернецом Саввой около 1878/1879 г. ушел «на безмолвие», благословив на управление скитом о. Сергия (Духовная литература староверов... С. 93). Как раз в этот период произошел «набег» на урминские пустыни, но Нифонт и Савва остались вне внимания полиции, пребывая в глухом месте, удобным «заеже мирской чади маловходно» (Там же. С. 92). Однако маловероятно, что они не узнали о начавшихся преследованиях и не предприняли никаких шагов, хотя, описывая ситуацию с переселением, о. Савва упоминает лишь о встречной инициативе о. Иеремии и самих братьев Калмыковых: ими было найдено и предложено подходящее место для кедровских скитников (Там же. С. 93). Оставшиеся на Урале пустынножители из урминской местности вполне могли осесть около Нижнетагильского завода, где отношения с полицией и гражданским начальством у старообрядцев были более благоприятными. Так, дважды начинавшееся (в 1898 и 1899 гг.) по инициативе екатеринбургской консистории расследование устройства женского скита на Карасевых горах в 30 верстах от Нижнетагильского завода, после двукратного посещения пустыни следователями, которым скитницы «охотно разрешили произвестись осмотру», тогда же было прекращено «ввиду давности совершения преступления», ведь скит появился еще в 1887 г. (ГАСО. Ф. 11. Оп. 5. Д. 2159. Л. 16–20 об.).

Кирилл Федюнин с сыновьями Терентием и Петром)²⁰⁸. По всей вероятности, только этот круг последователей П. Решетникова имели в виду миссионеры, обозначив в сводке о численности старообрядческих согласий по Екатеринбургской епархии в 1904 г. 8 чел., принадлежавших к толку «порфириевцев» в Верхотурском уезде Пермской губернии²⁰⁹.

Жене Порфирия пришлось вслед за мужем, продавшим все имущество, покинуть заводской поселок. По всей видимости, она не принимала активного участия в проповеди учения самокрестов и не имела амбициозных планов собрать круг единомышленников. По одному из судебно-следственных дел Екатеринбургского окружного суда известно, что некая крестьянская вдова Троице-Александровской вол. Верхотурского уезда Анисья Епифанова Решетникова (род. ок. 1843 г.) некоторое время жила около с. Горбуново, принимая помощь семейства Кирилла Федюнина (они как раз были сторонниками взглядов Порфирия)²¹⁰. Затем перешла в женский скит на Карасевых горах²¹¹, но в конце концов отделилась и стала жить в келье, поставленной неподалеку от общежительства опять же с помощью горбуновских старообрядцев. Там она, очевидно, к тому времени уже овдовев, прожила до конца жизни. В 1913 г. Анисья и переселившаяся к ней помощница из большого скита были убиты двумя грабителями, польстившимися на самоцветные камешки на иконах в ее избе²¹². В сочинении П. И. Санникова также есть упоминание об этом происшествии, но, выстроенное по воспоминаниям его нижнетагильских знакомых, оно предстает несколько иначе: «По первости Порфирий принимал в свою келейку приходящий народ, и жили мужчины с женщинами вместе. Но когда стал увеличиваться народ, тогда стали строить новые келейки. Для женщин построили на отдельном месте новые келейки. В новопостроенную для женщин келейку Порфирий с некоей женщиной отделил свою жену, но сказывают ихнего же согласия последователи, что якобы какие-то бродящие люди набрали на их келейку и обеих – женщину и жену Порфирия убили. После этого стали опять жить все вме-

²⁰⁸ См.: ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 59, 66; Д. 107. С. 51; Ф. 11. Оп. 5. Д. 2315. Л. 24 об.

²⁰⁹ См.: Епархиальные сведения о численности старообрядцев в Екатеринбургской епархии в 1904 г. // ЕЕВ. Офиц. отд. 1905. № 15. С. 340.

²¹⁰ См.: ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 59, 66; Ф. 11. Оп. 5. Д. 2315. Л. 2–25.

²¹¹ В 1895 г. Порфирий Мелетиев Решетников в одном из миссионерских отчетов указан как руководитель этого скита, якобы известного «веселым духом обитательниц» (ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. С. 66).

²¹² См.: ГАСО. Ф. 11. Оп. 5. Д. 2315. Л. 2–25.

сте. Но когда увеличились скитники, то тогда мужчины и женщины на отдельное особое житие»²¹³.

Остается неизвестным, когда П. М. Решетников пришел к своим оригинальным идеям: в ходе беседословий в келье у отшельника или позднее, когда сам ушел в пустынь. Кроме того, не вполне ясно, составляло ли самокрещение суть его учения. Миссионерами отделение «порфириевцев» от часовенных было интерпретировано только как расхождение во взглядах о том, как следует проводить обряд крещения: якобы сторонники нового толка считали, что истинное крещение может быть совершено в проточной речной или ключевой воде и всех крещеных иным образом следует перекрещивать²¹⁴. В единственном источнике, где порфириевское учение называется самокрещением – уже неоднократно цитированном выше таватуйском сборнике, упоминание о совершении акта самокрещения присутствует лишь единожды и относится оно к самому Порфирию, в остальных случаях принятые в скит обряд проводили не сами, а были окрещены П. М. Решетниковым, считавшим их прежние крещение недействительным²¹⁵. Причем, по мнению одного из респондентов П. И. Санникова, первоначально Порфирий не практиковал перекрещивание²¹⁶.

Попытаемся предположить, каким образом могла возникнуть «порфириевщина». Вполне возможно, что вскоре после ухода в скит у Порфирия, загоревшегося идеей «душеспасительного подвижничества» и ощущавшего в себе способности и потребность выступать в роли учителя и проповедника, появились разногласия с авторитетными черноризцами часовенного согласия, придерживающимися уже сложившейся традиции преемственности старейшинства в скитах. В конце 1870-х гг. о. Нифонтом, еще до отъезда в Ялуторовский уезд к Калмыковым, «во управление быть старшим» был благословлен о. Сергей²¹⁷, который не только считался духовным наставником для оставшейся на Урале братии скита, ранее руководимого Нифонтом, но и имел влияние на жизнь мирских общин в данной местности. Кроме того, в это время еще были живы и при необходимости помогали советом черноризцы Иеремия

²¹³ Дрвлекхранилище ЛАИ УрГУ. VI (Невьянское) собр. 96р/743. Л. 289 об.

²¹⁴ См.: ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 172. Л. 6.

²¹⁵ Там же.

²¹⁶ См.: Дрвлекхранилище ЛАИ УрГУ. VI (Невьянское) собр. 96р/743. Л. 289.

²¹⁷ См.: Духовная литература староверов... С. 93.

и Кастор, которые, как и Нифонт, являлись выходцами из скита о. Лаврентия²¹⁸. Нетрудно представить их реакцию на претензии новоявленного вероучителя, успевшего лишь поставить келейку, но сразу стремящегося наставлять всех, требовавшего соблюдения правил истинно христианского жития, как он их понимал. Скорее всего, первоначально П. Решетников настаивал лишь на обязательности совершения крещения (наставником) в проточной воде, а к самокрещению прибегнул лишь после того, как убедился в том, что никто не будет над ним проводить «правильный» обряд (это для них означало бы окрестить уже крещенного); хотя этому своему действию Порфирий, вероятно, нашел оправдание, все-таки нет данных о том, что он проповедовал идеи самокрещенства как основу своего учения. Причиной для причисления его к единомышленникам самокреста из с. Толбы Нижегородской губернии А. М. Запьянцева, видимо, послужило одно из сочинений последнего, написанное почти через два десятилетия после возникновения толка «порфириевых». Дело в том, что в ходе не утихающей дискуссии между часовенными и последователями Порфирия по инициативе У. З. Щепелевой в 1909 г. в Нижний Тагил был приглашен А. М. Запьянцев, который создал специально по этому поводу развернутое послание²¹⁹. Из его рассуждений следовало, что крещение часовенных необходимо из-за прежнего приема беглых священников, «потому что попы их поставлены были от слуг Антихриста и приняты были незаконно, и действовали не по правилам святых отец»²²⁰. Аргументация самого Порфирия насчет перекрещивания часовенных неизвестна, но получалось, что в практическом плане он действовал в соответствии с выводами А. М. Запьянцева. Это, видимо, и дало повод П. И. Санникову идентифицировать «порфириевых» с самокрестами.

Примечательно, что на описанном в таватуйском сборнике соборе часовенных в 1912 г. в Горбуново²²¹ при обсуждении

²¹⁸ В частности, все они участвовали в 1882–1883 гг. в обсуждении новоявленного беглопоповского священства (ОР БРАН. Собр. Тагильского скита (43). № 27. Л. 10 об.–13).

²¹⁹ См.: ИИ СО РАН. 1/74г. Л. 25–33 об.

²²⁰ Там же. Л. 31 об.

²²¹ Датировка приводится по сборнику Санникова (Древлехранилище ЛАИ УрГУ. VI (Невьянское) собр. 96р/743. Л. 290 об.). А. Т. Кузнецов на страницах «Уральского старообрядца» также упоминает о Горбуновском соборе 13–15 января 1912 г., который проходил под руководством «противообщинчески» настроенных скитников Сергия, Варлаама, Ефросина, Климента и «им подобных» (см.: Кузнецов А. Т. Общины и противообщинники // Уральский старообрядец. 1915. № 6. С. 25–29; № 7. С. 12–20).

вопросы «веры и обычаев» один из черноризцев разобрал учение Порфирия (который к тому времени уже умер) и вынудил руководящего его последователями Ивана Кондратьевича²²² признать неправомотность их отделения, учения о самокрещенстве, «и, как говорят самовидцы, Иван Кондратьевич за то что крестил часовенных извинился, якобы делал [это] по неведению, и собору всему поклонился и заплакал и сказал, что “предь больше крестить не буду из часовенных”. И якобы и в прочем во всем согласился с часовенным собором»²²³. Однако часть сторонников Порфирия в Горбуново примирение с часовенными отвергла, в частности уже упоминавшееся семейство Щепелевых.

Собственно, причина, по которой столь пристальное внимание уделяется «порфириевцам», учение которых поддержки и широкого распространения на Урале не получило, заключается отнюдь не в необходимости в обязательном порядке охватить весь спектр старообрядческих согласий и толков. В ситуации с уральскими рябиновцами или спасовцами исследователь при ограниченности круга источников вынужден обращаться преимущественно к материалам, полученным в результате наблюдений миссионеров православной церкви или изысканий чиновников МВД. На примере «порфириевцев», благодаря возможности сопоставления источников различного происхождения, приходится в очередной раз наблюдать, сколь различными были «внешние» и «внутренние» интерпретации процесса выделения новых толков и сколь большую роль играло близкое знакомство с предметом, осведомленность и эрудиция авторов источников, которыми оперирует современный исследователь.

²²² В рукописи П. И. Санникова Николай Кондратьевич назван выходцем «из Пермской губернии, деревни Кемуль», который искал, «где бы можно спасти душу», и по рекомендации своего дяди приехал в скит к Порфирию. Но 19-летнего юношу «как еще молодого и не испытанного» Порфирий отослал «ко своего согласия в деревню Быньги». После кончины Порфирия Николай Кондратьевич был крещен своим дядей Иваном Фомичем и принят в «монастырь», где «поимел большую ревность в науке божественного писания» и со временем стал главой (Древлехранилище ЛАИ УрГУ. VI (Невьянское) собр. 96р/743. Л. 290). В делах Екатеринбургского окружного суда о разбойных нападениях на старообрядческие скиты около Нижнего Тагила в 1911 и 1913 гг. в качестве свидетеля проходит крестьянин д. Кемуль Сайгацкой вол. Осинского уезда Пермской губ. Иван Кондратьевич Чепкасов 1874 г. р., который дал о себе следующие сведения: «православный не приемлющий священства, живу около большого женского скита под Карасевой горой, где считаюсь «старшим братом» (в этом скиту жила и его сестра – Федосья). Опрошенные тогда же братья Федюнины из Горбуново назвали его наставником (ГАСО. Ф. 11. Оп. 5. Д. 2315. Л. 2 об., 26 об., 164 об.; Д. 2264. Л. 126).

²²³ Древлехранилище ЛАИ УрГУ. VI (Невьянское) собр. 96р/743. Л. 291–291 об.

В рассматриваемый период на Урале было еще несколько сословий: неплательщики, немоляки, средники, дырники. Из-за небольшого числа сторонников и минимального объема имеющегося к настоящему моменту материала нет возможности дать развернутую характеристику. Объем полученной информации позволяет говорить о том, что на всем Урале и в Тобольской губернии местные духовные и светские власти в 1912 г. среди всех их последователей вместе взятых насчитывали всего около 80 человек²²⁴. Поэтому приведем лишь краткие сведения.

Последователи так называемой секты «немоляко-неплательщиков» в Пермской губернии проживали в Нижнесергинском, Верхнесергинском, Михайловском и Атигском заводах Красноуфимского уезда Пермской губернии и к старообрядчеству имели весьма опосредованное отношение. Их появление было зафиксировано в 1860-х гг., когда в результате реформ горнозаводское население утратило льготы по воинской повинности, пользовании покосными землями и пр. Первоначально часть мастеровых и крестьян на этих заводах отказалась принимать документ, в котором были закреплены за каждым покосные наделы, перестала выплачивать мирской сбор и государственные налоги. Когда же администрация начала с ними бороться и привлекла для помощи местное православное духовенство, то «неплательщики» отказались посещать храм, заявляя, что «правды нет и в церкви, наступили последние времена»²²⁵. Так протест принял религиозный характер. В 1869 г. несколько десятков руководителей «секты» были сосланы в Сибирь, однако и в начале 1880-х гг. на заводах еще оставались около 70 семейств отрицательно относившихся к гражданским и духовным властям. Первых они обвиняли в нарушении заповедей Бога, создавшего землю для всех, а вторых считали оскверненными «от Никона» (очевидно, что этот тезис протестующие заимствовали у старообрядцев) и потому полностью отказались от исполнения всех обрядов. В первые десятилетия XX в. «неплательщики» жили тихо, пропаганды не вели. Довольно буйно вели себя лишь три старухи в Нижне-Сергинском заводе: по праздникам они в белых одеждах выходили на церковную площадь и стояли там неподвижно в течение всей службы в храме, но как только появлялся свя-

²²⁴ См.: Статистические сведения о старообрядцах (к 1 янв. 1912 г.). С. 24.

²²⁵ РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 122. Л. 35 об.-36; Пругавин А. С. Борьба с Антихристом (очерки религиозно-аграрного движения на Урале) // Заветы. 1914. № 5. Отд. II. С. 63-92.

щенник, принимались ругаться и пытались бросать в него камни. Полиция, привыкшая к выходкам этих женщин, обычно просто заблаговременно уводила их в волостное правление, таким образом предотвращая очередной скандал у церкви²²⁶. Одно из последних выступлений «немоляко-неплательщиков» в Михайловском заводе имело место в 1915 г., когда они, явившись в контору станového пристава, требовали освободить задержанного за побег из части ополченца, проживавшего ранее в этом заводе. Узнав, что он уже отправлен в Красноуфимск, собравшиеся заявили, что никаким земным властям подчиняться не желают, ничего не признают «кроме Всевышнего Небесного Бога», не будут платить подати и не будут давать из своей среды лиц к отбытию повинности, поскольку «они ни с какими государствами вражды не имеют и воевать ни с кем не желают <...> война идет не от Бога, а от земных людей»²²⁷.

В отличие от «неплательщиков», немоляков деятели миссии совершенно однозначно относят к «расколу», фиксируя их в количестве 6 семейств в Рябковском приходе Соликамского уезда²²⁸, 252 чел. в с. Песчанском Шадринского уезда²²⁹ Пермской губернии, 68 дворов в Тобольской губернии²³⁰, а также неизвестное число в д. Белоноговой, Верхней, Жуковой, Ольховке, Средней, Нижней Челябинского уезда и г. Троицке Оренбургской губернии²³¹. Было известно, что часть немоляков признает, как и поморцы, тезис о воцарении Антихриста, но делает из этого гораздо более радикальный вывод: «все осквернено, благодать отлетела на небо, посему теперь молись, не молись, а толку не будет»²³² и поэтому от совершения всех молитв отказалась. По сообщениям миссионеров, оренбургские немоляки не поклонялись иконам, не соблюдали посты, отвергали все таинства, не носили креста и не крестились поскольку полагали, что второе Христово пришествие уже произошло²³³.

²²⁶ См.: РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 122. Л. 36 об.

²²⁷ Там же. Л. 1–1 об.

²²⁸ См.: *Ляпутин А.* Заметка о состоянии раскола в уездах Осинском и Соликамском и миссионерской деятельности против него в 1900 году // ПЕВ. 1901. Неофиц. отд. № 6. С. 193.

²²⁹ См.: ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 172. Л. 8 об.

²³⁰ См.: *Куляшов А.* Раскол в Сибири по данным Иркутского миссионерского съезда // ПЕВ. 1910. Неофиц. отд. № 27. С. 569–570; *Пругавин И.* Немоляки // ТЕВ. 1883. Неофиц. отд. № 21. С. 456.

²³¹ См.: *Евстратиев И.* Из миссионерской поездки // ОЕВ. 1906. Неофиц. отд. № 20. С. 517–521.

²³² ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 172. Л. 8 об–9, 12 об.

²³³ См.: *Евстратиев И.* Из миссионерской поездки // ОЕВ. 1906. Неофиц. отд. № 20. С. 520–521.

По отдельным свидетельствам, дырники существовали в с. Ильино Курганского уезда Тобольской губернии²³⁴. Есть сведения о появлении некоего дырника Константина Сулова в верховьях Колвы в Тулпанской волости Чердынского уезда²³⁵. Осевши в одиночной келье и занявшись перепиской книг на бересту, Костя вскоре написал письмо местному священнику с требованием устроить на 4 (!) недели беседы «с минисенером», на которых он будет выступать от имени тулпанских поморцев, но легко откажется от своего намерения, если ему заплатят 100 рублей серебром²³⁶. Деньги ему никто платить не собирался, тем более что в назначенное время Сулов все равно на беседы не явился. На устроенных позже духовных состязаниях местных поморцев взялся защищать их единоведец из Осинского уезда Степан Кустов, до этого регулярно привозивший им нужные книги.

В Нижнеуфалейском заводе Екатеринбургского уезда Пермской губернии проживало около 70 «средников», полагающих, что Петр I при реформе календаря «убавил» 8 лет и перепутал дни недели из-за чего воскресенье стало средой, которую они и почитают, празднуя Пасху в среду²³⁷.

Все остальные – «захаровский толк» в Благовещенском заводе Уфимской губернии²³⁸, «крепковеры» и «беловееры» на западе Пермской губернии²³⁹, «филатовцы» в Златоусте²⁴⁰, «евтропиевцы» в Кунгурском уезде Пермской губернии²⁴¹, «матвеева вера» около Камышлова²⁴² являлись скорее всего местными названиями известных беспоповских согласий – часовенного, поморского, федосеевского или филипповского, и даже если у них в учении и при-

²³⁴ См.: Федорова В. П. Вопросы мироздания в верованиях старообрядцев Южного Зауралья // История Курганской области. Т. 4. Курган, 1998. С. 370–371.

²³⁵ Краевед Н. П. Белдыцкий, посетивший колвинские скиты в конце XIX в., оставляет «Костины выдумки» без конкретного определения, говоря лишь, что он учит молиться не иконам, а на восход солнца, креститься всеми 5 перстами, крещение принимать посредством обливания (Чагин Г. Н. Старообрядческий мир верховьев Колвы и Печоры в XIX–XX вв. // Урал. сборник. История. Культура. Религия. Вып. II. Екатеринбург, 1998. С. 263–265).

²³⁶ См.: Собеседования в г. Чердыни миссионера священника Ф. Логиновских с расколотым учением С. Д. Кустовым // ПЕВ. 1901. Неофиц. отд. № 12. С. 320–321.

²³⁷ См.: ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 172. Л. 8 об., 12 об.

²³⁸ См.: Л-н С. А. Село Благовещенский завод // УЕВ. 1902. Неофиц. отд. № 5. С. 306–310.

²³⁹ См.: Корреспонденция из Рождественского завода (Ножовки) // ПЕВ. 1894. Неофиц. отд. № 21. С. 361–362.

²⁴⁰ См.: Я-в. Мое отступление от Св. Церкви и возвращение в недра ея, или рассказ обратившегося из раскола ко Св. Церкви гражданина города Златоуста // ОЕВ. 1874. Неофиц. отд. № 14. С. 536–539; № 15. С. 577–581.

²⁴¹ См.: РГИА. Ф. 796. Оп. 161. Д. 1509. Л. 3–5.

²⁴² См.: ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 172. Л. 8 об.

существовали особенности, выделить их возможным в данный момент не представляется.

* * *

При подведении итогов можно сделать несколько выводов. Во-первых, несмотря на то, что в переписи 1897 г. и обследовании статистического комитета МВД количество старообрядцев на Урале и в Западной Сибири зафиксировано в конкретных цифрах, реальной картине эти данные не вполне соответствуют, поскольку в поле зрения обоих исследований попали далеко не все представители староверия. Во-вторых, несмотря на то, что в конце XIX – начале XX в. «австрийцы» были самым динамично развивающимся согласием, оказывали большое влияние на часовенных и были признаны миссионерами как самое опасное направление, подавляющее большинство староверов Урала и Западной Сибири принадлежало к беспоповцам. В беспоповских согласиях полемика между автономными обществами часто приводила к выделению новых толков которые, не имея перспектив широкого распространения, усиливали и без того пеструю картину старообрядческих вероучений. Наиболее многочисленными согласиями оставались часовенное и поморское.

Глава 2

РАСШИРЕНИЕ ГРАЖДАНСКИХ ПРАВ СТАРООБРЯДЦЕВ (1905–1917): НОВЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ И ПРОБЛЕМЫ

Правовое положение старообрядцев в середине – второй половине XIX в. определялось несколькими законодательными актами. В 1845 г. в Уложение о наказаниях было внесено разделение на четыре основных религиозных верования: православие, другие христианские религии, ереси и раскол, нехристианские религии. Переход из одной веры в другую, кроме перехода в православие, и проповедование любой другой религии влекли за собой возбуждение церковными властями расследования. Указ от 19 апреля 1874 г. определял «Правила ведения метрических книг раскольников»¹, затем Указ от 3 мая 1883 г. предоставлял право более свободного, нежели прежде, исповедания своей веры. Так, например, с разрешения гражданских властей можно было строить моленные дома (но без крестов и куполов) и проводить богослужения (без устройства крестных ходов и общественных церемоний). Главным ограничительным условием был запрет «публичного оказательства раскола», чтобы в староверие не возвращались православные.

В течение всей второй половины XIX в. в обществе обсуждался вопрос о свободе вероисповедания. Особенно остро развернулась полемика в середине 1890-х гг. из-за статьи В. С. Соловьева о необходимости религиозной свободы и об обязанности государства одинаково относиться ко всем подданным, вне зависимости от их веры и национальности². Оспаривая это мнение, консервативная часть общества полагала, что нецелесообразно лишать господствующую православную церковь того привилегированного положения, которое она занимала по отношению к другим религиозным течениям. Считалось, что это повредит престижу и единству православного российского государства³.

¹ Согласно этому указу данные метрические книги заполнялись в местных полицейских отделениях. В такие книги заносились сведения о рождении, браке и смерти; сведения эти предоставлялись самими старообрядцами и по их желанию.

² См.: Соловьев В. С. Исторический сфинкс // Вестник Европы. 1893. № 6. С. 370–375.

³ См.: Гросул В. Я., Итенберг Г. С., Твардовская В. А. и др. Русский консерватизм XIX столетия. Идеология и практика. М., 2000.

Представители господствующей Русской Православной церкви заявляли о желательном большем привлечении гражданских властей к решению религиозных вопросов. Пассивная позиция губернских и уездных администраций по отношению к старообрядцам встречала возмущенные отзывы православных пастырей. В 1902 г. миссионер А. Обтемперанский, описывая положение, создавшееся в Верхотурском уезде Пермской губернии, где старообрядцы без разрешения властей (то есть незаконно) ремонтировали в Черноисточинском заводе свою часовню, устроили в Лайском заводе скит, а «раскольничьи учителя» Климент и Пахомий спокойно проживали в д. Галашки и распространяли свои «заблуждения» по всей округе, восклицал: «Это ли еще не свобода! Чего еще нужно, мы положительно недоумеваем. Узаконение со стороны правительства подобной свободы? Сохрани нас Бог от этого!»⁴ С такой точки зрения, доброжелательность, выказываемая гражданскими властями при контактах со старообрядцами, тем более рассматривалась как покровительство последним. В связи с этим стоит упомянуть о недоумении, которое вызвал в миссионерских кругах Урала прием в 1903 г. вновь назначенным пермским губернатором А. П. Наумовым делегации екатеринбургских старообрядцев-белокрилических. В своей речи перед старообрядцами губернатор высказал мнение, что все жители губернии могут рассчитывать на одинаковое отношение к ним без всякого «различия» вероисповедания, а сам он относится к старообрядцам «с полной симпатией». Один из уральских миссионеров так прокомментировал это высказывание Наумова: «По-моему, в словах “администратора” маленькая неточность. Прежде всего, *одинаковым* (курсив источника) покровительством власти русской, православной пользуются *все* без различия исповедания, но только в делах гражданских <...>, но не религиозных, в сем же последнем случае православная церковь находится под *особым* покровительством власти. <...> В таком случае позволительно спросить: с полной или неполной симпатией г. пермский губернатор относится к православной церкви? “Полная симпатия” к расколу есть в то же время, надо думать, полная несимпатия ко всем и всему, кто и что осуждает его и придает анафемам, сиречь и к миссии. Так или не так это, не знаю, но мне так думается. <...> Раскольники просили губернатора, “принять их под свое покровительство”. От *кого* же это и от *чего* покровительствовать их губерна-

⁴ Обтемперанский А. По поводу газетных толков о свободе совести по отношению к глаголемым старообрядцам // Миссионерское обозрение. 1902. № 1. С. 82.

тору? Уж не случилось ли на Урале какого-нибудь нашествия на них “иноплеменников”? А больше ведь никакого покровительства у губернатора, как представителя власти, они не могли просить. Ужели они дерзнули надеяться на покровительство их пропаганды?»⁵

Следует заметить, что к тому времени депутации старообрядцев к влиятельным представителям гражданской власти стали обычным явлением. Например, надеясь получить содействие московского генерал-губернатора В. А. Долгорукого в деле открытия молитвенных домов, богаделен Рогожского и Преображенского кладбищ, старообрядцы неоднократно обращались к нему с просьбой поддержать их ходатайства перед верховной властью, и внимание Долгорукого способствовало удовлетворению некоторых из этих прошений⁶. В декабре 1900 г. Николаю II было передано ходатайство старообрядцев-белокриницких с 500 тыс. подписями, собранными по всей стране⁷. В ходатайстве содержалась просьба избавить староверов от новых стеснений. Царь ответил, что никаких новых мероприятий против них предпринимать не будет, и это способствовало тому, что в дальнейшем съезды старообрядцев собирались без особых препятствий. В 1903 г. депутацию старообрядцев благосклонно принял московский генерал-губернатор великий князь Сергей Александрович. Поэтому неудивителен факт приема представителей старообрядческих обществ одним из провинциальных губернаторов. К тому же гражданские власти уральского региона, где старообрядцы составляли немалую часть населения, в конце XIX – начале XX в. не желали лишний раз обострять с ними отношения. Когда в 1902 г. тот же пермский губернатор получил от епископа Пермского и Соликамского письмо, в котором заключалась просьба принять меры к пресечению деятельности старообрядческих деятелей белокриницкой иерархии в Оханском уезде, уволить волостного старосту-старовера, «а уездным полицейским чином предписать, чтобы не дозволяли по отношению к сим [старообрядцам] послабляющих мер и укрывательств», то отказался принимать какие-либо запретительные меры. Следуя сообщением своего подчиненного, чиновника особых поручений МВД, который проверил факты, перечисленные в письме епископа, губернатор указал

⁵ По епархиям // Миссионерское обозрение. 1903. № 16. С. 806–808.

⁶ См.: Панухина Н. Б. Дары московских старообрядцев генерал-губернатору В. А. Долгорукову (1870–1890-е гг.) // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М., 1999. С. 361–379.

⁷ См.: На Урале сбором подписей занимался екатеринбургский купец Григорий Никифорович Грачев – «попечитель и сильный сторонник епископа Уральского Арсения Швецова» (ГАРФ. Ф. 102. Оп. 226. Д. 12. Ч. 3. Л. Б. Л. 14–14 об.).

в ответном письме, что требуемые мероприятия вряд ли исправят положение, поскольку «неуменьшение раскола и неприсоединение раскольников к православию происходит <...> из-за ненормальных отношений, установившихся между прихожанами и духовенством местным из-за увеличения таксы за требоисправления»⁸.

На отходе от практики преследований старообрядцев настаивали члены Совета съездов горнопромышленников Уральской горной области и представители уральских горнопромышленных предприятий. В поданной ими императору 9 марта 1905 г. записке среди размышлений о необходимости гражданских свобод сказано, что «свобода совести должна быть признана главным условием разумного и справедливого общежития. <...> Уравнение старообрядцев и сектантов в правах с членами господствующей церкви имеет особенное важное значение для Урала, ввиду многочисленности старообрядцев, а потому и частого их преследования духовными и полицейскими властями, что вредно отражается на отношениях между заводчиками и рабочими к большому вреду для промышленности»⁹.

Ожидаемые либеральной общественностью радикальные изменения законодательства в области религиозных прав начались 12 декабря 1904 г., когда императором был издан Указ «О начертаниях к усовершенствованию государственного порядка», один из пунктов которого предписывал пересмотреть законы о правах старообрядцев и лиц других вероисповеданий, а также «принять ныне же в административном порядке соответствующие меры к устранению в религиозном быте их всякаго, прямо в законе не установленного стеснения»¹⁰. Пересмотром «стеснительных» законов занимался Комитет министров, который посвятил этому шесть особых заседаний – 25 января, 1, 8, 15, 22 февраля и 1 марта 1905 г. На заседания были приглашены Антоний (Вадковский)¹¹,

⁸ ГАПК. Ф. 65. Оп. 3. Д. 158. Л. 193–193 об., 236–249.

⁹ ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 779. Л. 2 об.

¹⁰ Цит. по: Извлечение из особого журнала комитета министров 25-го января, 1-го, 8-го и 15-го февраля 1905 г. // Церковные ведомости. 1905. № 20. С. 242.

¹¹ Митрополит Антоний (1846–1912) являлся одним из иерархов русской православной церкви, отличавшихся либеральными взглядами. Под его покровительством в Петербурге в 1901–1903 гг. проходили Религиозно-философские собрания, на которых представители интеллигенции и православного духовенства совместно обсуждали религиозные вопросы. Антоний разрешил участвовать в собраниях всем преподавателям и студентам Духовной академии. Среди участников собраний были Д. Мережковский, З. Н. Гиппиус, Д. Философов, А. Бенуа, С. Булгаков, В. Розанов, А. В. Карташев, В. Тернавцев, архим. Антонин (Грановский), П. Флоренский и другие. Материалы собрания печатались в журнале «Новый путь» и имели широкий общественный резонанс, встревоживший обер-прокурора К. П. Победоносцева. В апреле 1903 г. собрания были запрещены.

митрополит Петербургский и Ладожский, и сенатор, являющийся первоприсутствующим в уголовном кассационном департаменте. Комитет, начиная свою работу, высказал убеждение, что вносимые им в законодательство изменения не затронут «положение, признающее первенствующей и господствующей в Российской империи веру христианскую православную». За время своей деятельности комитет, учитывая ходатайства, рассмотрел более двух десятков статей законов по 12 аспектам, в которых следовало реформировать законодательство. В итоге на утверждение императора было представлено «Положение Комитета министров». Первые четыре параграфа этого документа касались «общих начал веротерпимости», в частности признавалось право совершеннолетних граждан переходить из православия в другую веру. Далее следовали 13 статей раздела «По старообрядчеству и сектантству», отдельный раздел, разрешающий распечатать закрытые молитвенные дома и церкви и отменяющей три Высочайших постановления: о собраниях студистов, о награждениях медалями сектантов, о поступлении старообрядцев в военные учебные заведения и производстве их офицеры. Кроме того, в данном постановлении министерству юстиции рекомендовалось согласовать 12 статей законодательства с правилами раздела «По старообрядчеству и сектантству» и еще 4 статьи отменить¹².

Дальнейшие изменения религиозного законодательства о старообрядцах произошли в несколько этапов.

17 апреля 1905 г. Николай II Указом «об укреплении начал веротерпимости» утвердил упоминавшееся выше «Положение Комитета министров». Тогда же было отменено употребление термина «раскольники» по отношению к приверженцам старых обрядов¹³.

В совокупности Указ и Положение обычно называют Манифестом о свободе вероисповедания. Действительно, по своему характеру данные акты скорее провозглашали общие направления рели-

¹² Последние четыре статьи запрещали смешанные браки, устройство старообрядческих скитов, печатать на территории Российской империи (а также ввоз из-за границы) старообрядческих изданий: ст. 33 Законов гражданских; ст. 47, 50, 51 Устава о предупреждении и пресечении преступлений (Свод законов. Т. X, XIV).

¹³ В церковной периодической печати, например в журнале «Миссионерское обозрение», этот термин после 1905 г. действительно не употребляли, однако сохранили все остальные однокоренные слова: один из разделов журнала по-прежнему назывался «Расколоведение», белокриницкую иерархию именовали австрийским расколом, встречались и «Раскольническое гонение на церковь», и «Клевета раскольнической брошюры», «раскольничьи деятели». См.: Миссионерское обозрение. 1907. С. III–IV (оглавление).

гиозной политики (в том числе и по отношению к старообрядцам), нежели устанавливали конкретные правовые нормы.

О праве свободного выбора вероисповедания было заявлено еще раз немногим позже, через полгода, 17 октября 1905 г., в изданном императором Манифесте «О даровании населению незыблемых основ гражданской свободы и об установлении нового законодательного порядка». В нем среди прав граждан Российской империи провозглашалась также и свобода совести. Однако более важным, чем очередное «заявление о намерениях», для повседневной жизни старообрядцев стал результат согласования в марте 1906 г. в Государственном Совете существовавших статей законодательства с провозглашенным принципом веротерпимости. Это привело к отмене 15 статей¹⁴, касающихся старообрядцев и изменению 10¹⁵ (часть из них была переписана заново, к другим в качестве примечания просто присоединили извлечения из Указа 17 апреля 1905 г.). 14 марта 1906 г. итоги согласования были утверждены двумя указами: один по своду законов в целом, второй по статьям уголовного законодательства. В результате, к старообрядцам можно было применять шесть статей Устава о предупреждении и пресечении преступлений¹⁶, которые носили ярко выраженный ограничительный характер: например, проповедь или сочинение, «возбуждающие к переходу православных в иное исповедание», наказывалось заключением в крепости на 1 год (подобным образом могла оцениваться любая речь старообрядческого начетчика в защиту «древнего обряда» на широко практиковавшихся в то время собеседованиях с миссионерами православной церкви); на старообрядческого наставника за совершение бракосочетания над «смешанной» парой прежде православного священника налагался штраф до 300 руб. и следовало удаление его от должности на срок от 3 мес. до 1 года. Удаление от должности означало, что старообрядческая община оставалась в течение указанного времени без богослужений, причастий, покаяний, венчаний, крещений и т. д.

¹⁴ См.: Ст. 18–22, 36–39, 50, 51 из Устава о предупреждении и пресечении преступлений (Свод законов. Т. XIV), ст. 1005–1008 из Устава уголовного судопроизводства (Свод законов. Т. XVI), ст. 33 (прим 2), 78, 413 (прим.) из Законов Гражданских (Свод законов. Т. X).

¹⁵ См.: Ст. 298, 725 Общего учреждения губернского (Свод законов. Т. II) ; ст. 888 Устава иностранных исповеданий ; ст. 47, 52 Устава о предупреждении и пресечении преступлений (Свод законов. Т. XIV) ; ст. 33 Законов гражданских (Свод законов. Т. X).

¹⁶ См.: Ст. 93, 94, 1557 ч. 2, 1575, 1577, 1578 Уголовного Уложения (Свод законов. Т. XV).

Таким образом, в «согласованных» статьях, содержались, хотя и немногие, но весьма явные противоречия со свободой вероисповедания провозглашенной Манифестом 17 апреля 1905 г. Ситуация, когда к старообрядцам применялись жесткие меры наказания за распространение их веры (которая, согласно тексту вышеупомянутого Манифеста, не являлась «вредной» и опасной), не должна была возникать в условиях свободы вероисповедания, но отмены указанных уголовных статей старообрядцы так и не смогли добиться. Однако в любом случае наказание назначалось только судом после разбирательства.

Следующим шагом в развитии механизма правового регулирования отношений между гражданской властью и старообрядцами стал императорский Указ 17 октября 1906 г. «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин»: согласно ему любое общество старообрядцев (но не менее 50 человек) могло направить губернатору прошение о регистрации их общины в качестве юридического лица (после регистрации они получали право с разрешения губернатора сооружать храмы, учреждать богоугодные заведения и школы, приобретать и продавать имущество до 5000 руб., заключать договоры, искать и отвечать в суде). Кроме того, что контроль над всеми аспектами деятельности старообрядческих общин полностью передавался губернатору и губернскому правлению; этим инстанциям также принадлежала еще и часть судебных функций (они могли инициировать принятие решения о закрытии старообрядческой общины). Таким образом, реализация права на свободу религии у старообрядцев ставилась в зависимость от усмотрения местных чиновников. Характеризуя указ, можно сказать, что в нем четко просматриваются два основных принципа: старообрядцам и их объединениям «дозволено только то, что прямо предусмотрено законом», властным органам и должностным лицам «дозволено все, кроме прямо запрещенного законом».

Как уже отмечалось, в новом указе было установлено, что «следует делать только то, что разрешено», однако конкретные определения «разрешенного» присутствовали не всегда. Например: старообрядцам было разрешено то, что «не нарушает постановления, охраняющие общественную нравственность» (раздел I, пункт 6), в то время как определение «общественная нравственность» конкретизировано не было, следовательно, чиновники получали

право издавать любые постановления об этом предмете, согласно их личному пониманию. Например, они могли на основании этого запретить старообрядческие крестные ходы, если считали их нарушающими нравственность православного населения.

Указ носил временный характер, предполагалось, что впоследствии его заменит более полный закон о старообрядческих общинах, который будет выработан при участии Государственной думы, представителей Министерства внутренних дел и Синода. После этого, одобренный Государственным Советом и утвержденный императором, он должен был бы вступить в силу. В 1908 г. в Государственной думе была создана специальная комиссия для рассмотрения данного закона, в которую вошли и представители старообрядцев. Однако думский вариант нового законопроекта, весьма радикального и вполне устраивающего старообрядцев, был кардинальным образом переработан в Государственном Совете¹⁷, затем его передали в согласительную комиссию обеих палат, где члены Думы и Госсовета не смогли прийти к окончательному решению, и новый закон так и не приняли.

Кроме того, в 1907 г. были изданы разработанные МВД временные правила «Для узаконения незаписанных в метрические книги браков старообрядцев и сектантов, а также происшедшего от сих браков потомства», согласно которым доказательством брачного союза могла быть запись не только в полицейских метрических книгах, но и в сословных посемейных списках. Издание правил было весьма актуальным, поскольку с 1874-го по 1906 г. единственной возможностью старообрядцев документально подтвердить совершение брака являлось обращение в полицейскую управу с просьбой зафиксировать его в метрических книгах, ведущихся при полиции, но далеко не все пользовались этой возможностью, опасаясь навлечь преследования не только на себя, но и на совершившего обряд бракосочетания наставника или священника, чья деятельность расценивалась как распространение раскола и должна была пресекаться той же полицией. По новым правилам запись старообрядцев мужем и женой в сословных посемейных списках считалась достаточным основанием для признания их брака и детей от этого брака законными; те

¹⁷ Повлиять на позицию комиссии Госсовета (в которую входили 2 бывших обер-прокурора Синода, 2 архиерея и 3 протоиерея официальной церкви) не смогли ни речи известного адвоката А. Ф. Кони в защиту думского варианта законопроекта, ни статьи В. Розанова и профессора С. Котляревского.

же старообрядцы, чей брак нигде не был записан, получали право ходатайствовать о признании его законным через суд, представляя свидетелей и удостоверения о бракосочетании от наставника или священника. Издание правил было весьма важным событием, поскольку признание записанных подобным образом старообрядческих браков частично решало вопрос о праве на наследование имущества. 16 июля 1913 г. правила перестали быть временными и приобрели статус постоянного закона.

Перечисленные нововведения, в совокупности составив законодательную базу политики веротерпимости по отношению к старообрядчеству, просуществовали без изменений до февральской революции 1917 г.

Но, кроме этого, был еще один серьезный фактор, влияние которого на осуществление старообрядцами свободы вероисповедания очень велико. Уточняя статьи нового законодательства, министерства издали для действий своих подчиненных циркулярные распоряжения, которые, входя в противоречия (устранением которых никто не занимался) с основными законами, ограничивали новые права старообрядцев. Особенно широко был известен циркуляр МВД от 18 августа 1905 г., который устанавливал правила перехода из православия в другие вероисповедания (в том числе и старообрядчество). Манифестом 17.04.1905 г. провозглашалось, что каждому совершеннолетнему предоставляется право исповедовать избранную им самим религию, и это «лицо признается принадлежащим к тому вероучению, которое оно для себя избрало», а по циркуляру он **должен** был сначала получить у губернатора разрешение на исключение из православия. По своей сути циркуляр был призван дать указания чиновникам, уточняя как действовать в новых условиях, но в действительности он ограничил право свободы вероисповедания, так превратил свободный выбор в процедуру получения разрешения. В дополнение к указанному циркуляру Министерство внутренних дел дважды, в 1907 г. и в 1909 г., напоминало губернаторам, что они должны строго придерживаться правил 18 августа 1905 г. и не разрешать присоединение к старообрядчеству тех из православных, кто официально не исключен по решению духовной консистории из метрических книг. В июне 1911 г. Министерство юстиции издало распоряжение, в котором предписывало судам виновных в невыполнении циркуляра 18 августа 1905 г. наказывать по ст. 29 Устава о наказаниях. Мини-

стерство народного просвещения в 1910 г. разослало чиновникам своего ведомства циркуляр о недопустимости принимать учителей-старообрядцев в государственные школы с православными учащимися. Синод в 1907 г. запретил переход из православной веры в другое вероисповедание тех, кто состоит на действительной военной службе, а в 1914 г. военное ведомство запретило производить старообрядцев в офицерские чины.

Немаловажное значение имела позиция духовных властей. Стараясь избежать прямой критики принятых нововведений, миссионеры господствующей церкви признавали рациональное зерно в изменении законов, касающихся свободы вероисповедания: «Много наши диссиденты получили для прочного устройства своей церковной жизни и для обеспечения ее расцвета, что не может не отозваться вредом для православия. Но будем справедливы. По условиям нашего времени правительство едва ли могло иначе и поступить. Отраднее видеть любую религиозную процессию с хоругвями и крестами, чем наглуго толпу безбожных революционеров с красными тряпками. <...> Но пусть не дремлют и наши архипастыри и пастыри»¹⁸. Однако для многих из православного духовенства, и на центральном и на местном уровнях признание религиозной деятельности старообрядцев законной расценивалось с самого начала именно как «унижение для православия» и как ошибка, которую следует исправить. И, как могли, они пытались ее исправлять, тем более, что законодательство, сохранив господствующее положение государственной православной церкви, сохранило и ее участие в контроле за деятельностью старообрядцев. В Тобольской и Пермской губерниях приходское священство препятствовало переходу в старообрядчество, постоянно обращались в консисторию и в полицию с рапортами, а консистория, в свою очередь, в следственные органы с просьбой начать уголовное расследование (обычными статьями обвинения были ст. 90, 93, 94 Уголовного Уложения) о нарушениях старообрядцами приоритета православной церкви.

Так, в мае 1909 г. тобольская консистория потребовала от прокурора Тобольского окружного суда привлечения к судебной ответственности старообрядческого священника д. Старорямовой Василия Журавлева за то, что он называл себя в официальных бумагах православным иерархическим именованием (священни-

¹⁸ Скворцов В. Вероисповедный закон 17 октября, его история и значение // Миссионерское обозрение. 1906. № 11. С. 581–583.

ком). 7 мая 1909 г. на священника Иоанна Кудрина в Уфимской губернии и 6 августа 1909 г. на священника Алексея Пучкова в Томской губернии полицией были составлены протоколы за произнесение ими речей при закладках храмов¹⁹.

На страницах «Тобольских епархиальных ведомостей» высказывалось мнение, что новые законы следует распространить только на единоверцев, поскольку только они имеют право называться старообрядцами, для которых эти законы изданы²⁰ (хотя еще совсем недавно официальная православная церковь не упускала случая подчеркнуть сколь велика и принципиальна разница между староверием и единоверием)²¹.

Такие настроения нередко проявлялись не только в высказываниях, но и в конкретных действиях православного духовенства и светских властей. В 1911 г. один из лидеров уральских часовенных старообрядцев Афанасий Трофимович Кузнецов оказался заключенным на несколько месяцев в Пермской тюрьме. Этому предшествовала его полемическая беседа с православным миссионером о. Михаилом Зверевым в с. Брылинском Курганского уезда Тобольской губернии 13 марта 1910 г.²² Разговор шел о причинах отделения старообрядцев от новообрядческой православной церкви; в числе присутствующих были беспоповцы и местный священник о. Алексей. А. Т. Кузнецов «путем логических заключений пришел к выводу, что, следуя “Кормчей”, нужно предать строгому суду и о. Алексея, о. Михаила, так как они согласны с постановлениями собора, положившего клятвы на имя Исус. Это вызвало бурный гнев о. Алексея»²³. Священник призывал составить на старообрядческого начетчика протокол в полиции, арестовать и отправить в тюрьму. После беседы он успокоился, но, видимо, гражданские власти пошли навстречу высказанным пожеланиям и дали ход делу. В сентябре 1911 г. А. Т. Кузнецов, как раз во время I Всероссийского съезда часовенных, оказался в тюрьме за «поношение установлений православной церкви», что по ст. 74 Уголовного Уложения наказывалось заключением сроком на шесть

¹⁹ См.: За прошлый год. Отношение к старообрядчеству правительства // Церковь. 1910. № 2. С. 38.

²⁰ См.: Н. Ч-ский. Правительство и третья Государственная Дума в их отношениях к старообрядчеству // Тобольские епархиальные ведомости. 1910. № 8. Неофиц. отд. С. 174–175.

²¹ См.: Сулова Л. Н. Старообрядчество и власти в Тобольской губернии в конце XVIII – начале XX вв.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. С. 16.

²² См.: С. Брылинское Курганского уезда // Церковь. 1910. № 17. С. 446.

²³ Там же.

месяцев²⁴. Фактически получилось, что Кузнецов побывал в тюрьме за то, что высказал вслух одну из ключевых мыслей старообрядчества – церковные соборы русской православной церкви, наложившие проклятия на приверженцев старых обрядов, приняли неправильное решение. «Я волей судьбы оторван от Вас и страдаю за ту Веру, о которой Вы будете обсуждать. Господь сподобил меня, хотя частицу нести того креста, который нес он и сам, который несли и наши предки», – писал тогда начетчик участникам I Всероссийского съезда часовенных²⁵.

Еще одним примером ограничения деятельности старообрядцев, является случай со старообрядцем-«австрийцем» Зосимой Рахмановым из деревни Шамары Пермской губернии. Помимо других предметов, он преподавал Закон Божий детям старообрядцев в местной школе и православных не учил. Тем не менее церковные власти при поддержке пермского миссионера в 1913 г. пытались убедить чиновников Министерства народного просвещения, что его следует уволить. Они считали, «что по их просьбе старообрядец-учитель легко может быть заменен православным педагогом». Земство и инспектор народных училищ вняли ходатайствам и исправили положение, но весьма своеобразно: они перевели Рахманова в двухклассное училище в соседнем более крупном селе, что по сути, означало для учителя повышение. После этого в шамарской школе в качестве преподавателя основ христианского вероучения остался лишь представитель местного клира, но приходится сомневаться в том, что круг его воспитанников расширился за счет бывших питомцев Рахманова, поскольку около деревни еще в начале 1900-х гг. «австрийцами» был устроен монастырь, до 1918 г. являвшийся резиденцией их пермско-тобольского епископа Антония (Поромова), который вряд ли стал бы бездействовать при возникновении трудностей с решением вопроса о духовном образовании детей своей паствы²⁶.

По жалобе православного духовенства в 1911 г. Оренбургское губернское правление запретило духовному лицу белокрыницкой иерархии Дмитрию Малафееву использовать для обозначения официального статуса наименование «старообрядческий священник». Справедливость была восстановлена, и постановление гу-

²⁴ РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 63. Л. 89.

²⁵ См.: Труды I Всероссийского съезда старообрядцев не приемлющих священства... С. 74.

²⁶ См.: ГАПК. Ф. 37. Оп. 2. Д. 545. Л. 10–13 об.

бернского правления отменено только спустя 5 лет, в 1916 г., через Сенат, куда Д. Малафеев подавал жалобу²⁷.

Рассмотрим, основные формулировки провозглашенных прав сопоставив с данными источников об условиях их осуществления.

1. Право свободного перехода в старообрядчество²⁸.

Согласно провозглашенным правам, человек мог свободно исповедовать избранную религию, но только после 21 года, а до этого возраста он должен был, несмотря на свои воззрения, оставаться в той вере, в которой крещен. Однако это условие действовало только в случае с переходом из православия официальной церкви в старообрядчество. Если же, наоборот, появлялись желающие из среды старообрядчества присоединиться к православию, то возраст не играл никакой роли, переход совершался вне зависимости от достижения желающим совершеннолетия.

Более того, на практике гражданин даже после 21 года реализовать свое право свободного перехода в старообрядчество мог не сразу, а лишь после исполнения процедуры, установленной циркуляром МВД № 4628 от 18 августа 1905 г. Сначала каждому желающему необходимо было подать губернатору заявление о переходе с приложением метрической выписки о крещении и возрасте. После получения такого прошения губернатор запрашивал духовную консисторию, не видит ли она препятствий к исключению просителя из списков православных господствующей церкви и причисления его к старообрядчеству. Консистория проверяла правильность информации в представленной выписке из метрической книги. До отмены Государственным Советом 14 марта 1906 г. статьи 56 Устава о предупреждении и пресечении преступлений требовалось еще провести увещание «уклоняющегося» с целью убедить его оставить заблуждения и остаться в прежней вере²⁹. Далее, если

²⁷ См.: О наименовании старообрядческих священников присвоенным им званием // Церковь. 1916. № 46. С. 922–923.

²⁸ См.: Свод Законов. Кн. 1. Т. II. С. 28–29. Общее Учреждение Губернское: Ст. 298: Губернаторы обязаны, во всяком случае и всею предоставленною им властью, содействовать православному духовному началству в охранении прав Церкви и неизыблемости самой веры.

Свод Законов. Кн. 5. Т. XIV. С. 102. Устав о предупреждении и пресечении преступлений. Ст. 39 п. 1: Отпадение от православной веры в другое христианское исповедание или вероучение не подлежит преследованию и не должно влечь ограничение в гражданских и личных правах, причем отпавшее от православия по достижении совершеннолетия лицо признается принадлежащим к тому вероисповеданию или вероучению, которое оно для себя избрало.

²⁹ Тем не менее, несмотря на отмену увещаний, подобные беседы с «отпадающими» священники проводили и после 1906 г. См.: ГАПК. Ф. 36. Оп. 2. Д. 29. Л. 18. – 1914 г.; ГАСО. Ф. 11. Оп. 5. Д. 3011. Л. 2–2 об. – 1915 г.

возраст был указан правильно, данный человек исключался из списков православных, о чем консистория сообщала губернатору, который, в свою очередь, в письменном виде извещал просителя.

Согласно установленным в 1905 г. требованиям, прошение о переходе в старообрядчество каждый желающий должен был подавать отдельно. Однако в исключительных случаях удовлетворялись и коллективные прошения. Весьма необычным было, например, ходатайство, поданное в 1908 г. 137 крестьянами с. Катарач Шадринского уезда Пермской губернии. Эти крестьяне, числящиеся православными, подали прошение о том, чтобы им разрешили вернуться в «веру отцов», то есть в старообрядчество³⁰. В процессе их увещевания выяснилось, что родители многих из них в 1887 г. «уклонились в раскол», сопроводив свое решение ходатайством в Екатеринбургскую духовную консисторию с просьбой считать их официально старообрядцами. Дело было передано из консистории в Синод, а там его рассмотрение затянулось. Крестьяне, не дождавшись официального разрешения, стали крестить своих детей «по беспоповскому обряду» и в дальнейшем обращались не в церковь, а к наставнику³¹, но местный священник по-прежнему считал их при своей церкви, и не без некоторой выгоды: ведь все прихожане, а следовательно, и они тоже, обязаны были исполнять должность церковных сторожей. Это-то обстоятельство – стремление избавиться от сторожевой службы – и стало главной причиной возбуждения в 1908 г. того самого ходатайства об исключении из православия. После бесед с миссионером крестьяне подтвердили свое желание перейти в старообрядчество, ссылаясь на Указ о веротерпимости. В результате в сводках местного благочинного за 1913 г. из всех жителей с. Катарач, посещающих официальную православную церковь, было указано только 92, все остальные были отнесены к старообрядцам-беспоповцам.

Проследить, насколько востребованным было это право в Пермской губернии, можно, обратившись к документам фонда губернского правления в государственном архиве Пермской области. На каждое прошение заводилось отдельное дело. Всего их сохранилось 21³². Результаты решения по ним были таковы: 8 прошений удовлетворено, по 6 – решение неизвестно, поскольку в деле либо не сохранились итоговые документы, либо дело не окончено, либо

³⁰ См.: ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 245. Л. 6–6 об., 31.

³¹ См.: РГИА. Ф. 796. Оп. 168. Д. 1397, 1417.

³² См.: ГАПК. Ф. 36. Оп. 2. Д. 19, 20, 24–26, 28–31. Оп. 3. Д. 29–38. Оп. 5. Д. 98.

оставлено без рассмотрения, так как был не уплачен гербовый сбор, в 4 случаях выяснилось, что просители, по данным духовной консистории никогда в списках православных не состояли³³ и числились всегда старообрядцами, поэтому вопрос о переходе автоматически снимался, еще по трем прошениям поступил отказ из-за несовершеннолетия просителя³⁴. Все решения были приняты на основании соответствующих статей закона. Однако обращает на себя внимание незначительное количество подобных прошений, особенно в таком старообрядческом районе, каким была Пермская губерния.

Возможно, все дело в процедуре разрешения перехода, громоздкой и длительной, как и рассмотрение любого официального прошения. Ведь, кроме того, чтобы написать в заявлении стандартный текст «...прошу сделать надлежащее распоряжение об отчислении меня из православного исповедания...» (формулировка незначительно варьировалась) необходимо было указать и другие данные: возраст, сословное состояние, род занятий, дату венчания, замужним женщинам – девичью фамилию. Необходимость предоставления подобных сведений редко была известна просителю с самого начала. Поэтому с первого раза заявление принималось не всегда. Кроме отсутствия в прошении ряда данных, препятствием для его приема часто были недоплата или отсутствие гербового сбора, о чем уже говорилось выше. По всем перечисленным причинам срок рассмотрения дела «об отчислении в старообрядчество» затягивался и по большей части коротким не был: от двух месяцев до полутора лет.

Поэтому довольно распространенным явлением был переход в старообрядчество без подачи заявления. Будучи не знакомыми с полным текстом указов об укреплении начал веротерпимости и о старообрядческих общинах, но зная, что этими актами «объявлена свобода старообрядчеству», многие из «формально православных» староверов полагали, что теперь они могут на законных основаниях считать себя старообрядцами. Исходя из таких убеждений, они

³³ В этих прошениях крестьяне с Ирюмского Яутлинской вол. Шадринского уезда просили дать им официальное удостоверение о том, что они являются старообрядцами, а не единоверцами, как считал местный единоверческий священник. При проверке действительно оказалось, что они записаны в единоверие без всяких на то оснований, не будучи крещеными в единоверии или перешедшими в него. Причиной недоразумения стало то, что их родители когда-то приняли единоверие при венчании, а потом вновь уклонились в старообрядчество и детей своих крестили «у старика Козьмы Ивановича по старой вере». Так как факт уклонения нигде официально не был подтвержден (да и подтверждать его никто заинтересован не был), то детей от таких браков указывали в списках как единоверцев, хотя в церковные метрические книги в раздел «О рождениях» они не вносились.

³⁴ ГАПК. Ф. 36. Оп. 3. Д. 36, 37.

в дальнейшем обращались уже за исполнением треб не в православную церковь, а к старообрядческому священнику или наставнику.

Видя, как их паства «отпадает в староверство», местные священники время от времени пытались препятствовать отчислению в старообрядчество. Причем если фактический переход, особенно в незарегистрированную общину, предотвратить было невозможно, то в случае подачи заявления губернатору у пастырей официальной церкви появлялись механизмы давления. Например, причт Покровской церкви деревни Чажеговой Чердынского уезда Пермской губернии, узнав, что у их прихожан, семей Иванчиных и Исаевых, появилось желание перейти в старообрядчество, отправил властям в Пермь следующее письмо: «Они [Иванчины и Исаевы] дали клятвенное обещание пребывать в православии до своей смерти и детей своих обязались воспитывать в православии же <...> посему просим губернское правление отклонить вышеуказанные ходатайства. <...> И Боже упаси, если только ходатайства их двигаются успехом, то переходу в старообрядчество <...> не будет конца, ибо большинство православных из деревень Елевой, Каньявеба, Кулиги, Ендовеба, Тылы и Васькиной Чажеговского прихода суть перешедшие в разное время из раскола в православие пред вступлением в брак с православными мужьями и женами»³⁵. Местное духовенство подчеркивало коварство крестьян, которые выждали достаточно долгое время после бракосочетания и теперь ходатайствовали о возвращении в прежнюю веру с женами и детьми. С негодованием также отмечалось, что «...младенец Иоанн [Исаев] не желает переходить в раскол. Так как о своем желании или нежелании заявить он не может. Значит над ним учиняют насилие»³⁶. К письму прилагались подписки, собранные со старообрядцев священником перед их переходом в православие.

В целом в деле присоединения к старообрядчеству или к православию религиозные убеждения далеко не всегда играли главную роль. Хотя «смешанные» браки законом не запрещались³⁷, традици-

³⁵ ГАПК. Ф. 36. Оп. 3. Д. 38. Л. 12, 13 об.

³⁶ Там же. Л. 13.

³⁷ Старообрядцы в праве заключения смешанных браков уравнивались с лицами инославных исповеданий («Высочайше утвержденные 17 апреля 1905 г., положения комитета министров об укреплении начал веротерпимости». § II п. 11). Однако требовалось, чтобы обряд венчания был произведен сначала в православной церкви, а только потом уже по старому обряду. При этом перед венчанием православный священник брал у «инославного лица» подписку в том, что дети от этого брака будут крещены и воспитываемы в православии (Свод законов. Кн. 4. Т. X. С. 7: Законы Гражданские. Ст. 67).

онно считалось, что муж и жена должны быть одной веры. Поэтому одному из будущих супругов приходилось менять вероисповедание. В этом случае у переходящих из православия господствующей церкви могли возникнуть проблемы. Например, священник деревни Булатовой Буткинской волости Константин Липин препятствовал вступлению крестьянской девицы Анны Самохваловой в брак со старообрядцем Кондратием Завьяловым. Он отказался венчать этих людей и не выдал невесте метрическую справку (свидетельство того, что она достигла брачного возраста), объяснив, что «[до 1905 г.] не имел права выдавать таковых [документов], после издания новых законов о веротерпимости никаких распоряжений вновь мне дано не было»³⁸. Священнослужитель по традиции полагал, что в своих действиях он в первую очередь должен руководствоваться старыми инструкциями церковного ведомства, даже если они противоречат вновь принятым общегосударственным законам.

Кроме того, существовал законодательно закрепленный вариант неравноправия старообрядцев по сравнению с православными официальной церкви. Как уже говорилось выше, право перейти в староверие граждане получали только после достижения совершеннолетия – 21 года, а для перехода в православие никаких возрастных ограничений не было. По этой причине иногда возникали затруднительные ситуации. Например, когда старообрядец выбирал себе в жены девушку из православной семьи, брак не мог быть заключен, если ей не исполнился 21, когда она может перейти в его веру. Однако обычно возраст девушки «на выданье» был меньше 21 года³⁹. Так, в 1914 г. на имя Пермского губернатора поступило прошение от вдовы Анны Бакаевой, крестьянки Каслинского завода, с просьбой сделать исключение для ее 18-летней дочери и разрешить ей перейти в старообрядчество до совершеннолетия, отмечая, что «...бывает, что из старообрядчества переходят в православие только исполниться 16 лет, и таковых венчают»⁴⁰, иначе жених – старообрядец Михаил Столбиков, «который желал дочь взять по старообрядчески, теперь от нея отказывается, и она должна остаться навсегда девицей <...> в виду

³⁸ ГАСО. Ф. 11. Оп. 5. Д. 4895. Л. 31 об.

³⁹ Разрешенный законом брачный возраст на основной территории России составлял 18 лет для мужчин и 16 – для женщин. К середине XIX в. большая часть деревенских девушек вступала в брак до 21 года, а мужчин до 23–24 лет. В период 1867–1910 гг. средний возраст русских невест, вступавших в первый брак, равнялся 21,4 года, причем в деревнях он был ниже этой цифры, и к тому же снижался с запада на восток (*Миронов Б. Н.* Социальная история России периода империи (XVIII – начало XIX вв.). Т. 1. СПб., 1999. С. 168–169).

⁴⁰ ГАПК. Ф. 36. Оп. 3. Д. 37. Л. 15–15 об.

того, что в Каслинском заводе существует такой обычай, что если какая-либо девица не выйдет в замужество до 21 года, то женихи уже для таких не избираются и считают их «старыми девами»».

Закон устанавливал возрастной барьер для переходящих в староверие. До 1905 г. старообрядцами Тобольской губернии, не считавшимися по документам «в раскольниках», практиковалась подача ходатайств в Департамент духовных дел МВД, с просьбой разрешить им запись их крещений, браков и пр. в полицейские метрические книги *post factum*. Волна подобных прошений шла в связи с нежеланием «неофициальных» староверов платить сборы в пользу единоверческих или православных церквей, к которым они были приписаны. Так, за десятилетие с 1883 по 1892 г. из деревень Ялуторовского, Ишимского и Курганского округов поступило около трех десятков подобных коллективных и индивидуальных прошений⁴¹.

Поэтому следует сделать вывод, что в случае с реализацией права свободно переходить в старообрядчество возникало много препятствий. Тем не менее, хотя и не в массовом порядке, это право было востребовано. Например, в уральских губерниях за период с 1905 по 1911 г. документально был зафиксирован переход в староверие 7009 человек⁴².

2. Право образовывать старообрядческие общины⁴³.

Согласно законодательству, полномочия по регистрации,

⁴¹ См.: РГИА. Ф. 1284. Оп. 221 Д. 37 (1883 г.), 18, 36, 83, 94, 109 (1888 г.), 34 (1889 г.); Оп. 222. Д. 47, 58, 64, 79, 82, 110–113, 117, 124 (1890 г.), Д. 52 (1891 г.), 65, 67, 70, 71, 78, 95, 97 (1891 г.), 117 (1892 г.).

⁴² См.: Статистические сведения о старообрядцах. С. 1–3: в Вятской губ. зарегистрировано 89 переходов, в Уфимской – 105, в Оренбургской – 0, в Пермской – 1550 и в Тобольской – 5265.

⁴³ См.: Свод Законов. Кн. 3. Т. X. Ч. 1. С. 25. Законы гражданские. Ст. 413. прим. 4: Присвоить религиозным обществам старообрядцев наименование общин.

Свод Законов. Кн. 1. Т. II. С. 201–205. Неофициальное Приложение I. Именной Высочайший Указ 17.10.1906 г. § I. п. 1: Старообрядцам предоставляется <...> образование религиозных общин. Образование общин идет в порядке указанном <...> правилами. § I. п. 6: Если в деятельности общины обнаруживаются действия, противные закону и ограждающим нравственность постановлениям, губернатор, приостановив собственною властью действие общины, решение о закрытии предоставляет губернскому правлению. Жалобы на постановления губернского правления подаются в I-й департамент Сената. § I. п. 7–8. Старообрядцы, желающие образовать общину, представляют в губернное правление заявление с подписями не менее 50 чел. § I. п. 9: Губернское правление обязано рассмотреть заявление об образовании общины в течение 1 месяца. В случае разрешения общины данные о ней вносятся в реестр, который ведет правление и со времени внесения община может пользоваться всеми предоставленными ей правами. § I. п. 13: Внесенным в реестр общинам предоставляется право избирать духовных лиц, настоятелей, наставников, сооружать храмы, молитвенные дома, богоугодные заведения, школы, приобретать и отчуждать недвижимое имущество, образовывать капиталы, заключать договоры, искать и отвечать на суде. Приобретение общиной имущества на сумму свыше 5000 руб. допускается только с Высочайшего соизволения.

проверке деятельности, закрытию старообрядческой общины принадлежали губернаторской администрации, действия которой можно было обжаловать только в Сенате. И это стало причиной появления у старообрядцев предубежденного отношения к учреждению официальной общины, ибо слишком велик был риск потери самостоятельности во внутриобщинной жизни. В случае регистрации решение о выборе наставников (священников), председателей общины окончательно утверждалось только губернатором, который, собрав через местную полицию сведения о претенденте, мог и не утвердить его. Таким образом, у собора оставалась лишь совещательная функция.

Часть старообрядцев пришла к отрицательному мнению о праве юридической регистрации общины. На горнозаводском Урале екатеринбургские общества часовенных, зарегистрировавшие общины, оказались почти в одиночестве. Когда было решено в 1911 г. собрать всероссийский съезд (ходатайствовать об его устройстве могли только официально оформленные общества), под прошением поставили подписи уполномоченные от восьми общин Пермской губернии⁴⁴. Среди них не было ни одной из Верхотурского уезда, славящегося своими скитами, только две были из Екатеринбургского (обе находились в уездном городе). Организаторам съезда удалось заручиться поддержкой трех общин из Шадринского, двух из Пермского и одной из Красноуфимского уездов.

Среди противников регистрации часто упоминаются черноризцы. Например, в октябре 1910 г. на собрании в Верхнейвинской часовне решался вопрос о регистрации общины, на котором присутствовали и «накрытые» старцы. Местный наставник Филипп Вершинин желал бы учредить общину (толчком к этому могли стать планы собрать в 1911 г. съезд часовенных, ходатайствовать о котором имели право лишь зарегистрированные общества). Когда он объявил об этом, «тут же <...> закричали на него, как на Христа, всякими негодными словами, назвав отца духовного» и черноризцы не встали на его защиту⁴⁵. Несмотря на большое давление со стороны противников общины, Ф. И. Вершинин стоял на своем, однако до регистрации дело довести ему все же не удалось – за упрямство на наставника наложили епитимью.

⁴⁴ См.: РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 63. Л. 38–55. Всего в ходатайстве принимало участие 15 общин (еще 5 из Оренбургской губернии и 2 из Тобольской).

⁴⁵ ГАСО. Ф. 6. Оп. 19. Д. 424. Л. 158.

В полемических статьях известного начетчика А. Т. Кузнецова⁴⁶, опубликованных на страницах журнала часовенных «Уральский старообрядец», подчеркивается большое значение права официальной организации общин и «получение таким образом юридических и церковных прав старообрядчеством», данное «Указом о старообрядческих общинах» 17 октября 1906 г., одновременно замечается, что «нашлись однако и такие люди, которые в общине видят не что иное, как грех и отступление от веры отцов»⁴⁷. Кузнецов называет их «противообщинниками» и перечисляет приводимые ими доводы:

1. Через посредство общин всех старообрядцев обобщат с великороссийской церковью, отсюда и название будущего объединения – община.

2. Так как общины открываются с разрешения гражданских властей, значит, эти власти оставляют за собой право контролировать общины, а следовательно, и притеснять⁴⁸.

3. Указ 1906 г. не согласован с Евангелием и св. преданием; его издали неправильно верующие, не христиане; он предназначен для старообрядцев, а «мы не старообрядцы, мы православные христиане».

4. В ст. 1 указа 17 октября 1906 г. объявлена свобода вероисповедания, а один из циркуляров МВД от 18 августа 1905 г. разрешает присоединение к зарегистрированной старообрядческой общине только после достижения 21 года и только после представления заявления губернатору, иначе лицо, нарушившее данный порядок привлекается к уголовной ответственности, а это опять же грозит преследованиями.

5. Как можно допускать, чтобы настоятели общины утверждались губернаторами, которые нередко являются протестантами или католиками⁴⁹.

Отказавшись регистрироваться, эти общины уже не могли получить разрешение на постройку церкви, школы и т. д. Вероятно, именно эти пункты стали заключением собора «противообщин-

⁴⁶ См.: Кузнецов А. Т. Общины и противообщинники // Уральский старообрядец. 1915. № 6. С. 25–29; № 7. С. 12–20; № 8–9. С. 13–18; № 10. С. 12–16.

⁴⁷ Кузнецов А. Т. Общины и их развитие // Уральский старообрядец. 1915. № 2. С. 19.

⁴⁸ Опасения были не безосновательны, Томский губернатор, например, смело брал на себя обязанность регламентировать внутреннее делопроизводство в старообрядческих общинах (Толкование законов местными властями // Слово Церкви. 1916. № 21. С. 476).

⁴⁹ См.: Кузнецов А. Т. Общины и противообщинники...

ников», состоявшегося 13–15 января 1912 г. в с. Горбуновом Верхотурского уезда Пермской губернии Кузнецов упоминает, что среди «вдохновителей» неприятия регистрации общин были «какие-то» скитники: Сергей, Варлаам, Ефросин, Климент «и другие им подобные». Предполагается, что этот собор был устроен в ответ на обсуждение вопроса об общинах на I Всероссийском съезде часовенных 25–30 октября 1911 г. в Екатеринбурге: на съезде после долгой дискуссии тема регистрации общин так и осталась открытой. Представители от общин Екатеринбурга и Челябинска и Невьянска выступали за принятие правил «Положения» 1906 г., «против» были старообрядцы-крестьяне, всегда настроенные более консервативно. Следуя наказам своих обществ, они не соглашались с принятием решения о всеобщей регистрации общин. Вот какое мнение высказали, например, делегаты из с. Ирюмского, Верхне-Иргинска, из Шемахинской вол. Пермской губернии, Башалитской волости Томской губернии, с. Долгодеревенское Оренбургской губернии: «Ни братства⁵⁰, ни общины, ни школы мы не желаем. Во всем этом мы сомневаемся. <...> При общинах мы должны заводить книги и доставлять сведения людям великороссийской церкви. В этой церкви Закон Божий давно убрали и мы от нея отделились. От этого нам хорошего не будет. Сообщение с иноверцами опасно. <...> Старики думают, что при общине от гражданской власти произойдет повреждение. <...> Когда общественники давали мне уполномочие на Съезд, то они сказали мне поступай как знаешь во всем, но на общины не соглашайся, на братство можно, а общины не принимай»⁵¹. Со временем появившаяся тенденция самоограничения у старообрядцев в пользовании новыми религиозными правами стала развиваться, внутри согласий появилось течение «не приемлющих общин»⁵².

О том, что отношение к официальному учреждению общин в таком центре горнозаводского Урала, как Нижний Тагил, было очень осторожным, говорит тот факт, что при голосовании по этому вопросу на собрании местных старообрядцев-часовенных старики были настроены отрицательно, а «ярый противообщинник

⁵⁰ Имеется ввиду Успенское Братство часовенных; о нем см. главу 1.

⁵¹ Труды I Всероссийского съезда старообрядцев не приемлющих священства. С. 34, 40–41.

⁵² См.: Агеева Е. А. Старообрядческое согласие «не приемлющих общин» и его историографы // Традиционная народная культура населения Урала : материалы междунар. науч.-практ. конф. Пермь, 1997. С. 172–178.

Шамин разорвал лист на мелкие части и бросил на пол, говоря: «наши деды никаких общин не знали, не надо знать их и нам». Вопрос о регистрации общины там так и не был решен положительно.

В действительности во многом опасения противообщинников были верны. Существование зарегистрированных общин было связано с соблюдением множества формальных правил. Например, избрание нового наставника или изменение состава Совета общины должно было проводиться только согласно порядку, прописанному в законе⁵³. В ином случае решение общины не утверждалось губернатором. Такой же результат был, если община долго не могла прийти к единому мнению, постоянно не добирая необходимого для однозначного решения количества голосов (требовалось не менее 2/3 от общего количества членов общины), или если кандидатура избранного священника не устраивала власти. Например, наставник Федулинской старообрядческой общины⁵⁴ Василий Федорович Плотников был утвержден только в 1915 г. Несмотря на ходатайства старообрядцев, предлагаемая прежде кандидатура губернатором была отклонена, так как по полицейским донесениям он подозревался в участии в революционных волнениях 1905 г.⁵⁵ В Лысьвенском заводе Пермской губернии 1908 г. рабочие избрали Д. И. Волкова своим представителем для подачи прошения о своих нуждах владельцам предприятия. Являющийся еще и председателем совета местной старообрядческой общины белокриницких, Д. И. Волков успел составить лишь черновик прошения перед тем как полиция, получив сведения о затеваемой рабочими подаче петиции, провела у него в доме обыск. Изъяли черновик, гектографический аппарат и 100 экземпляров описания бесед между часовенными и «австрийцами». Председателю, ставшему таким образом участником рабочего движения, грозила высылка из губернии, но «благодаря заступничеству в особом совещании МВД, куда его дело было передано», Д. И. Волков был на 1 год отдан под надзор полиции, отстранен от руководства советом старообрядческой общины и от участия в любых публичных диспутах между согласиями⁵⁶.

⁵³ Обычно на старообрядческих соборах решения принимались простым большинством голосов. Указ 17 октября 1906 г. требовал по ряду принципиальных вопросов (избрание и увольнение от должности) закрытого голосования, а в некоторых случаях одобрение 2/3 присутствующих на собрании.

⁵⁴ Зарегистрирована в 1907 г в с. Федулино Оханского уезда Пермской губернии.

⁵⁵ См.: ГАПО. Ф. 36. Оп. 10. Д. 49. Л. 150–159.

⁵⁶ См.: Жизнь старообрядчества. Лысьвенский завод Пермской губернии // Старообрядцы. 1908. № 7. С. 621–624.

Кроме всего прочего, наставники всех зарегистрированных общин были обязаны вести метрические книги, записывая в них все рождения, браки и смерти в семьях членов общины и становились звеном в государственной системе учета населения. Ведение книг проверялось губернским правлением в конце каждого года. По всем случаям исполнения треб над теми, кто не числился старообрядцем проводились расследования, и виновные несли соответствующее проступку наказание. Поэтому неудивительно, что старообрядческие наставники стремились уклониться от подобной работы, к тому же некоторая часть староверов всегда с большим подозрением относилась к записи в какие-либо учетные документы (что, как уже отмечалось выше, неизбежным образом отражалось на достоверности статистики).

Можно предположить, что главным образом по этой причине образованная в 1907 г. община поморцев даниловского толка Екатерининской волости Оханского уезда Пермской губернии в 1913 г. ходатайствовала перед пермским вице-губернатором о своем «закрытии и исключении из всех списков», объясняя что, во-первых, у них умер старый наставник, новый же не в состоянии исполнять обязанности по ведению метрических книг, а, во-вторых, «официальность общины не согласуется с духом их толка, и не имеется совершенно никакой надобности в существовании общины»⁵⁷. Ходатайство в Пермском губернском правлении удовлетворили. Почти также была закрыта в 1916 г. Мишкинская старообрядческая община в Тобольской губернии⁵⁸ (благополучно продолжавшая существовать и после своего «закрытия»)⁵⁹. Характерно, что в обоих случаях инициатива принадлежала самим староверам.

Бывало, что общины, не подавая прошения о закрытии, фактически прекращали вести метрические книги и извещать губернское правление о переменах в управлении. Например, в 1910 г., когда тобольский губернатор обнаружил, что из 27 занесенных в его реестр общин только 5 присылают метрические книги на ревизию, да и те заполнены неправильно и небрежно, он сразу же прибег к самому вескому доводу: предупреждению всем зареги-

⁵⁷ ГАПК. Ф. 36. Оп. 6. Д. 218. Л. 79.

⁵⁸ См.: РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 71. Л. 31–31 об.

⁵⁹ См.: Постановление Мишкинского собора 14 сентября 1918 г. // Духовная литература староверов... С. 370–372.

стрированным общинам о том, что, если в течение ближайшего времени это упущение не будет исправлено, виновные общины будут закрыты⁶⁰.

Очевидно, все эти обстоятельства способствовали тому, что часть старообрядцев вообще не спешила воспользоваться свободами, дарованными Положением 17 октября 1906 г., считая существование общины *de facto* вполне удовлетворительным, и вовсе необязательно придавать ей юридический статус. «Противообщиннические» настроения на Урале и в Западной Сибири проявились главным образом у беспоповцев⁶¹. У приемлющих священство острой полемикой вокруг устройства общин отличались только «австрийцы-неокружники». Ряд «неокружнических» епископов соборными постановлениями 1907 и 1908 гг. отвергли Правила регистрации общин и немногочисленные их сторонники на Урале последовали данным решениям, в результате чего из 57 общин этого направления здесь было зарегистрировано (вероятно это произошло еще до соборов) лишь 3⁶². Впрочем, даже в тех согласиях, где не замечено бурных дебатов между сторонниками и противниками регистрации общины, количество обществ, подавших о себе данные губернатору, все равно значительным не было (табл. 8). В 1912 г. среди «австрийцев» оно не превышало 43 %, у беглопоповцев 28 %, у поморцев 19 %, хотя, как уже отмечалось, данные этого времени занижены и не отражают в полной мере реальную ситуацию.

⁶⁰ См.: РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 812. Л. 141–142. По Указу 17 октября 1906 г. губернатор действительно имел право прекратить деятельность общины в случае нарушения ею закона.

⁶¹ Для сравнения приведем пример часовенных Томской губернии. На съезде в д. Курок Бийского уезда 1 января 1909 г. присутствовало около 600 человек, в том числе 20 наставников и 250 представителей-мирян из Бийского, Барнаульского и Кузнецкого уездов. Одним из решений съезда стало отлучение наставников с. Каменки и с. Алтайского из-за того, что их общины были зарегистрированы в губернском правлении (Дер. Курок Бийского уезда Томской губ. // Церковь. 1909. № 6. С. 216 ; Собор старообрядцев часовенного согласия // Церковь. 1909. № 11. С. 387). Собор 28 мая 1911 г. в д. Качегарке Барнаульского уезда отлучил сторонников общины из г. Барнаула. В послании Екатеринбургскому съезду часовенных барнаульцы писали: «...у людей противных регистрации общин крепка вера, крепка и боязнь, в прошлом со стороны власти видели различное отношение к старообрядцам. А потому вполне естественно, что новый хотя и благодетельный закон принимается с недоверием и наша братия закон об общинах окрестила "ловушкой"...» (Труды первого Всероссийского съезда старообрядцев не имеющих священства... С. 78).

⁶² См.: Вурафит С. Г., Ушаков И. А. Старообрядчество. Лица, события, предметы... С. 184–186 ; Машаров М. Самопроклятия раздорников необщинников // Слово Церкви. 1914. № 34. С. 789–792.

Таблица 8

**Соотношение старообрядцев Оренбургской, Уфимской, Пермской
и Тобольской губерний в зарегистрированных
и незарегистрированных общинах (по согласиям) на 1912 г.**

Согласия	Всего старообрядцев	Старообрядцы в зарегистрированных общинах		Старообрядцы в незарегистрированных общинах		Зарегистрированные духовные лица	Незарегистрированные духовные лица
	чел.	чел.	%	чел.	%	чел.	чел.
«Австрийцы-окружники»	55339	23519	42,5	31820	57,5	73	117
«Австрийцы-неоокужники»	2160	57	3	2103	97	1	1
Беглоповоцы	19461	5405	28	14056	72	8	8
Часовенные	215601	16599	8	199002	92	16	487
Поморцы-даниловцы	71240	13200	18,5	58040	81,5	36	89
Федосеевцы	5639	—	—	5639	100	—	2
Филиповцы	42	—	—	42	100	—	—
Рябиновцы	7979	187	2	7792	98	—	—
Спасовцы	4397	50	1	4347	99	2	—
Самокресты	1857	451	24	1406	76	—	—
Немоляки	81	—	—	81	100	—	1
Итого:	383796	59468	15,5	324328	84,5	136	705

Источник: Статистические сведения о старообрядцах (к 1 янв. 1912 г.). С. 5–24.

В то же время, хотя устройство незарегистрированных общин не являлось противозаконным, деятельность наставников таких общин квалифицировалась статьей 97 Уголовного Уложения как незаконное присвоение сана священнослужителя христианского вероисповедания, которое наказывалось заключением в тюрьму. Однако в судебном делопроизводстве практически отсутствуют дела по данной статье, несмотря на то, что существовало огромное

количество незарегистрированных властью духовных лиц и общин. Возможно, что широкая распространенность, привычность явления и отсутствие у светских властей желания решать эту проблему были тому причиной.

Наиболее радикально отнеслись к новым законам представители страннического согласия. На страницах бегунского сборника «Изумруд» можно найти такой взгляд на Указ о свободе вероисповедания 1905 г.: «раскольники просили снять с них это имя, а взамен просили имя “старообрядец” и им это позволили. <...> Старообрядцы с радостью называют себя этим именем, а кто назовет их православными, то отказываются <...>, [а ведь] если скажешь, что ты не христианин, то уже отступник»⁶³, следовательно, новый закон не только неверно именуется приверженцев древнего обряда, но и ведет к тому, что пользующиеся им пополняют ряды отрекшихся от Христа. Судя по этому тезису, определенные круги страннического согласия склонялись к тому, чтобы отказаться от пользования достижениями новых законоположений о старообрядцах.

Тем не менее право регистрации общин все же было востребовано. По данным Тобольского губернатора, в 1910 г. в его губернии насчитывалось 27 вновь зарегистрированных общин⁶⁴. Не меньше их было и в Пермской губернии. Известно, что Пермским губернским правлением в 1907 г.⁶⁵ были рассмотрены прошения о регистрации 7 общин: трех поморского согласия и четырех белокриницкого. В 1911 г. представители 15 зарегистрированных общин часовенных отправили в МВД ходатайство о разрешении съезда⁶⁶. В 1912 г. в Пермской губернии было 86 общин, в Уфимской – 28, в Оренбургской – 31, в Тобольской – 32⁶⁷. К 1917 г. число зарегистрированных обществ еще более увеличилось, хотя и ненамного: в Пермской губернии – на 10, в Уфимской – на 5, в Оренбургской – на 4, в Тобольской – на 11⁶⁸. То есть основная масса регистраций прошла в первые 5–6 лет после издания «Положения о старообрядческих общинах».

3. Право старообрядческих наставников свободно отправлять

⁶³ Древлехранилище ЛАИ УрГУ. IX (Свердловское) собр. 366р/5343. Л. 508–511.

⁶⁴ См.: РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 812. Л. 141–142; ГАТО. Ф. Р-2. Оп. 1. Д. 210. Л. 37–38, Д. 253. Л. 16, Ф. Р-4. Оп. 1. Д. 1257. Л. 1 об.–2 об.; ТФ ГАТО. Ф. 417. Оп. 1. Д. 249, 283.

⁶⁵ См.: ГАПК. Ф. 36. Оп. 6. Д. 214–216, 218, 877, Оп. 10. Д. 49.

⁶⁶ См.: РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 63. Л. 36.

⁶⁷ См.: Статистические сведения о старообрядцах... С. 1–3.

⁶⁸ См.: РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 444. Л. 203–210 об., 218–241 об., 331–339, 373–381 об.

обряды⁶⁹.

Право на свободное отправление духовных треб было записано в п. 8 разд. II, но одновременно с этим действовала и ст. 93 Уголовного Уложения, запрещающая совершение священнодействия «над заведомо православными», не достигшими совершеннолетия, а также ст. 97 Уголовного Уложения, запрещающая самовольное присвоение сана священнослужителя христианского вероисповедания, то есть фактически санкционирующая деятельность только духовных лиц зарегистрированных общин. Таким образом, статьи 93 и 97, уточняя понятие «свободное отправление обрядов», ограничивали религиозные права. Указанными статьями Уголовного Уложения, принятыми соответственно 22 марта 1903 г. и 14 марта 1906 г. и продолжающими действовать после объявления свободы вероисповедания и правил организации старообрядческих общин, создавалось двусмысленное положение: священник может свободно совершать обряды крещения, венчания и отпевания, но он должен точно знать, что эти требы он совершает не над православными господствующей

⁶⁹ См.: Свод Законов. Кн. 5. Т. XV. С. 246. Уголовное Уложение. Ст. 93: Духовное лицо инославного христианского исповедания, состоящее в сане священнослужителя или в звании настоятеля или наставника старообрядческого согласия или сектантской общины, виновное <...> в совершении по своим обрядам над заведомо православными не достигшими совершеннолетия, конфирмации, миропомазания или иного священнодействия, знаменующего принятие в православную веру, или в совершении по своим обрядам или в допущении крещения ребенка, заведомо подлежащего крещению по правилам веры православной, <...> в совершении брака лица инославного исповедания прежде совершения брака православным священником, наказывается: денежной пенею не свыше трехсот рублей. Сверх того, виновный, в случае, пунктом 1 сей статьи указанным, удаляется от занимаемой должности на время от трех месяцев до одного года, а при повторении на время от одного года до трех лет или навсегда <...> в случае повторения проступка, пунктом 4 сей статьи указанного – на время от трех до шести месяцев. Ст. 97: ...виновный в учинении священнодействия, которое может быть совершаемо только священнослужителем сего вероисповедания, наказывается: заключением в тюрьме. Если виновный совершил крещение или бракосочетание, то он наказывается <...> заключением в исправительном доме.

Свод Законов. Кн. 1. Т. XVI. С. 103. Устав о предупреждении и пресечении преступлений (основание – Именной Высочайший Указ 17 апреля 1905 г. § II. п. 7–8). Ст. 45 п. 3: Духовным лицам, избираемым общинами старообрядцев для отправления духовных треб, присваивается наименование «настоятелей и наставников», причем лица эти, по утверждении их в должностях надлежащею правительственною властью, подлежат исключению из мещан и сельских обывателей, если они к этим состояниям принадлежали, и освобождению от призыва на действительную военную службу и именованию, с разрешения той же гражданской власти, принятым при постриге именем, а равно допускается обозначение в выдаваемых им паспортах, в графе, указывающей род занятий, принадлежащего им среди этого духовенства положения, без употребления, однако, православных иерархических наименований. Ст. 46: Тем же духовным лицам разрешается свободное отправление духовных треб как в частных и молитвенных домах, так и в иных потребных случаях, с воспрещением лишь надевать священнослужительское облачение, когда сие будет возбранено законом.

Свод Законов. Кн. 1. Т. II. С. 201–205. Неофициальное Приложение I. Именной Высочайший Указ 17 октября 1906 г. § I. п. 6: На духовных лиц, настоятелей, наставников возлагается ведение метрических книг.

церкви. В условиях, когда церковная статистика по старообрядцам велась неточно, «уклонения в раскол» не всегда фиксировались. Даже сами обращающиеся к нему не могли гарантировать, что они не внесены в списки прихожан какой-либо православной церкви. Поэтому наставники и священники, выполняющие обряды, время от времени оказывались в центре внимания властей. Обычно нарушения выявлялись в ходе проверки метрических книг, которые, как уже отмечалось, должны были предоставляться ежегодно в губернское правление для ревизии. Рассмотрение подобных нарушений происходило в суде. В качестве примера итогов этих разбирательств приведем несколько приговоров.

1 ноября 1910 г.: на три месяца был удален от должности священник Свято-Троицкой старообрядческой общины в г. Екатеринбурге Андрей Бердышев за венчание 17-летней православной крестьянки Лукерьи Шестаковой со старообрядцем Александром Коноваловым, «по их обоюдному согласию и с согласия их родителей, <...> не думая, по незнанию законов, что церковное совершеннолетие не совпадает с гражданским»⁷⁰.

5 сентября 1911 г.: тот же самый священник приговорен Екатеринбургским окружным судом к такой же мере наказания за крещение в 1909 г. сына крестьянина Григория Кабакова. Г. Кабаков и его жена считали себя старообрядцами. Формально же, как оказалось при расследовании, они все еще являлись прихожанами одной из местных православных церквей, поскольку официального заявления о своем переходе в губернское правление не подавали⁷¹.

18 августа 1911 г. старообрядческий протоиерей Очерской общины Оханского уезда Лев Денисов по определению Пермского окружного суда приговорен к двухмесячному тюремному заключению за совершение брака над лицом, состоящим в супружестве. Оказалось, что жених ранее был обвенчан в господствующей церкви, но с первой женой уже 8 лет не жил, причем имел от нее расписку о том, что «она не считает его своим мужем и не имеет препятствий к вступлению его в брак с кем угодно»⁷². Однако, поскольку развод формально не был оформлен через духовную консисторию, первый брак продолжал считаться действительным, что и навлекло на Л. Денисова столь суровое наказание.

14 декабря 1911 г.: настоятель Федулинской старообрядческой

⁷⁰ ГАСО. Ф. 11. Оп. 2. Д. 796. Л. 31 об.

⁷¹ Там же. Оп. 5. Д. 2836. Л. 64–68.

⁷² Священник в тюрьме // Церковь. 1911. № 37. С. 897–898.

общины Оханского уезда Пермской губернии Василий Плотников за освящение двух смешанных браков удален судом от должности на 3 месяца с уплатой 15 рублей штрафа.

В январе 1915 г. Екатеринбургская духовная консистория информировала Верхотурского исправника о том, что наставник беспоповской общины с. Петрокаменского Иван Зудов совершил обряд погребения по старообрядческим правилам над умершей православной⁷³. После разбора дела исправником оказалась, что почившая незадолго до смерти послала прошение губернатору об исключении ее из православия и переводе в старообрядчество, но дело не успели решить. Тем не менее при его удовлетворении дата написания заявления стала бы считаться датой перехода в старообрядчество. А поскольку дело по вине властей вовремя рассмотрено не было, то поступок Зудова в этом случае мог считаться правомерным: он отпел старообрядку, заявившую о своем переходе из православия. Однако обнаружилось, что наставник не зарегистрирован в реестре губернского правления, и его действия квалифицируются как преступление по статье 97 Уголовного Уложения – совершение обрядов лицом, самовольно присвоившим себе звание наставника. Дело было направлено прокурору, но, так как приговор суда в деле не зафиксирован, окончательный результат так и остался неизвестным.

При этом, однако, следует принять во внимание, что старообрядческих священников и настоятелей, занесенных в реестр губернского правления было, например в Пермской губернии несколько десятков, а общее число старообрядцев по переписи 1897 г. – 214 тыс. человек. Наставник (или священник) был почти в каждой деревне и заводском поселке, где проживало старообрядческое население. В этих условиях крайняя малочисленность расследований деятельности незарегистрированных наставников и священников говорит скорее о том, что местные власти не стремились брать на себя масштабный контроль за старообрядцами.

Итак, в 1905–1917 гг. существовало немало препятствий и ограничений для осуществления права личности на свободу вероисповедания. Значительную роль в данной ситуации играло несовершенство законодательства, сохраняющего господствующее положение официального православия и неравноправие по сравнению с ним представителей других вер. Как после Манифеста 1905 г., так и по-

⁷³ См.: ГАПК. Ф. 36. Оп. 6. Д. 219. Л. 1–3.

сле Указа о старообрядческих общинах 1906 г. в судебной практике встречаются примеры, иллюстрирующие ограничения прав староверов без выхода за рамки закона. Право выбора веры принадлежало только достигшим 21-летнего возраста, а переход в старообрядчество представлял собой громоздкую и длительную процедуру получения санкции губернатора, необходимость которой не всегда была известна православным, желающим перейти в староверие (реально же это были, скорее всего, не православные, а та часть старообрядцев, которая принадлежала к официальной церкви только формально, по церковным документам). С другой стороны, предусмотренное новыми законами усиление контроля губернской администрации за деятельностью зарегистрированных старообрядческих обществ породило у части староверов неприятие права учреждения общин из-за опасений вмешательства во внутреннюю жизнь старообрядческих обществ. На практике наставников зарегистрированных общин (которым закон декларировал право свободного отправления духовных треб) привлекали к ответственности гораздо чаще, чем действующих неофициально: в основном за неправомерное, с точки зрения закона, совершение обрядов над лицами, которые не подавали официального заявления (в основном из-за незнания о необходимости этого шага) о переходе в староверие, и потому формально считались церковью православными. Все перечисленные выводы позволяют говорить о том, что ограничение прав старообрядцев сохранялось и после провозглашения свободы вероисповедания.

Новые законы установили по отношению к старообрядцам веротерпимость, при этом все религиозные потребности старообрядцы должны были осуществлять под контролем государственных чиновников, которых наделили такими функциями, как проверка законности совершения обрядов над тем или иным лицом, отстранение старообрядческих священников и наставников от исполнения положенных им по сану духовных обязанностей, закрытие общины и распоряжение в определенных случаях ее недвижимым имуществом. Для гражданских чиновников предписываемый им законом статус наблюдающего за старообрядцами арбитра оборачивался втягиванием в разбирательства внутриобщинных конфликтов. Иногда это происходило по инициативе самих староверов. Так, например, часовенные Ялуторовского уезда (д. Шороховой, Саломатовой, Самохваловой, Дружининой, Балязиной, Турушовой, Кирсановой и др.) на соборе в д. Лобановой 2 февраля 1916 г. под руководством старей-

шины Акиндина Агафонова Кузнецова отстранили от должности наставника крестьянина д. Осиновой Ефима Иванова Долгих «за гордое на соборе поведение и укоризну, и за без вины оставил весь собор»⁷⁴. Несогласный с этим решением, отказывающийся покаяться и примириться, Е. И. Долгих написал в МВД письмо о состоявшемся собрании и пожаловался на «самоуправство» старейшего и просил «привлечь виновных <...> за присвоение власти духовной и судебной» и указал даже статью – 289 Уложения о наказаниях⁷⁵. Тобольский губернатор полгода разбирался в происходящем, и единственное, что он смог предпринять, – привлечь инициатора собрания А. А. Кузнецова и хозяина дома, в котором проходил собор, к штрафу за устройство публичного собрания без надлежащего официального разрешения⁷⁶.

При этом все же несомненна положительная роль изменений в религиозном законодательстве. Они способствовали активизации старообрядческой деятельности, повышению правового самосознания большей части староверов. Наставник В. А. Ласкин из д. Яр Камышловского уезда в своем сочинении, отнюдь не предназначенном для прочтения представителями властей, признавал: «нынешнее время <...> золотое для старообрядцев<...>, в каковое мы и вси торжествуем, и молимся, и храмы молитвенные строим»⁷⁷.

Новые условия позволили обратиться к решению насущных проблем, таких как обучение грамотности и получение образования⁷⁸. Группа наиболее активных деятелей (самоназвание –

⁷⁴ РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 16. Л. 60.

⁷⁵ Там же. Л. 63.

⁷⁶ Там же. Л. 58–58 об.

⁷⁷ Зольникова Н. Д. В. А. Ласкин, Г. Я. Завьялов и епископ Пермский и Тобольский Антоний (белокриницкая иерархия): споры о природе Антихриста в начале XX в. // *Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д.* Староверы-часовенные востока России. С. 228.

⁷⁸ Благодаря существующим у старообрядцев традициям домашнего обучения уровень грамотности у них был значительно выше среднего. Даже принимая во внимание, что способность расписаться за себя в официальном документе не является в достаточной мере признаком грамотности, а также то обстоятельство, что в сельской местности грамотных было меньше, в старообрядческой городской общине это могли сделать 75% прихожан (цифры получены на основании данных из метрических книг Успенской и Никольской часовен: ГАСО. Ф. 6. Оп. 13. Д. 206, 207, 208, 209). Подробно вопросы грамотности непривилегированных слоев населения Урала рассматриваются в исследованиях: *Мосин А. Г.* Грамотность крестьян Вятской губернии в конце XVIII – середине XIX вв. // *Крестьянство Урала в эпоху феодализма* : сб. науч. тр. Свердловск, 1988. С. 138–150 ; *Гаврилов Д. В.* Грамотность и образовательный уровень горнозаводского населения Урала в 1861–1885 гг. // *Народное образование на Урале в XVIII – начале XX вв.* Свердловск, 1990. С. 48–69 ; *Его же.* Грамотность и образовательный уровень населения Урала в конце XIX в. (1885–1900 гг.) // *Урал. ист. вестн.* Вып. 2. С. 81–98 ; *Стариков М. Ю.* К вопросу о грамотности населения Урала в первой половине XIX в. // *Российское государство XVII – начала XX вв.: экономика, политика, культура : тезисы докл. конф., посвящ. 380-летию восстановления российской государственности (1613–1993).* Екатеринбург, 1993. С. 155–158.

«интеллигенты-старообрядцы»), в состав которой входили начетчики и наиболее грамотные прихожане крупных заводских и городских общин, ратовала за устройство отдельных старообрядческих образовательных учреждений и специальную подготовку учителей. Идея «поднятия грамотности среди детей, устройства и оборудования с этой целью старообрядческих училищ» также обсуждалась на Всероссийском съезде часовенных и в основном была поддержана. Среди сторонников школ главным камнем преткновения было разное понимание содержания образовательной программы. Многим казалось, что достаточно будет курса обучения письму, чтению, божественной грамоте, который прежде был возложен на «мастерицу». Конечно, старообрядцы иногда отдавали своих детей в земские школы для получения каких-либо профессиональных навыков, но все-таки подобное образование считалось неудовлетворительным («не обучают ни псалтыри, ни канонам, ни пению по крюкам») и не везде приветствовалось⁷⁹. Недовольство земскими школами оставалось, даже когда часть предметов (чаще всего Закон Божий) преподавалась учителями из староверов. Уже упоминавшийся наставник из Яра В. А. Ласкин высказал на съезде опасения: «У нас земство выстроило десяти тысячное здание для школы. Учитель у нас теперь из своих старообрядцев. Дело идет хорошо. Только вот беда: говорят детям, что земля вертится, а солнце стоит. Это нам не нравится»⁸⁰.

Кроме того, возникали препятствия финансового или административного характера. Делегат из Петрокаменского завода Верхотурского уезда рассказал о своей попытке устроить старообрядческую школу с ремесленным и сельскохозяйственным отделениями. Земство отнеслось к инициативе одобрительно, но предложило староверам покрыть часть расходов, чего те были не в состоянии сделать. Из-за этого-то дело и расстроилось, хотя в качестве главной причины отказа от школы было высказано опасение, что «дети, хотя в школе и будет старообрядческий законоучитель, не достаточно будут обучены христианским истинам»⁸¹. В Каргапольской волости Шадринского уезда ходатайство о разрешении

⁷⁹ В уже упоминавшемся постановлении Галашкинского собора 1903 г. наказанием за отправление детей в государственные школы было отлучение от общей молитвы.

⁸⁰ Труды Первого всероссийского съезда старообрядцев, не имеющих священства. С. 34.

⁸¹ Там же. С. 33.

устроить школу все никак не могло пройти надлежащие инстанции в течение двух лет.

И все же самые большие препятствия заключались в сомнениях относительно приемлемости школ, подконтрольных государству. «На школы требуется разрешение. Это нас останавливает. Потому что мы сомневаемся, как бы можно [было] свободно открывать школы – дело другое. Нужно вычитать в Священном Писании – прибегали ли при открытии школ к власти в старое время»⁸².

Большую работу по убеждению одноверцев в полезности и необходимости всестороннего образования проделали сотрудники журнала «Уральский старообрядец», издававшегося в 1915–1916 гг. Они приводили следующие доводы: «Пора всему старообрядчеству приобщиться к светским наукам и слить свою крепкую веру со светом научных знаний. Многие отцы церкви сами воспитывались на светских науках, и не упала от этого их вера, а наоборот, восторжествовала над окружающей тьмой. <...> Прежнее время – обучение грамоте “мастерицами” уже прошло безвозвратно и жизнь требует больших знаний, без которых скоро и трудиться будет уже не вмоготу»⁸³.

Вскоре после съезда 1911 г. в Екатеринбурге при Никольском храме была создана школа, в которой одновременно могло учиться 50 учеников и учениц⁸⁴ (на мужское и женское отделения школа не разделялась, занятия были совместными)⁸⁵. Обучение велось по 3-годичной программе. В штат школы входило две учительницы, законоучитель, учитель пения и сторож. Заведующей школой была сестра Игнатия Крохина, секретаря совета Никольской общины, Пелагея Селиверстовна Загудаева. Стараниями прихожан обеих городских часовен удалось собрать хорошую школьную библиотеку, в которой были не только старопечатные псалтыри для изучения церковной грамоты, пособия и хрестоматии, выпущенные для школ Министерством просвещения, но и художественные альбомы, энциклопедические словари, издания «Библиотеки Пав-

⁸² Там же. С. 34.

⁸³ Озерный А. Свет знания // Уральский старообрядец. 1915. № 3. С. 22–25; Старообрядцы в Сибири // Уральский старообрядец. 1916. № 4–5. С. 19–21.

⁸⁴ В октябре 1917 г. на уроки ходили 32 мальчика и 12 девочек (ГАСО. Ф. 62. Оп. 1. Д. 731. Л. 50).

⁸⁵ Для сравнения приведем данные о другом крупном учебном заведении часовенных на востоке России: в 1915 г. в с. Тюменцево Барнаульского уезда Томской губернии было открыто 3-классное частное низшее училище. В нем обучалось более 40 учеников и учениц (Хроника старообрядческой жизни // Уральский старообрядец. 1916. № 1–2. С. 36).

ленкова», сказки Г.-Х. Андерсена, книги Д. Н. Мамина-Сибиряка, Ф. М. А. Вольгера, Л. Н. Толстого и Н. В. Гоголя. Всего же в этой школе насчитывалось более 100 наименований книг и пособий⁸⁶.

В 1916 г. завершилось строительство «нового рассадника знаний» в Черноисточинском заводе Верхотурского уезда Пермской губернии. Очевидно, благодаря связям и авторитету А. Т. Кузнецова, согласившегося курировать строительство, земство «взяло на себя затраты» на сумму около 30 тыс. руб. (хотя в 1912 г. после ходатайства о постройке училища местных Никольского и Ильинского приходов вопрос о выделении земством на училище даже и 15 тыс. оставался открытым)⁸⁷. «Первое и лучшее на Урале и в Приуралье по размерам и благоустройству» училище было рассчитано на 500 человек⁸⁸. Открытие училища происходило весьма торжественно, приехавший на церемонию черноризец о. Антоний (Поздняков), наставник верхнетагильской общины, освятил здание произнес поучение будущим ученикам и их родителям. По воспоминаниям черноисточинцев, многие из старообрядцев завода, без всяких сомнений отправили своих детей в это училище, тем более что среди учителей (которые населением воспринимались как «кружок просветителей») был сам начетчик А. Т. Кузнецов, а Закон Божий преподавал один из авторитетнейших членов общины Зиновий Симонович Булыгин⁸⁹. Занятия для девочек и мальчиков были совместные.

Открытие этого училища оказало большое влияние на решимость других общин учреждать школы. Прощения об открытии училищ подавали часовенные Лысьвенского завода, Нижнего Тагила, Верхнейвинска, однако начавшиеся в 1917 г. события заставили забыть об этих планах.

* * *

В целом после конфронтации периода царствования Николая I первые шаги к признанию за старообрядцами права на легальное существование были сделаны в 1874 и 1883 гг. с изданием

⁸⁶ См.: ГАСО. Ф. 62. Оп. 1. Д. 731. Л. 64–66.

⁸⁷ Там же. Ф. 435. Оп. 1. Д. 1497–а. Л. 46 об.

⁸⁸ См.: Черноисточинский завод Верхотурского уезда: новый рассадник знаний // Уральский старообрядец. 1916. № 8. С. 20–21.

⁸⁹ См.: Архив ЛАИ УрГУ. Фонозаписи. VII (Нижнетагильское) собр. 11фн/38. Л. 2–3. Интервью с Ольгой М., 1919 г. р. пос. Черноисточинск.

«Правил ведения метрических книг раскольников» и Указа о дозволении богослужений в частных домах без «публичного оказательства раскола». Однако наиболее важными в этом направлении стали Указ о веротерпимости 1905 г. и временное «Положение о старообрядческих общинах» 1906 г. Их появление позволило говорить о начале «серебряного» века для старообрядчества⁹⁰. Изменение гражданско-правового положения староверов способствовало активизации храмостроительства и школ, организации соборов и съездов. Государственная политика по отношению к староверам утратила репрессивный характер, гражданская администрация проявляла большую, нежели прежде, терпимость.

⁹⁰ См.: Поздеева И. Русское старообрядчество и Москва в начале XX в. // Мир старообрядчества. Вып. 2. Москва старообрядческая. М., 1995. С. 6.

Глава 3

ОБЩЕСТВА СТАРООБРЯДЦЕВ В КОНТЕКСТЕ ПОЛИТИЧЕСКИХ И СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ ИЗМЕНЕНИЙ (1917–1922)

В первые месяцы после Февральской революции 1917 г. общество «обновленной» России охватила эйфория. Поддержку Временному правительству выражали многие бывшие подданные империи. Лояльность к новой власти выказывалась и старообрядцами. Особенно распространенным было направление приветствий от упомянутых в предыдущей главе политических собраний, а также от отдельных старообрядческих обществ. Например, из Екатеринбурга «искренний привет водителям российского освободительного движения» был послан Успенской общиной: «Часовенное старообрядчество, как и весь русский народ, переживает восторг освобождения дорогой Родины от гнета прежней власти и молит Бога о ниспослании России внутреннего мира, благоденствия и даровании победы над внешним врагом»¹. Подобная же телеграмма была отправлена белокрыницкой общиной г. Уральска². Екатеринбургские «австрийцы» в одной из местных газет поместили горячее воззвание: «Дорогие братья! Встаньте, соберемся вместе. <...> Будем приветствовать обещавшихся нам устраивать лучшую жизнь и благословим их нашими молитвами»³. В столь стремительном переходе от выражения верноподданнических чувств императору к пламенным приветствиям Временному правительству (фактически сменилось лишь наименование адресата) можно увидеть не только желание выразить эмоции, но и тактический расчет: организаторы съездов и председатели общин, то есть светские лидеры старообрядческих обществ, знали, насколько важна благосклонность власти, и старались не упускать возможность заручиться ее поддержкой. Подвигнуть съезд или собрание общины к решению отправить послание в адрес правительства весной 1917 г. не составляло большого труда. Настроения старообрядцев не отличались от настроений, царящих в то вре-

¹ Привет старообрядцев // Зауральский край. 1917. 8 апреля.

² См.: Уральск // Слово Церкви. 1917. № 18. С. 341.

³ Старообрядцам // Зауральский край. 1917. 10 марта (№ 54).

мя в обществе в целом – с новой властью люди связывали надежды на быстрое преодоление всех трудностей.

Однако мираж быстрых перемен к лучшему растаял довольно скоро. Признаки нарастающего экономического кризиса проявились в том числе и в сферах, лежащих в основе хозяйственно-конфессиональных связей старообрядцев горнозаводской зоны – торговле и промыслах⁴.

Судя по опубликованным в последние годы документам, Временное правительство во многом оказалось заложником ситуации, порожденной зависимостью в условиях войны обеспечения армии и городского населения от текущего сельскохозяйственного производства. Опасность этого положения была очевидной еще в 1915 г. Тогда же в спешном порядке предпринимались попытки создать систему государственного регулирования продовольственного снабжения. Среди мер, которые должны были устранить нехватку товаров, было введение 9 сентября 1916 г. твердых цен на зерно и муку, закупаемых по распоряжению правительства, попытка министра земледелия 29 ноября 1916 г. провести хлебную разверстку силами местных продовольственных органов. Однако в условиях стремительной инфляции держатели хлеба отказывались продавать его по твердым ценам и бойкотировали разверстку. В итоге население городов оказалось под угрозой голода при наличии многомиллионных запасов хлеба в деревне. Курс Временного правительства, также направленный на установление хлебной монополии и твердых цен, мало способствовал налаживанию системы снабжения⁵.

В условиях все возрастающей нехватки продовольствия во многих городах и заводах Среднего Урала комитетами общественной безопасности (КОБами) или советами рабочих и солдатских депутатов стали проводиться обыски на частных складах с целью выявления придерживаемых товаров. Екатеринбургским старо-

⁴ Одним из первых ярких свидетельств разлада в торговой сфере уральского региона стала Ирбитская ярмарка 1917 г. По словам очевидца, открывшееся 25 января ежегодное «всероссийское торжище» на этот раз ничем не напоминало прежнюю ярмарку, на главной улице – «тихо, пусто, сонно». Количество участников было минимальным. Из екатеринбургских купцов почти никто не приехал – нечего везти. Даже по сравнению с предыдущим, 1916 г., товарооборот ярмарки уменьшился до «микроскопических» размеров (Ирбит // Уральская жизнь от 28 января 1917; Открытие Ирбитской ярмарки // Уральская жизнь от 31 января 1917).

⁵ См.: Система продовольственного обеспечения в первой трети XX века // Продовольственная безопасность Урала в XX веке. Документы и материалы. 1900–1984 гг. Т. 1. Екатеринбург, 2000. С. 8–9.

обрядцам из торгово-промышленного сословия некоторую помощь могло оказать избрание в апреле 1917 г. в местный КОБ представителя от общества часовенных Д. Н. Плешкова⁶. Вероятно, благодаря этому старообрядческие деятели имели возможность не допустить прямого ущерба своим интересам. Однако даже теоретически представляется неправдоподобным подобное предположение в отношении другого представителя старообрядческой семьи – уже упоминавшегося выше И. П. Тарасова, который вошел в состав того же КОБа, а в марте 1917 г. был введен в его следственную секцию⁷. 4 апреля 1917 г. он стал членом Екатеринбургского комитета эсеров и с тех пор часто председательствовал на собраниях местной организации этой партии⁸.

К контролю за тем, чтобы «дефицит» не уходил в другие местности, уездными продовольственными комитетами привлекалась полиция: на улицах, ведущих к выезду из населенного пункта, проверяли все обозы, расспрашивая, где куплен и куда направляется товар. От последних мер страдали более крупные торговцы, чьи интересы и связи выходили за пределы одного города или уезда. Одним из немногих фигур подобного масштаба в часовенном согласии был екатеринбургский купец Г. Г. Щербаков, имевший в Камышловском уезде Пермской губернии несколько паровых мельниц-крупчаток. Зимой 1917 г. он многократно штрафовался за продажу муки «лицам из Верхотурского и Ирбитского уездов по ценам далеко превышающим установленные обывательским комитетом»⁹. Низкие закупочные цены, установленные властями «в то время, когда все дорожает», вызывали нарекания и у большинства крестьян, отзвуки их недовольства прозвучали даже на съезде священников и мирян белокриницкого согласия в Очерском заводе Пермской губернии 4 мая 1917 г.¹⁰

⁶ См.: Представитель от старообрядчества // Зауральский край 1917. 12 апреля.

⁷ См.: Следственная секция // Уральская жизнь. 1917. 17 марта.

⁸ См.: Собрание социал-революционеров // Уральская жизнь. 1917. 8 апреля.

⁹ Камышлов // Уральская жизнь. 1917. 26 января. Заметим, что в 1917 г. неудачи сопровождали Щербаковых не только в перемещениях товаров. Ф. Г. Щербаков, председатель Никольской общины часовенных г. Екатеринбурга, пострадал от разбойного нападения. 28 мая, вскоре после полудня, он с приказчиком поехал на свой завод, находящийся за городом. В пустынном месте на них напали злоумышленники. Самого Щербакова ударили по голове железным прутом, но и он, и приказчик сумели убежать от грабителей. Вслед им было произведено несколько выстрелов, одна из пуль ранила купца, он упал и стал кричать. На выстрелы и крики о помощи сбежались люди с ближайших заимок, однако преступники уже успели скрыться (Нападение на Ф. Г. Щербакова // Зауральский край. 1917. 31 мая.

¹⁰ См.: Епархиальные съезды: 5й благочинный округ Пермской епархии // Слово церкви. 1917. № 25. С. 467–468.

В относительно благополучном положении находились мелкие кустарные производства, однако и они не обходились без трудностей. Например, старообрядцы – владельцы мастерских Екатеринбург, Шарташа, Невьянска, играющие заметную роль на местном рынке кожи и изделий из нее, еще в июле 1916 г. были напуганы постановлением министра торговли и промышленности, по которому право закупки кожевенного сырья на европейской части страны предоставлялось только губернским и уездным комитетам Всероссийского земского союза, направлявшим его заводам, работающим для нужд армии.

Кроме ощутимого экономического ущерба, ослаблению позиций крупных предпринимателей, в том числе и старообрядцев, способствовали стремительно углубляющиеся социальные противоречия, а также прогрессирующие в обществе стремления приписывать неудачи и беды проискам неких «темных сил», образ которых, будучи сначала весьма размытым, по мере обострения ситуации обретал все более конкретные (хотя и многоликие) воплощения. Одной из таких «ипостасей» в представлениях масс в конце концов стала буржуазия¹¹. Эти настроения в некоторой степени оказывали влияние на отношения в старообрядческом мире. В числе причин, по которым крестьяне-старообрядцы, и прежде имевшие претензии к компромиссным действиям торгово-промысловой верхушки, отказались поддержать «старообрядческую политическую программу», было ее несоответствие «настроенности всего старообрядчества, [поскольку] она выработана при участии наиболее имущих старообрядцев...»¹².

Впоследствии в первую волну послеоктябрьской эмиграции старообрядцев с Урала вошло подавляющее большинство представителей торгово-промышленных кругов, уже получивших к тому времени представление о национализации. Это как раз те, кто являлись попечителями старообрядческих общин и играли видную роль в жизни местных обществ. Известно, что в 1919 г. с отступающей армией А. В. Колчака из Екатеринбурга и Челябинска уехали такие светские и духовные лидеры общин часовенного и белокрыницкого согласий, как П. С. Мокрушин, В. О. Ульянов, П. С. Тяжелых, С. И. Соколов, А. Е. Калинин, П. К. Толстых, Л. М. Астрахан-

¹¹ См.: Поршинева О. С. Менталитет и социальное поведение рабочих, крестьян и солдат в период первой мировой войны (1914 – март 1918 гг.). Екатеринбург, 2000.

¹² Старообрядческий съезд // Зауральский край от 10 октября 1917.

цев, С. З. Заплатин, Г. Г. и Ф. Г. Щербаковы¹³. В последующее время некоторые из них эмигрировали за границу, кое-кто осел в Сибири и лишь единицы вернулись на родину. После этого «исхода» поддерживать славу Екатеринбургa как «корня часовенных <...> откуда оно берет жизненную силу в своем духовном развитии»¹⁴ осталась более однообразная по социальному составу община.

В Уфе, где торговцы и промышленники из числа «австрийцев» летом 1917 г. сумели организовать обсуждение и поддержку «Политической программы старообрядцев» представителями большинства согласий губернии, через три года наблюдалась следующая картина. В белокриницкой общине из 60 прихожан Казанской церкви занимались торговлей только двое, остальные были служащими (3 чел.), крестьянами (7 чел.), рабочими (9 чел.); более половины общины нигде не работали – это были женщины-домохозяйки (34 чел.) и инвалиды (5 чел.)¹⁵.

Влияние экономических неурядиц революционного времени сказалось и на жизни старообрядцев сельскохозяйственного Зауралья. В 1917–1918 гг. в общинах часовенных Тобольской губернии развернулась полемика о приемлемости различных кооперативов. Детальная аргументация, выдвигаемая старообрядцами – противниками артельных торговых объединений, приводится в сочинении крестьянина д. Жидки Ишимского уезда Сафона Лаптева «На союзы»¹⁶. Сам автор впоследствии говорил, что оно написано в 1918 – начале 1919 г. Однако наблюдения, давшие пищу для раздумий, очевидно, могли быть сделаны как в более раннее, так и в более позднее время. Сочинение содержит доказательства идентичности предсказанной в Апокалипсисе Иоанна Богослова общности людей, принявших печать Антихриста и активно учреждаемых «артелей союзных»: «пророчество говорит, что никто же возможет ни

¹³ См.: ГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 32016. Л. 105.

¹⁴ См.: Белоглазов Г. В критическом положении // Уральский старообрядец. 1916. № 1–2. С. 18.

¹⁵ См.: Сергеев Ю. Н. Из истории закрытия Казанской старообрядческой церкви в г. Уфе (нач. 30-х гг. XX в.) // Старообрядчество. История. Культура. Современность: тезисы III науч.-практ. конф. «Старообрядчество: история, культура, современность». Москва, 15–17 мая 1997 г. М., 1997. С. 169.

¹⁶ В 1919 г. (не ранее 31 мая) ушел на Алтай, а затем в скит о. Саввы в Колыванской тайге. Накрыт под именем Симеона, впоследствии стал руководителем старообрядческих скитов, переместившихся к тому времени в Восточную Сибирь. Ряд его сочинений опубликован в издании: Духовная литература староверов востока России. С. 159–253, 676–679 (комментарии и сведения об авторе). О нем также см.: Зольникова Н. Д. Сочинения о. Симеона: полемика с «отступающими», инаковерующими и атеистами // Старообрядцы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. С. 239–277.

купити, ни продати, токмо кто имеет начертание, или имя зверя. И в союзах тоже только может купить, кто носит имя союза, сиречь нарицается союзником. Зри, человеце, сходство пророчества с событием. <...> Преподобный Ефрем Сирин, преудедев, издалеча нам поведает, что в последнее время как хлеб, так и всякая вещь будет продаваться чрез печать Антихристову. А мы сей час налицо видим, что уже совсем расширяется дьявольское действие, воздвигся союз, и в нем продают всякую вещь, но только тому, кто припишется к союзу»¹⁷. Таким образом, основным объектом критики автора является сфера «союзной» торговли (которую ведут кооперативные лавки, маслоделки и пр.), от которой «урон» праведному порядку наиболее очевиден. Во-первых, в состав союзов могут входить еретики и безбожники, а «обществующие» с ними «чрез сие распинают Христа», во-вторых, в них торгуют по воскресеньям, в то время как по Писанию этот день должно посвящать Богу, а не работе: «...вот тут и является мерзость египетския работы, бесчестится день Господень»¹⁸, в-третьих, среди прочих товаров в лавках продавались запрещаемые старообрядцами табак и водка.

Надо отметить, что кооперативное движение в Зауралье возникло еще в последнее десятилетие XIX в. По инициативе правительства в Сибирь, «чтобы местные люди не стали готовить плохого масла, которое могло бы повредить нашей торговле с иностранцами», были направлены инструкторы, которые следили за технологией производства на маслодельных заводах. Однако только этой деятельностью специалисты себя не ограничивали. Наблюдая, как «главная выгода от маслоделия достается купцам и другим предпринимателям, и что иначе могло бы повернуться дело, если бы крестьяне, поставляющие молоко на завод, стали сами готовить масло», они начали способствовать устройству артелей¹⁹. Среди несомненных выгод от создания артельных товариществ отмечалось вытеснение с рынка частных заводчиков («видя что им бороться с артелью трудно, продают ей

¹⁷ О. Симеон. «На союзы» // Духовная литература староверов востока России. С. 161–162.

¹⁸ Там же. С. 166.

¹⁹ См.: Каратыгин Е. Маслодельные артели // Сельский вестник. 1903. № 20. С. 354. Некоторые исследователи утверждают, к сожалению, без ссылки на документы, что задача организации артельных маслодельных заводов изначально ставилась Министерством земледелия и государственных имуществ перед командированными в Зауралье специалистами (каковым был один из «родоначальников» местного кооперативного маслоделия В. Ф. Сокульский). См.: Еремеев А. П. Родина российских кооперативов // Рифей. 1990: Уральский краевед : сб. Челябинск, 1990. С. 59–60.

свой завод, а сами уходят на новые места») и освобождение крестьян от «кабалы» купцов – через образование при артелях своеобразных потребительских лавок: «мало-помалу артельщики стали уже нарочно закупать различные ходовые товары (керосин, чай, сахар, спички и даже ситцы), складывали их в особое помещение при заводе и понемногу распродала своим же артельщикам или раздавали им в долг под молоко, но, конечно, цену ставили божескую, так как им не приходится наживать от самих же себя»²⁰. Н. Д. Зольникова, разбирая указанное сочинение С. Лаптева, приводит данные из «Истории Сибири»²¹ о бурном развитии крестьянского маслоделия в Тобольской губернии: в 1901 г. в Кургане была создана «Организация содействия кооперативным формам развития маслоделия в Сибири», работа которой привела к созданию сотен артелей, охвативших более 50 тыс. (80 %) крестьянских хозяйств²². Позднее размах кооперативного маслоделия стал поистине колоссальным, особенно когда продолжением «Организации» стало еще более крупное объединение – Союз сибирских маслодельных артелей, история которого началась в ноябре 1907 г., после того как 12 кооперативов Курганского уезда договорились о совместном сбыте своей продукции. К 1917 г. в Союз входило более 2 500 артелей и артельных лавок из семи губерний Урала, Сибири и Степного края, в том числе Тобольской и Оренбургской. Закупочные конторы Союза располагались в Москве, Владивостоке и Самарканде, имелось представительство в Лондоне, где были подписаны несколько договоренностей о товарообмене сельхозпродукцией с кооперативами Австралии и Новой Зеландии²³.

Примечательно, что до 1917 г. зауральские старообрядцы не подвергали сомнению приемлемость артельных объединений. В многочисленных соборных постановлениях поморского согласия 1906–1917 гг. нет ни одного упоминания о полемике вокруг кооперативной торговли и др.²⁴. В с. Бродокалмакском Челябинского уезда Оренбургской губернии кредитное товарищество, созданное

²⁰ Каратыгин Е. Маслодельные артели. С. 355.

²¹ См.: История Сибири. Л., 1968. Т. 3. С. 203.

²² См.: Зольникова Н. Д. Сочинения о Симеона: полемика с «отступающими», инаковедующими и атеистами // Старообрядцы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. С. 247.

²³ См.: Десятилетие нашего союза // Народная газета. 1918. № 1–2. С. 2–4.

²⁴ См., например, решения поморских соборов: Колесовского 12 марта 1906 г. (Древлехранилище ЛАИ УрГУ. V.204p/4052 Л. 79 об.–83 об.), Гагаринского 20 декабря 1912 г. (Древлехранилище ЛАИ УрГУ. VI.152p/990), Гагаринского 3 марта 1913 г. (Древлехранилище ЛАИ УрГУ. V.56p/1008), Младодубровского 9 июня 1914 г., 14–15 июня 1915 г. (Древлехранилище ЛАИ УрГУ. V.22p/641. Л. 83–89 об.).

в 1911 г. 30 местными жителями, к 1 января 1917 г. объединяло уже 1 157 человек, причем заметных разногласий не вызывало: «польза очевидна всем <...> общество ведет снабжение продовольствием, семенными хлебами, сахаром, солью, крупчаткой»²⁵. О том, что и часовенные в Тобольской губернии вступали в разного рода артели, говорит в своем сочинении и сам С. Лаптев: «Востали артели союзные, и мы их любезно приемлем, а не осмотримся, ладно ли сие делаем»²⁶. Оренбургские, уфимские, пермские и тобольские миссионеры, наблюдающие за «раскольниками» в подведомственных им епархиях, также не отмечают признаков отрицательного отношения староверов к подобного рода товариществам²⁷. Считается, что в Зауралье в маслодельные кооперативы в качестве поставщиков молока для заводов входили до 80 % хозяйств²⁸. Журнал «Церковь» настаивал на том, что в Западной Сибири все общественные маслоделки (так называемые «молоканки») являлись «продуктом самодеятельности» старообрядцев²⁹, однако это, вероятно, все же следует считать преувеличением, поскольку С. Лаптев критикует артели и союзы в первую очередь за их «смешанный» состав, за то, что в них «обретаются различных сект еретики и безбожники, немцы и жиды»³⁰.

В горнозаводской зоне на появившиеся приблизительно в то же время кредитные, ссудо-сберегательные и потребительские общества (Екатеринбургское общество рабочих и служащих торгово-промышленных и фабричных предприятий и кустарных мастерских известно с 1908 г.) старообрядцы смотрели совершенно спокойно, если не благожелательно. Например, в Старо-Уткинском заводе Красноуфимского уезда Пермской губернии лавка общества потребителей располагалась прямо в доме известных в часовенном согласии староверов-иконописцев Филатовых³¹. Редакция журнала «Уральский старообрядец», отвечая на вопросы читателей, в 1916 г. уверенно обосновала допустимость даже для настоятеля общины исполнять должность кассира кредитного общества: «Цель това-

²⁵ С. Бродокалмакское // Зауральский край. 1917. 6 марта (№ 50).

²⁶ См.: О. Симеон. На союзы // Духовная литература староверов востока России. С. 159.

²⁷ См.: ОЕВ, УЕВ, ПЕВ, ТЕВ за 1900–1917 гг. Во второй половине XIX в. между часовенными Оренбурга, Уральска и Троицка велась дискуссия о «смешении» – возможности покупки продуктов у башкир на базаре (см. гл. 1).

²⁸ См.: Зольникова Н. Д. Сочинения о Симеоне... С. 247.

²⁹ См.: Омск // Церковь. 1909. № 17. С. 567.

³⁰ О. Симеон. На союзы // Духовная литература староверов востока России. С. 162.

³¹ См.: Уральская икона. Живописная, резная и литая икона XVIII – начала XX вв. Екатеринбург, 1998. С. 328 (фото).

рической организации – помощь беднейшему населению. Так что ничего зазорного в этом нет»³². Заметим все же, что в числе самых активных сотрудников редакции был начетчик А. Т. Кузнецов, не считающий предосудительным элементом «смешения» ни вступление в партию эсеров, ни объединение крестьян, безотносительно их вероисповедания, в союзы с целью ведения «правильной» борьбы за землю³³. С. Лаптев, в отличие А. Т. Кузнецова, воспринимал сообщение с иноверными, членство в одной организации с ними как душепагубное отступление³⁴.

Вполне допустимо, что до определенного момента, а именно до появления во время Первой мировой войны острых проблем в сфере товарооборота и все возрастающего давления властей на крестьян, сильных предубеждений к кооперативному движению не проявлялось, а существующие настроения против «смешения» не были основанием для противодействия. С. Я. Лаптев чутко и критично воспринимавший окружающую действительность и рано пришедший к выводу о том, что в миру душу не спасти, в своем порицании торговой кооперации, возможно, не всегда находил поддержку даже в собственной семье, которая была достаточно зажиточной, и, не исключено, что склонялась к участию в маслодельном кооперативе, поскольку проживала в районе, где они были распространенным явлением.

В сочинении С. Лаптева рассматривается только торгово-производственные артели и нет упоминания о появившихся потребительских кооперативах, хотя они тоже по тем же критериям, что и маслоделки, вполне могли быть названы антихристовыми союзами. Рост подобных объединений, происходивший в последний предреволюционный год на фоне свертывания рынка свободной торговли, был очень высоким³⁵. Так, например, в Камышловском уезде Пермской губернии в начале 1916 г. местное отделение насчитывало лишь 43 общества, а к концу года уже – 130³⁶. Через них население могло сбывать, хотя и по низким ценам, свою продукцию и получало доступ к товарам, перебои с которыми случались все чаще и чаще.

³² Ответы редакции // Уральский старообрядец. 1916. № 8. С. 35–36.

³³ См.: Совет крестьянских депутатов // Зауральский край. 1917. 30 марта.

³⁴ См.: Зольникова Н. Д. Сочинения о. Симеона... С. 247–248.

³⁵ На Урале в 1916–1917 гг. действовал «Уральский союз потребительских обществ», базировавшийся в Екатеринбурге и работавшей через отделения уездного уровня с «кооперативными ячейками» – сельскими и деревенскими потребительскими обществами. Его целью было снабжение ячеек предметами первой необходимости.

³⁶ См.: Камышлов // Уральская жизнь. 1917. 27 января.

Те же, кто отказывались воспользоваться услугами кооператива (например, не устраивала ценовая политика), имели очень мало легальных возможностей продать свой товар (по большей части зерно или муку) самостоятельно и подороже из-за введенных правительством твердых закупочных цен³⁷. Их положение еще больше ухудшилось после того, как большевики, пришедшие к власти на местах в октябре 1917 – марте 1918 г., поставили под свой контроль Советы крестьянских депутатов, через которые начали осуществлять государственную монополию на реализацию хлеба. В опубликованном 9 марта 1918 г. обращении Уралоблсовета к трудящимся каждому крестьянскому хозяйству предписывалось сдать в общественный амбар в распоряжение продовольственного отдела уездного совета все запасы, превышающие норму (10 пудов хлеба на едока) и определяемое местным советом количество фуражного зерна. Из сданных излишков часть следовало отдать голодающим уезда, остальное вывезти на областные ссыпные пункты. Оплата сданного зерна производилась по большей части квитанциями, сроки погашения которых были растянуты на несколько этапов и определялись местным советом. Уклонявшиеся от сдачи излишков объявлялись врагами народа и судились по законам военного времени³⁸.

Один из пассажей сочинения С. Лаптева можно расценить как критику именно такого положения дел: «и старается дьявол собрать весь [хлеб] в союз, а вольную куплю и продажу прекратить, и дать всю власть союзу. <...> И мы видим, что сие его действие начинает исполняться повсюду. Уже восстали мадыямские блудницы, т. е. союзные лавки, и вси любезно их приемлют, наверно, воздвигнут скоро для ссыпки и торговли хлебом магазины»³⁹.

Приблизительно в то же время, когда будущий настоятель Дубчесских скитов в родной д. Жидки Учанской волости Ишимского уезда Тобольской губернии пишет свое сочинение, сбор часовенных в находящейся неподалеку д. Мишкиной Курганского

³⁷ В Пермской губернии хлебная монополия была введена 1 июня 1917 г.

³⁸ См.: *Иванов А. В., Тертышный А. Т.* Уральское крестьянство и власть в период гражданской войны (1917–1921 гг.): опыт осмысления проблемы в отечественной историографии. Екатеринбург, 2002. С. 55. Следует заметить, что ссыпные пункты не являлись изобретением советской власти. Они создавались и ранее представителями продовольственных управ, выезжающими в деревни производить закупки хлеба (См.: Продовольственная безопасность Урала в XX веке. Документы и материалы. 1900–1984 гг. Т. 1. С. 254–255, 266–267, 270–271). Большевики лишь «усовершенствовали» и расширили эту систему, перейдя к принудительным и практически не оплачиваемым изъятиям.

³⁹ *О. Симеон.* На союзы // Духовная литература староверов востока России. С. 164–165.

уезда 14 сентября 1918 г. (7427 г.)⁴⁰ выносит постановление, запрещающее «христианам входить членами в кредитные товарищества и артельные лавки совместно с иноверными»⁴¹. Так, сформулированная в первом произведении молодого ревнителя веры (С. Лаптеву в 1918 г. исполнилось 23 года) его собственная точка зрения, совпала с реакцией крестьян-старообрядцев Зауралья на кризисные явления в экономике, особенно остро проявившиеся в течение 1917 г. и еще более усугубившиеся в ходе реализации большевистской политики в аграрном и торговом секторах.

Политика советской власти в деревне, направленная на развязывание борьбы бедняков против кулачества, базировалась на нескольких декретах. Два из них – «О товарообмене для усиления хлебных заготовок» (от 2 апреля 1918 г.) и «О чрезвычайных полномочиях по борьбе с буржуазией, укрывающей хлебные запасы и спекулирующей ими» (от 14 мая 1918 г.) – лишили крестьян «не только права свободной продажи излишков, но и права требовать платы за них»⁴². Декрет ВЦИК от 9 мая 1918 г. ввел продовольственную диктатуру государства и предоставил советам право бесплатного изъятия не заявленного к сдаче хлеба. 11 июня 1918 г. также ВЦИКом было провозглашено создание комитетов бедноты, призванных стать ядром крестьянства, поддерживающего советскую власть. Следствием такой политики стало изменение отношения зажиточного крестьянства к советской власти: именно с весны 1918 г. нейтралитет⁴³

⁴⁰ Исследователи отмечают, что датировка этого собора представляет определенную сложность из-за того что старообрядцы, указывая даты от сотворения мира, использовали два варианта отсчета; по первому от сотворения мира до Рождества Христова прошло 5508 (5509), по второму (александрийскому) 5500 (5501) лет (см.: *Зольникова Н. Д.* «Свои» и «чужие» по нормативным актам сибирских староверов-часовенных // *Гуманитарные науки в Сибири. Отечественная история.* 1998. № 2. С. 55–56).

⁴¹ Постановления Мишкинского собора 14 сентября 1918 г. // *Духовная литература староверов востока России.* С. 370.

⁴² *Иванов А. В., Тертыйшин А. Т.* Уральское крестьянство и власть... С. 59.

⁴³ Видимо, пассивной можно назвать позицию части казачества после вступления «красных» в Оренбург в январе 1918 г. Участник выступления атамана А. И. Дутова в своих мемуарах впоследствии описал настроения казаков-старообрядцев одной из оренбургских станиц, основываясь на высказываниях старика-старовера, у которого они останавливались на ночевку: «Даже у стариков в голове сумбур. Ленинскую марксистскую революцию понимают как сведение счетов крестьян с помещиками, в которые им, казакам, вмешиваться никак не следует. По-видимому, в этом отношении симпатии нашего хозяина на стороне революции. Также доволен он и концом войны и демобилизацией. Зато без Царя жить никак нельзя, и здесь он ругает большевиков, как ругает и молодых казаков, снявших погоны» (*Яконовский Е. М.* Пугачевские дороги // *Спротивление большевизму. 1917–1918 гг. М., 2001.* С. 292). По мнению автора воспоминаний, большинство таких же «суровых и молчаливых стариков», встреченных им, колебались между казачьим нейтралитетом и желанием навести порядок.

уступил место неприятию и враждебности. Крестьянские восстания, начавшиеся летом по всей территории Урала, охватили в том числе и местности, где старообрядческое население было преобладающим. Один из таких «кулацких мятежей» вспыхнул 18 августа 1918 г. в с. Сепыч Оханского уезда Пермской губернии⁴⁴. Эти выступления способствовали смене власти антисоветскими режимами⁴⁵. В первое время после изгнания коммунистов настроенные против них слои деревни стали основным источником антибольшевистских военных формирований.

Однако в условиях Гражданской войны любая власть, вне зависимости от политической окраски, не могла обойтись без конфискации, контрибуций и пр., а при сопротивлении начинала проводить репрессии. Подобные меры, дополненные комплексом противоречивых земельных постановлений антибольшевистских правительств, запутывавших аграрный вопрос⁴⁶, отталкивало от белого режима прежде лояльное к нему крестьянство.

Кроме того, как отмечают некоторые исследователи, население в деревне в 1919 г. было занято отнюдь не сопоставлением и выбором наиболее приемлемой для себя власти, а пыталось свести к минимуму пагубное вмешательство и красных, и белых⁴⁷. При неоднократной смене власти мобилизацию в свои подразделения проводили и те, и другие. Именно поэтому так сложно делать какие-либо выводы о том, на какой из сторон были старообрядцы в Гражданской войне, даже имея данные об участии конкретных лиц в Красной армии и колчаковских войсках. В целом упоминания о военной службе у белых встречаются в источниках так же часто, как и свидетельствовавшие об обратном. Для сравнения можно перечислить найденные

⁴⁴ См.: НБ МГУ. Верхокамское собр. № 1547. Как уже указывалось в гл. 1, по «Спискам населенных мест Пермской губернии» в 1908 г. все селения Сепычевской и Екатерининской волостей Оханского уезда были сплошь старообрядческими.

⁴⁵ Свердловский историограф О. А. Васьяковский напрямую связывал успех А. В. Колчака с антисоветскими настроениями крестьян (см.: *Васьяковский О. А.* Проблематика истории гражданской войны на Урале // Учен. зап. Урал. ун-та. 1967. Вып. 8: Вопросы истории Гражданской войны на Урале; *Васьяковский О. А., Тертышный А. Т.* Некоторые итоги изучения социально-политических проблем истории Гражданской войны (1918–1920) // Историография истории Урала периода Октябрьской революции и Гражданской войны 1917–1920 : сб. ст. Свердловск, 1984. С. 126).

⁴⁶ Подробнее см.: *Рышков В. М.* Между Сциллой и Харидбой: аграрное законодательство антибольшевистских правительств на востоке России (лето 1918 – 1919 гг.) // Актуальные проблемы социально-политической истории Сибири (XVII–XX вв.): Бахрушинские чтения 1998 г. : межвуз. сб. науч. тр. Новосибирск, 2001. С. 99–137.

⁴⁷ См.: *Нарский И. В.* Жизнь в катастрофе... С. 262–266.

в судебно-следственных делах сведения о староверах, побывавших в подразделениях А. В. Колчака: жители Сылвинского завода Кунгурского уезда Пермской губернии Ржанников И. А., Быков П. Е., Ермолин Г. А.; Мокрушин И. П. из Екатеринбурга; жители д. Солобоево Ялуторовского уезда Тобольской губернии. Почежерцев В. Г., Солобоев А. Ф., Башкиров Т. Е.⁴⁸ и сопоставить их с присутствующими там же данными о старообрядцах-красноармейцах: крестьянин д. Солобоево Ялуторовского уезда Тобольской губернии Иноземцев И. И.; крестьянин д. Морозовой Очерского уезда Пермской губернии Вотинов Д. С.; крестьянин с. Тахтарево Кунгурского уезда Пермской губернии Лугин И. И.; крестьянин д. Шипеловой Екатеринбургского уезда Пермской губернии Коптелов Е. И.; крестьянин д. Черная Гора Кунгурского уезда Пермской губернии Коньков Б. И.; житель д. Мельников Ялуторовского уезда Тобольской губернии Мельников А. А.⁴⁹

Безусловно, среди активных деятелей старообрядчества было немало противников большевистской власти, политика которой (в том числе и антирелигиозная) была очевидной уже после ее первых правительственных декретов и распоряжений местного масштаба. Однако в настоящее время не представляется возможным определить, насколько велик процент тех старообрядцев, кто прошел полностью путь от неприятия нового порядка до обоснования необходимости последовательного вооруженного противодействия и сознательного участия в нем⁵⁰.

Появившиеся в разгар антирелигиозной кампании конца 1920-х – начала 1930-х гг. первые советские развернутые публикации о старообрядчестве в годы Гражданской войны, фактологические данные из которых до сих пор используются исследователями, настаивают на том, что «деятельность сибирского старообрядчества⁵¹ во весь период колчаковской реакции была

⁴⁸ См.: ГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 27437. Л. 279–281; Д. 32016. Л. 103–104; Архив УФСБ ТО. Общий следственный фонд. Д. 2692. Т. 2. Л. 240–255. Естественно, что подобные факты своей биографии люди старались не афишировать, но если уж о них становилось известно, то не отрицали, объясняя все обязательностью мобилизации.

⁴⁹ См.: Духовная литература староверов востока России... С. 668; ГАРФ. Ф. р-6991. Оп. 4. Д. 52. Л. 184; ГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 13607. Л. 187; Д. 17394. Л. 78–78 об.; Д. 32188. Т. 2. Л. 236–238; Архив УФСБ ТО. Общий следственный фонд. Д. 2692. Т. 2. Л. 240–255.

⁵⁰ Хотя теоретически подобное выступление против властей, даже при условии, что они еретические или антихристовые, содержало в себе противоречие тезису, который признавался большинством старообрядческих согласий: «кесарю – кесарево».

⁵¹ Судя по контексту, под «сибирским старообрядчеством», подразумеваются все старообрядцы, находившиеся на территориях, занятых армией адмирала А. В. Колчака.

направлена всецело к тому же, к чему сводилась деятельность белогвардейского правительства, возглавляемого А. В. Колчаком, начиная от Уфы и Перми и кончая Дальним Востоком. Между правительством А. В. Колчака и епископами пермским, томско-алтайским и приамурским был установлен тесный союз и общий план действий в борьбе против советской власти»⁵². В качестве доказательства этой деятельности, приверженность которой экстраполирована на все старообрядческие течения, приводятся цитаты из приветственной телеграммы А. В. Колчаку от Пермского епархиального съезда «австрийцев» 1919 г.: «Да поможет Вам всевышний на избранном Вами тернистом пути донести взятое бремя до сердца России – Москвы и очистить святыню русскую от коммунистической мерзости», из переписки Главного управления вероисповеданий омского правительства с Барнаульским съездом старообрядцев всех согласий, проходившим в июне 1919 г. «управление, <...> признавая своевременным пересмотр вопросов о государственном положении старообрядчества, <...> шлет съезду искренние пожелания в плодотворной культурно-просветительской работе»⁵³. Кроме того, упоминается работа старообрядческих молодежных кружков «по распространению контрреволюционной идеологии» в Томске, Омске, Новониколаевске, Тюмени, Екатеринбурге, Миассе «и др.», введение в армии А. В. Колчака института старообрядческих священников под руководством епископа Филарета (белокриницкого согласия), а также организация старообрядческих отрядов в Омске и Новониколаевске в сентябре 1919 г.⁵⁴ На следствии 1938 г. один из бывших екатеринбургских старообрядческих деятелей дал показания о том, что несколько знакомых ему «австрийцев», отступивших с белыми до Барнаула, занимались организацией «крестоносных» дружин, в которые шли в том числе и староверы⁵⁵. Даже принимая во внимание неизбежные «преувеличения», вызванные в 1930-х гг. особенностями следственных процессов и идеологически заданные интерпретации исторических событий в пер-

⁵² Долотов А. Церковь и сектантство в Сибири. Новосибирск, 1930. С. 62; Эристов А. Церковь на службе у колчаковщины (К 10-летию освобождения Урала от Колчака) // Бюллетень общества изучения края при музее Тобольского Севера. 1929. № 1–2. С. 47–48.

⁵³ Долотов А. Церковь и сектантство в Сибири. С. 62–63.

⁵⁴ Там же. С. 64–65.

⁵⁵ См.: ГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 32016. Т. 1. Л. 105–106 (показания И. П. Мокрушина).

вых трудах о Гражданской войне, можно все-таки допустить, что для определенной части старообрядчества, сначала лояльно относившейся к власти большевиков, в первые месяцы 1918 г. все же стала очевидной неприемлемость новых условий жизни, и это подтолкнуло ее к участию в вооруженном сопротивлении.

Надо отметить, что даже в период Гражданской войны ряд влиятельных деятелей старообрядчества старался избегать милитаристских воззваний. Материалы журнала «Сибирский старообрядец», издававшегося с декабря 1918 г. в Барнауле священниками и мирянами белокриницкого согласия при участии такого известного «идеолога» общественно-политической жизни старообрядчества как Ф. Е. Мельников, не скрывавшего своей неприязни к социал-демократам⁵⁶, в первых номерах демонстрируют хотя и антибольшевистские, но отнюдь не воинственные настроения: «эта проклятая контр-революция. <...> Искали ее, искали, и наконец доискались до того, что нет ни контр-революции, ни самой революции, ни даже родины-России. Ничего нет. И сидим мы у разбитого корыта. <...> Нужно отдать справедливость этим новым строителям социального государства, они во многом преуспели. <...> Не остается уже ни богатых, ни бедных, ибо одних убивают, а другие умирают с голоду»⁵⁷. Самый радикальный призыв журнала в начале 1919 г. заключался в словах: «необходимо обратится от беззаконий наших и от неправд наших. Отвергнуть все навешанное на нас людьми, потерявшими веру в Господа Христа и его св. Церковь»⁵⁸. Даже инициаторы устройства «контрреволюционных» кружков старообрядческой молодежи подчеркивали в своем заявлении, что предлагаемая мера направлена на идейную борьбу с атеизмом, материализмом и социалистическими течениями⁵⁹.

Вполне возможно, что лозунги белых, зовущие старообрядцев участвовать в добровольческих дружинах, формируемых в Сибири, могли появиться, как указано А. Долотовым, в августе-сентябре 1919 г., но до Урала, измотанного многократной

⁵⁶ См.: М. Впечатления от съезда // Слово Церкви. 1917. № 19. С. 354.

⁵⁷ Суворов Д. За что мы наказаны // Сибирский старообрядец. 1919. № 4. 15 (28) января. С. 1–2.

⁵⁸ Там же. С. 3.

⁵⁹ См.: [Журавлев И.] К старообрядческой молодежи Сибири // Сибирский старообрядец. 1919. № 4. 15 (28) января. С. 10–11.

сменой режимов, бесчинствами солдат обеих армий, восстаниями и голодом, они уже не дошли, поскольку части «белого» сопротивления с территории Оренбургской, Пермской, Уфимской и Тобольской губернии отступили летом 1919 г. Возможно, среди тех уральских добровольцев, что составили небольшую, но надежную часть армии А. В. Колчака, известную под именем «каппелевцев»⁶⁰, и были старообрядцы⁶¹. Однако их участие могло складываться отнюдь не столько под влиянием агитации нескольких представителей белокриницкого согласия, базировавшихся в Томске и Барнауле (предположим, что она действительно имела место и широкое распространение), сколько под давлением обстоятельств: все-таки жители Урала в течение нескольких месяцев успели испытать на себе «прелести» большевистской власти. Коммунистическое «безбожие» наряду с комплексом мотивов лежащих в социально-политической и экономической сферах могли стать, как для населения Урала в целом, так и для старообрядцев причиной присоединиться к белому движению⁶², либо предпринимать самостоятельные шаги. Одним из них стало антикоммунистическое сопротивление широких масс крестьянства Западной Сибири и Зауралья на заключительном этапе Гражданской войны, ставшее самым крупным из крестьянских выступлений по всей стране как по численности, так и по охвату территории, – Западно-Сибирское восстание.

⁶⁰ См.: Мельгунов С. П. Трагедия адмирала Колчака. Из истории гражданской войны на Волге, Урале и в Сибири. Белград, 1930–1931. Ч. III. Т. 2. С. 176–177; Капель и каппелевцы / сост. С. С. Балмасов, Е. В. Волков, Р. Г. Гакуев и др. М., 2003.

⁶¹ В. В. Кобко упоминает об одном участнике перехода Белой армии через Сибирь до Владивостока – священнике белокриницкого согласия из Пермско-Тобольской епархии Иоанне Кудрине, в 1918–1919 гг. по поручению военного министерства Российского правительства занимавшегося разработкой «Положения о старообрядческом духовенстве, обслуживающем армию и флот». После падения Омска он сопровождал отступающие на восток войска (предположительно, был награжден крестом «За Великий Сибирский поход»), дошел до Приморья, некоторое время активно участвовал в жизни владивостокской общины «австрийцев», а в 1922 г. переехал в Харбин (Кобко В. В. Материалы по истории старообрядческой Свято-Никольской общины г. Владивостока // Приморский государственный объединенный музей им. В. К. Арсеньева : статьи (в составе электронного издания музея: www.arseniev.org/articles).

⁶² Подробнее об этом см.: Мышанский А. А. Отношение населения Сибири к «белому» режиму в период колчаковщины // Гражданская война на востоке России. Проблемы истории: Бахрушинские чтения 2001 г. : межвуз. сб. науч. тр. Новосибирск, 2001. С. 109–136; Рышков В. М. Между Сциллой и Харибдой: аграрное законодательство антибольшевистских правительств на востоке России... ; Сафонов Д. А. Казачество в революции и гражданской войне 1917–1922 гг. // Мир истории 2001. № 6 [Электронный журнал]. URL: www.historia.ru.

Оно началось в конце января 1921 г. в северо-восточном районе Ишимского уезда Тюменской губернии⁶³ и за короткое время охватило большинство волостей Ишимского, Ялуторовского, Тобольского, Тюменского, Березовского и Сургутского уездов Тюменской губернии, Тарского, Тюкалинского, Петропавловского и Кокчетавского уездов Омской губернии, Курганского уезда Челябинской губернии, восток Камышловского и Шадринского уездов Екатеринбургской губернии (в ряде этих районов, как уже отмечалось, где старообрядцы составляли немалую часть населения), кроме того, затронуло север Туринского уезда Тюменской губернии, Атбасарский и Акмолинский уезды Омской губернии. На рубеже зимы – весны 1921 г. в восстании участвовало от 30 до 40 тыс. человек. Столь массовое движение было вызвано недовольством политикой большевиков (созданием ревкомов, мобилизацией, реквизиционными мероприятиями) и тем, как ее проводили представители местной власти, продотрядники и пр., творившие жестокий произвол и поставившие население на грань вымирания. Среди повстанцев подавляющее большинство составляли крестьяне (были и кулаки, и середняки, и бедняки, и старожилы, и новоселы), но участвовали и все остальные социальные группы региона, за исключением рабочих. Самые распространенные политические требования мятежников выражались лозунгами «Советы без коммунистов» и «За вольный труд»⁶⁴.

К сожалению, в настоящее время не представляется возможным установить, насколько масштабным было участие старо-

⁶³ О нем см.: *Богданов М. А.* Разгром западно-сибирского кулацко-эсеровского мятежа 1921 г. Тюмень, 1961. 111 с.; *Лагунов К. Я.* Двадцать первый. Хроника Западно-Сибирского крестьянского восстания. Свердловск, 1991. 142 с.; *Третьяков Н. Г.* К вопросу о возникновении Западно-Сибирского крестьянского восстания // Роль Сибири в истории России. Бахрушинские чтения 1993 г. Новосибирск, 1993. С. 84–91; *Его же.* Массовые источники о численности участников Западно-Сибирского восстания 1921 г. // Западно-Сибирское крестьянское восстание 1921 г. Материалы дня истории (15 февраля 2001 г.) Тюмень, 2001. С. 11–17; *Шишкин В. И.* К вопросу о новой концепции истории Западно-Сибирского восстания 1921 г. // Гуманитарные науки в Сибири. Отечественная история. Новосибирск, 1997. № 2. С. 46–54; *Его же.* К вопросу о возникновении Западно-Сибирского мятежа 1921 года // Аграрное и демографическое развитие Сибири в контексте Российской и мировой истории XVII–XX вв. Новосибирск, 1999. С. 96–98; *Его же.* Партизанско-повстанческое движение в Сибири в начале 1920-х годов // Гражданская война в Сибири. Красноярск, 1999. С. 161–172; *Его же.* Западно-Сибирский мятеж 1921 года: историография вопроса // Гражданская война на востоке России. С. 137–175; *За Советы без коммунистов.* Крестьянское восстание в Тюменской губернии (1921 г.): сб. документов. Новосибирск, 2000. 744 с.; *Сибирская Вандея. Т. 2. (1920–1921).* М., 2001. 776 с.

⁶⁴ См.: *Шишкин В. И.* Партизанско-повстанческое движение в Сибири... 170–172.

обрядцев в этом движении. В исследованиях, посвященных собственно Западно-Сибирскому восстанию, нет указаний на старообрядческую составляющую, выступавшие не предъявляли каких-либо определенных претензий к религиозной политике местных властей. Тем не менее, если учесть достаточно высокий процент «двоедан»⁶⁵ среди населения отдельных охваченных восстанием районах (ведь в очаг восстания попали селения по Ирюму и весь Ялуторовский уезд), а также возможную настроенность зауральских крестьян-старообрядцев против продовольственных мероприятий большевистских Советов в 1918 г., то поддержка ими лозунгов восставших и участие в вооруженном сопротивлении представляется вполне реальной.

Факты участия староверов в восстании подтверждаются архивными материалами. Например, в биографиях девяти человек – часовенных д. Солобоевой бывшей Исетской волости Ялуторовского уезда Тобольской губернии, арестованных в 1938 г. в Тюмени по обвинению в создании контрреволюционной кулацко-повстанческой организации, есть упоминание об участии в «бандитском» движении 1921 г.⁶⁶ В целом из проходивших по этому делу 43 человек (почти все они были осевшими в Тюмени раскулаченными и лишенными гражданских прав выходцами из 20 деревень Исетского и д. Нефаки Упоровского районов, входивших в 1938 г. в состав Омской области) подобная запись в соответствующей графе анкеты арестованного была у 27 и расценивалась следователями как дополнительное косвенное свидетельство неблагодатности подозреваемых.

В ходе подавления восстания репрессии обрушились и на восставших, и на зажиточную часть деревни, вне зависимости от ее отношения к выступлению, вслед за этим последовало еще и увеличение налогов на состоятельное сельское население. Создавшиеся условия были, в свою очередь, одним из факторов, питающих миграционные потоки старообрядцев на восток, в Сибирь. Отдельные представители часовенных Тюменщины начали

⁶⁵ Одно из исторически сложившихся названий староверов в Зауралье и Западной Сибири.

⁶⁶ См.: Архив УФСБ ТО. Общий следственный фонд. Д. 2692. Т. 2. Л. 240–242, 244–246, 248. В данных материалах ничего не говорится о принадлежности к старообрядчеству солобоевцев (их было 11 человек), это выяснено новосибирскими археографами в ходе работы с другим следственным делом часовенных, арестованных в 1951 г. в Красноярском крае (Архив Управления ФСБ РФ по Красноярскому краю. Д. 01902. Т. 8. Л. 147). Благодаря Н. Д. Зольниковой удалось сравнить информацию из этих двух дел.

свой уход на восток, в Нарымский край, как раз после подавления Западно-Сибирского восстания⁶⁷.

Активное переселенческое движение старообрядческого населения в 1918–1922 гг. стало еще одной ярко выраженной реакцией на происходящие вокруг «неспокойствия». Пути, которыми старoverы уходили с мест прежнего проживания, были разными: они могли вести лишь до границ соседнего уезда, а могли составить и тысячи километров.

В 1918 – начале 1919 г. преобладающим являлся уход в местные скиты. К этому людей подталкивал ряд причин, в том числе эсхатологические настроения, понимание, того, что в мире невозможно спастись, утрата средств к существованию (то есть те же причины, что и в дореволюционное время). Однако в период революции и Гражданской войны подобные перемещения приняли более массовый характер, поскольку «нестроения» и число обездоленных росло несравнимо быстрее.

Разбросанные по лесам заводских дач мелкие скиты были в относительно большей безопасности, чем монастыри официальной православной церкви или та же Шамарская обитель, устроенная «австрийским» епископом Антонием Пермским, которую красноармейцы разорили в первые месяцы Гражданской войны⁶⁸.

Екатеринбуржец Л. М. Каптерев, побывавший незадолго до этих событий в одном из маленьких скитов, отмечал его труднодоступность – «за Глубоким озером <...> в плотном кольце дремучего леса низенький домик с наглухо крытым двором <...> пустили в дом только после “молитствования” проводника...»⁶⁹ и кое-какие из проявляемых обитателями забот о соблюдении праведного жития: отказ от употребления керосиновых ламп, самоваров, чайников («оба с рогами подобно окаянному»). Хозяйка скита, Зиновия Варсонофьевна, ухаживающая за живущими у нее черноризицами м. Еликонидой и м. Анимаисой, а также гостящий в пустыни о. Маркел сокрушались о том, что в миру старообрядцы увлекаются душепагубными новшествами, и объясняли это происками дьявола: «когда гонения не помогают, а наоборот укрепля-

⁶⁷ См.: Зольникова Н. Д. Урало-сибирские старoverы в первой половине XX в.: древние традиции в советское время // История русской духовной культуры в рукописном наследии XVI–XX вв. : сб. науч. тр. Новосибирск, 1998. С. 177–178.

⁶⁸ См.: Вургафт С. Г., Ушаков И. А. Старообрядчество. Лица, события... С. 33.

⁶⁹ Каптерев Л. М. Островок (Из жизни уральских старообрядцев). Екатеринбург, 1919. С. 1–7, 32, 40, 62.

ют христиан в истинной вере, то враг человеческий ослабу может дать, вдруг обленятся и позабудут отеческие заветы, так что в тихое время надлежит еще больше бодрствовать»⁷⁰.

Вскоре наступил конец «тихому времени» и судьба многих будущих известных представителей старообрядческого старчества XX в. кардинально изменилась как раз накануне третьего десятилетия.

В 1918 г. из д. Потаскуевой Камышловского уезда Пермской губернии, передав хозяйство жене и сыновьям, ушел в скит около соседней д. Малаховой Иннарий Иванович Ознобихин, принявший схиму под именем Уар⁷¹. В 1918 г. в известный монастырь м. Александры и м. Елисаветы, находившийся в 20 верстах от Нижнетагильского завода, около д. Лаи Верхотурского уезда Пермской губернии, после гибели мужа и смерти единственного ребенка удалилась крестьянка Петрокаменского завода Верхотурского уезда Пермской губернии Татьяна Кондратьевна Шабаршина, будущая м. Флина, игуменья одного из сибирских скитов⁷². В 1918 г. поступил послушником в скит рядом с д. Солобоевой крестьянин д. Сушники Кунгурского уезда Михаил Тарасьевич Долгих, позднее о. Макарий (Ирюмский)⁷³. В Камышловском районе, в скиту о. Иринаея около д. Яр осел на несколько лет житель Кыштымского завода А. М. Людиновсков, прошедший перед этим бои Первой мировой войны и германский плен (с 1928 г. – о. Антоний, помощник игумена сибирских скитов о. Саввы)⁷⁴.

Впрочем, как и прежде, в лесных поселениях обитали не только схимники и их послушники, но и простые миряне с семьями. Одним из характерных примеров подобного ухода была судьба Игнатия Ивановича Макурина. В 1918 г., лишившись работы и дома на Курьинском прииске (близ Невьянска), он с матерью поселился в одном из скитов в урминских лесах Кунгурского уезда Пермской губернии⁷⁵. Еду, одежду и кое-какую помощь по хозяйству они получали от жителей близлежащих деревень, для которых «читали кануны», изготовляли бураки

⁷⁰ Там же. С. 49.

⁷¹ См.: ГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 32188. Т. 1. Л. 16–22. Об Уаре см.: *Коровушкина-Пярт И. П. Старообрядчество Урала в годы сталинской «революции сверху»: репрессии, протест и выживание // Проблемы истории России. Вып. 4: Евразийское пограничье. Екатеринбург, 2001. С. 209–210.*

⁷² См.: *Духовная литература староверов востока России...* С. 661.

⁷³ Там же. С. 661–662.

⁷⁴ Там же. С. 656.

⁷⁵ См.: ГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 13607. Л. 274.

и чинили обувь. Некоторое время мать жила у обосновавшейся неподалеку черноризицы Манефы, но когда сын нашел жену, вновь вернулась в его дом⁷⁶. Невесткой оказалась уроженка д. Черная Гора Пермской губернии Евдокия Мальцева. В 1917 г. она перебралась в леса, где по-прежнему вела крестьянское хозяйство: «садила огород, источником существования была корова, молоко и пр. я продавала...»⁷⁷.

При этом на Урале и в Зауралье сохранялись крупные скиты. В женском пустынножительстве на оз. Сунгул около Каслинского завода в Екатеринбургском уезде до конца 1920-х гг. проживали около четырех десятков насельниц часовенного согласия из Оренбургской, Уфимской и Пермской губерний. Правда, большая их часть во время голода 1920–1921 гг. вынуждена была переселиться на Тюменщину, но потом многие вернулись на прежнее место и прожили там еще несколько лет, до 1928 г.⁷⁸ Известно, что еще в 1926 г. по берегу оз. Сунгул располагалось четыре поселения: в так называемых печах Буянчик 5 чел. (2 мужчин и 3 женщины), на заводской даче (бывшей даче Новикова) 1 мужчина, на Маловой заимке 7 чел. (3 мужчин и 4 женщины) и в пос. Сунгуль 35 чел. (7 мужчин и 28 женщин)⁷⁹. Скорее всего, как раз последний поселок и являлся Сунгульским женским скитом. Одна из проживавших в то время в этой пустыни вспоминала, что женщин там было до 30 чел., а «мужчин не было <...> старички были, за скотом ухаживали»⁸⁰.

В известном с середины XIX в. Никольском женском монастыре в Миасском заводе Златоустовского уезда Уфимской губернии в начале 1920-х гг. обитало более двух десятков монахинь белокрыницкого согласия (после «выгонки» в 1924 г. они ушли в скиты под Томском)⁸¹.

Вплоть до конца 1920-х гг. продолжал существовать монастырь южно-уральских поморцев около Миасса и Златоуста – на горе Зигальге. Сохранились сведения о том, что в 1922 г. там скончался

⁷⁶ ГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 13607. Л. 302.

⁷⁷ Там же. Л. 285.

⁷⁸ См.: Духовная литература староверов востока России... С. 662–663; Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Старообрядцы-часовенные на востоке России... С. 32.

⁷⁹ См.: Населенные пункты Уральской области. Т. X. Свердловский округ. Свердловск, 1928. С. 30–33.

⁸⁰ Древлехранилище ЛАИ УрГУ. Фонозаписи. XVIII (Челябинское) собр. 12фн/28. Л. 1. Беседа с Зинаидой Ш., 1909 г.р., г. Кыштым Челябинской обл.

⁸¹ См.: Возвращение к истокам. Миасс, 1999. С. 45.

удалившийся на покой настоятель кусинской и златоустовской общин Филипп Венедиктович Мурдасов⁸². В 1926 г. в Зигальгской пустыни жили 18 скитниц и 3 старика⁸³.

В бывшем Чердынском уезде активное устройство скитов вызывало удивление у корреспондентов краеведческого общества. «Казалось бы, что с приходом к власти трудящихся пустынночество, как пережиток фанатизма должно прекратиться»⁸⁴. В 1924 г., обнаружив по рекам Уйвожу и Колве в густонаселенных до революции старых заимках всего лишь шестерых престарелых насельников, местный бытописатель обратил внимание на активное устройство келий прямо в деревнях. По его мнению, все келейщики принадлежали к странническому согласию и попали в эту местность благодаря «особому агитационному бюро» проповедников из Пермского уезда и «г. Данилова Московской губ.», проводившему работу по «забиванию голов у темных мужиков. <...> В результате весь край покрылся сетью “келий”. <...> Есть деревни, где все поголовно население “странноприимцы”, как например, деревня Черепанова»⁸⁵. Кроме того, в северных пермских лесах оставались в неприкосновенности до конца 1920-х гг. пустынножительства старообрядцев располагавшиеся около «центра раскольничьего мира Чердынского и Соликамского уездов» – д. Пудьвы⁸⁶.

Скиты продолжали существовать на Урале в течение еще нескольких десятилетий, поскольку являлись важным элементом системы социальной помощи в старообрядческих обществах,

⁸² См.: Дрeвлехранилище ЛАИ УРГУ. II (Горнозаводское) собр. 27р/844. Л. 3. «Истории старой веры в Златоусте и в округе и история некоторых лиц». Текст опубликован: Мосин А. Г. Златоустовские старцы // Урал. 1993. № 3. С. 200–204.

⁸³ См.: Населенные пункты Уральской области. Т. II. Златоустовский округ. Свердловск, 1928. С. 8.

⁸⁴ Пушвинцев И. Пустынничество // Чердынский край. Издание общества изучения Чердынского края и музея. Вып. 3. Август 1928 г. Б. м., [1928]. С. 19–20.

⁸⁵ Пушвинцев И. Пустынничество. С. 20. Несмотря на присутствующее здесь конкретное указание на странническое согласие, следует учитывать недостаточную осведомленность советских работников об отличиях одного согласия от другого. Поскольку в данном случае не приводится никаких других особенностей, кроме упоминания о гипотетической связи с известным бегунским центром – Даниловским общежитием, которое, кстати, находилось в Ярославской, а не в Московской губернии, то вполне возможно, что под определение «странников» могли попадать пришедшие в скиты (то есть не местные) и часовенные, и поморцы, и даже беглопоповцы.

⁸⁶ См.: Белдыцкий Н. П. Из природы и быта Пермского края // Иллюстрированный сборник-ежегодник Пермского губернского земства. Пермь, 1916. Вып. 2. С. 38 ; Чагин Г. Н. Пудьвинская лавра // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1997. С. 169–172.

который сыграл одну из главных ролей в процессе выживания включенных в нее членов⁸⁷.

Приблизительно с середины 1919 г. переселенческий процесс стал выходить за пределы Урала и Зауралья. Теперь, надеясь спастись как от советской власти, так и от голода, с колчаковскими войсками на восток отступали торговцы и промышленники из пермской, челябинской, екатеринбургской и других городских старообрядческих общин, а также жители деревень и заводских поселков, некоторые обитатели скитов.

Около 1919 г. в Нарымский край переселился с семьей крестьянин д. Кирсановой Тюменского уезда Тобольской губернии Хрисанф Кропачев, впоследствии немало помогавший женским скитам на р. Дубчесс⁸⁸. В мае 1919 г. ушел в Колыванскую тайгу уже упоминавшийся выше крестьянин д. Жидки Ишимского уезда Тобольской губернии С. Я. Лаптев (будущий о. Симеон, настоятель пустынножительств часовенных на Нижнем Енисее)⁸⁹. Из с. Бынги Екатеринбургского уезда Пермской губернии в 1919 г. по причине того, что на родине «было трудно жить и прокормить семью», переехал под Камышлов крестьянин Ф. Н. Плохих⁹⁰. С войсками Колчака, забрав семью, ушел в Томский край крестьянин д. Большие Кусты Пермской губернии Наум Коровин, дочь которого впоследствии стала насельницей дубчесских скитов м. Маргаритой⁹¹. Один из уважаемых деятелей южно-уральского поморства Егор Васильевич Рязанов «жил в Сикиязе, имел мельницу был богат. <...> 19-м году стал отступать с белыми войсками в Сибирь и там скончался»⁹².

Часть старообрядцев, выезжавших в 1920-х гг. из Уфимской губернии, направлялась в Приморье, где к 1932 г. существовало уже более 50 населенных пунктов (сел, хуторов, заимок), населенных

⁸⁷ Возможно, в определенной степени актуализацию скитских функций правомерно рассматривать в контексте отмечаемого исследователями процесса стремительной «архаизации» общественной системы в период 1917–1922 гг., когда в обстановке хаоса власти и развала экономики, нагнетания террора и массовой маргинализации населения происходит возвращение к традиционным патриархально-общинным началам: Левин М. Гражданская война: динамика и наследие // Гражданская война в России: перекресток мнений. М., 1994. С. 277; Судьбы российского крестьянства. М., 1996. С. 153.

⁸⁸ См.: Духовная литература староверов востока России... С. 696.

⁸⁹ Там же. С. 676.

⁹⁰ См.: ГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 17394. Л. 82.

⁹¹ См.: Духовная литература староверов востока России... С. 668.

⁹² Мосин А. Г. Златоустовские старцы // Урал. 1993. № 3. С. 204. Поверх фразы про отступление вписано: «...выбран был в старосты, от беспокойства заболел и скончался в 1919 году».

староверами. Впоследствии, в начале 1930-х гг., некоторые из переселенцев, не желая вступать в колхозы, уходили либо в более глухую тайгу, либо за государственную границу, где они оседали в существовавших ранее поселениях или создавали новые, в том числе и известную Романовку в Манчжурии⁹³. Стоит вспомнить, что еще в 1917 г. в Приморье переселился один из преемников о. Нифонта – о. Силуян, при активном участии которого местными пустынножителями была устроены скиты на р. Улунги (власти разгромили их в 1932–1933 гг.)⁹⁴.

Приблизительно к 1923–1924 гг., после относительной политической и экономической стабилизации, миграционное движение становится менее насыщенным, однако не исчезает совсем. С этого времени проживающие на Урале (в том числе и вернувшиеся из Сибири участники колчаковского сопротивления) старообрядцы, в отношении которых у властей сформировалось двойное представление (они считались, с одной стороны, жертвами царского режима, а с другой – кулаками, торговцами и «белобандитами»), были поставлены под контроль административных органов. В большинстве случаев уральские старообрядцы характеризовались как не представляющие угрозу власти⁹⁵. Об этом же говорили и результаты кампании 1922 г. по изъятию церковных ценностей, которую отчасти можно рассматривать как своеобразный тест на лояльность.

* * *

Целенаправленная государственная антирелигиозная политика первых послереволюционных лет затронула старообрядцев в меньшей степени, чем господствующую церковь, на которой было сосредоточено основное внимание советских и партийных органов.

⁹³ См.: *Аргудяева Ю. В.* Культура и быт старообрядцев юга Дальнего Востока: традиции и современность // Мир старообрядчества. Вып. 4. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества. С. 335 ; *Кобко В. В., Паничев А. М.* О старообрядческой цивилизации в Приморье // Дальневосточный геологический институт ДО РАН: региональный портал «Приморский край России»: Региональная мегаэнциклопедия. Раздел «Религия» : [сайт]. URL: www.fegi.ru/primorye/relig/panich2.html.

⁹⁴ См.: *Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д.* Старообрядцы-часовенные на востоке России... С. 29.

⁹⁵ См.: *Коровушкина-Пярт И. П.* Старообрядчество Урала в годы сталинской «революции сверху»... С. 207.

Старообрядческие пастыри никогда не были на содержании государства, и поэтому лишение церкви материальной поддержки от казны не имело для них тех последствий, какие испытали на себе священники господствующей церкви. В силу особенностей внутриконфессионального уклада ни у поповцев, ни у беспоповцев не могло зародиться движение, подобное обновленчеству. Все вопросы, связанные с обеспечением нужд отдельной староверческой общины, от постройки или ремонта храма, устройства школы до избрания нового наставника, обычно решались самими прихожанами. Основательных причин для разногласий между мирянами и клиром вокруг выплаты жалования последним также не возникало. Священнодействующие у старообрядцев духовные лица получали средства к существованию как и в господствующей церкви, за счет платы за совершение треб, но эти суммы были гораздо меньше запрашиваемых в РПЦ (упомянуть об этом никогда не упускали случая и сами старообрядцы)⁹⁶. Нередко часть затрат общества покрывалась либо из пожертвований зажиточных попечителей, либо из взносов распределенных между всеми членами общины.

Практическое выполнение декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви, провозглашенного большевистским правительством 23 января 1918 г., на территории Урала происходило крайне медленно из-за того, что перед местными властями стояла масса других проблем, требующих безотлагательного решения. Волна стихийных антицерковных действий (захват земель, активное вмешательство мирян в процесс отстранения и назначения священнослужителей, политические репрессии новой власти против духовенства), прокатившаяся по региону в первой половине 1918 г., задела в первую очередь организации РПЦ, хотя отразилась и на старообрядцах, поскольку за ними также отныне не признавалось право на собственность. Верующим необходимо

⁹⁶ У беспоповцев должность наставника отнюдь не всегда подразумевала какую-либо оплату. Например, приглашенный в 1913 г. жителями д. Сысково Камышловского уезда Пермской губернии грамотный старик остался служить в их молельной: «Нашатавшись повсюду и наматавшись вдоволь, я на предложение их охотно согласился. Вскоре подыскали они избу и купили ее за 200 руб. У меня денег было всего только 30 руб., я их сразу отдал. А потом, постепенно, года через два выплатил и остальные, хотя и с величайшим трудом. Мне сначала предлагали было, хотя [и] небольшое жалование за то, что если я буду в известные дни что-нибудь молиться. Но я отказался от этого, считая неприличным за деньги совершать молитву, и питался своим собственным трудом» (переписывал и переплетал книги). ГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 40767. Л. 15 об.

было заключать с местной администрацией договор об аренде необходимого для богослужений имущества, прежде принадлежавшего общине, поскольку все, от помещения храма, молитвенного дома, школы, богадельни и т. д. до последнего подручника, объявлялось по декрету собственностью государства (по официальной терминологии – «народным достоянием») ⁹⁷. Недвижимость могла экспроприироваться местными властями для своих надобностей, так, например, произошло со зданием старообрядческого училища в Черноисточинском заводе.

На рубеже 1921–1922 гг. руководители партии и государства пытались упорядочить растаскивание церковного имущества. Процесс постановки на учет религиозных обществ сдвинулся с мертвой точки как раз в конце 1921 – начале 1922 г., после получения исполкомами местных советов инструкций от Наркомата внутренних дел и Наркомата юстиции.

Однако гораздо более значимой стала проходившая тогда же акция по изъятию церковных ценностей (если таковые еще кое-где оставались, избежав вывоза отступающими с белой армией, разграблений или элементарного сокрытия), целью которой было провозглашена помощь голодающим, однако в действительности была лишь поводом для антицерковных мероприятий (предполагалось, что изъятие ценностей приведет к «снижению эстетического воздействия на верующих церковного богослужения» и ускорит отмирание церкви как элемента классового общества) ⁹⁸.

На территории Урала кампания по изъятию церковных ценностей прошла в апреле – мае 1922 г., причем неспешно и спокойно, без каких-либо эксцессов, хотя среди верующих отношение к этому мероприятию было разным. Практически во всех уральских губерниях настроение духовенства и мирян (в том числе и старообрядцев), присутствовавших в храмах во время работы членов комиссий по изъятию, характеризовалось как сдержанное и спокойное (что, впрочем, не означало их активного содействия изъятию) ⁹⁹. Без призывов к антиправительственным действиям и насильственного сопротивления реквизициям обошлось даже там, где прихожане,

⁹⁷ См.: Собрание узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского правительства. 1918. № 18. Ст. 263.

⁹⁸ См.: Булавин М. В. Взаимоотношения государственной власти и православной церкви в России в 1917–1927 г. (на примере Урала) : дис. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2000. Л. 67–74.

⁹⁹ Там же. Л. 77–83.

сомневающиеся в том, что полученные церковные ценности помогут голодающим, первоначально выносили решение ничего не давать¹⁰⁰.

В начале апреля 1922 г. представители горисполкома обследовали молельный дом поморцев в Челябинске, но никаких предметов, необходимых для спасения голодающих Поволжья, конфисковано не было «за отсутствием последних»¹⁰¹. Единственная риза – на иконе св. Николая Мирликийского, к большому сожалению описателей, не содержала ни драгоценного металла, ни самоцветов. Остальное имущество, среди которого был деревянный золоченый иконостас со 102 иконами (44 больших и 58 малых), переплетенный в бархат Апостол, Евангелие в медном окладе, 3 «запрестольных» креста, парчовое шитье на аналой, стальные гасилки для свечей, медные подсвечники и люстра, 2 железных кадила, цинковые купели и пр., ценности также не представляло и поэтому осталось в пользовании верующих, о чем 22 апреля 1922 г. был подписан соответствующий договор¹⁰². В Тюмени храм белокрыницкого согласия оказался богаче – там в апреле 1922 г. изъяли 10 фунтов (около 4 кг) разной серебряной утвари и затем тоже подвергли описанию все находившееся в храме имущество, вплоть до половиков, шалей и дров¹⁰³. В Екатеринбургской губернии процесс изъятия начался позднее, чем у соседей. В первый же день, 27 апреля, комиссия вслед за единоверческой Свято-Троицкой церковью посетила Свято-Троицкую церковь белокрыницкого согласия и стоявшую рядом Никольскую часовню беспоповцев¹⁰⁴. 23–24 мая состоялось изъятие в Невьянске, где в Свято-Троицкой и Крестовоздвиженской часовнях, принадлежащих старообрядцам часовенного согласия, было получено соответственно 11 фунтов 76 золотников и 3 фунта 202 золотника драгоценных металлов (немногим более 5,5 кг), в основном серебра¹⁰⁵. Везде процедура реквизиции прошла без особых осложнений.

¹⁰⁰ См.: Булавин М. В. Взаимоотношения государственной власти и православной церкви в России в 1917–1927 гг. (на примере Урала) : дис. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2000. Л. 81 ; Архивы Кремля / сост. Н. Н. Покровский, С. Г. Петров : в 2 кн. Кн. 1. Политбюро и церковь. 1922–1925 гг. М.; Новосибирск, 1997. С. 63–65.

¹⁰¹ См.: ОГАЧО. Ф. Р-220. Оп. 4. Д. 4. Л. 10.

¹⁰² Там же. Л. 4–5 об.

¹⁰³ См.: ГАТО. Ф. Р-2. Оп. 1. Д. 253. Л. 35–36, 49.

¹⁰⁴ См.: Уральский рабочий от 29 апреля 1922.

¹⁰⁵ См.: Уральский рабочий от 31 мая 1922. ОДААНТ. Ф. 434. Оп. 1. Д. 16. Л. 447. В целом из храмов Невьянска в ходе этой кампании изъяли изделий общим весом около 145 кг. Заметим, что к августу 1922 г. по всей Пермской губернии (за исключением Кунгурского уезда) было собрано 281 пуд 26 фунтов 78 золотников 55 долей серебра и 7 фунтов 91 золотник 1 доля золота, в Челябинской – 135 пудов 30 фунтов 44 золотника серебра и 14 золотников золота (Булавин М. В. Взаимоотношения государственной власти и православной церкви. Л. 84).

Подобные мероприятия коснулись большинства крупных старообрядческих храмов, которые и так пострадали в ходе Гражданской войны и уже не обладали тем богатством, на которое рассчитывали власти. Крестьянские же общины вне зависимости от согласия изначально далеко не всегда могли похвалиться пышностью убранства своих молельных домов и церквей. Поэтому иногда участники кампании по изъятию прихватывали то, что не входило в список требуемых ценностей. В Уфимской губернии, например, из церквей забирались даже медные изделия¹⁰⁶.

В целом же в 1923 г. в одном из отчетов антирелигиозной комиссии ЦК ВКП (б) отмечалось, что основное внимание сосредоточено «на процессах, происходящих в наиболее крупной организации, православной», нежели старообрядцах, мусульманах и пр.¹⁰⁷ Несмотря на всплеск активной антирелигиозной политики, старообрядцы в течение первых лет советской власти имели возможность сохранить автономию и традиции внутриобщинной жизни. Уже в 1922 г. появились первые признаки ее восстановления в прежнем объеме.

¹⁰⁶ См.: ЦГИА РБ. Ф. р-101. Оп. 1. Д. 51. Л. 6.

¹⁰⁷ См.: Архивы Кремля. Кн. 1. Политбюро и церковь. 1922–1925 гг. С. 424–425.

СТАРООБРЯДЦЫ В ПЕРИОД МЕЖДУ ДВУМЯ АНТИРЕЛИГИОЗНЫМИ КАМПАНИЯМИ (1923–1927)

Комплекс мер, предпринимаемых властями для разрушения религиозного мировоззрения и сокращения числа его приверженцев, на протяжении первого десятилетия существования страны Советов неоднократно менялся. Цели и задачи борьбы с религией на идеологическом фронте были отчетливо сформулированы в Программе РКП (б), принятой VIII съездом партии 18–23 марта 1919 г.: в ходе планомерной и сознательной «общественно-хозяйственной деятельности масс» должно последовать «полное отмирание религиозных предрассудков». Для партии большевиков, направляющей как созидательную, так и разрушительную деятельность народа, предметом первостепенной важности в данной сфере следовало считать организацию широкой научно-просветительской и антирелигиозной пропаганды¹.

Первыми шагами власти на этом поприще стало создание и совершенствование ряда специальных органов. Пропагандистская функция была возложена на VIII отдел Народного комиссариата юстиции, а с августа 1920 г. передана агитационно-пропагандистскому отделу ЦК РКП (б). В марте 1921 г. к организации антирелигиозной пропаганды присоединился Главполитпросвет, в обязанности которого было включено издание соответствующей литературы. На местах основная часть работы проводилась силами агитационно-пропагандистских отделов городских и уездных комитетов партии: их представители выезжали по деревням с докладами, лекциями и диспутами².

В октябре 1922 г. для контроля и координации атеистического движения при ЦК была создана Антирелигиозная комиссия³,

¹ См.: Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М., 1983. Т. 2 (1917–1922). С. 83.

² Например, о деятельности Тюменского уездного комитета РКП (б), устраивавшего в 1923 г. в ночь на Пасху «альтернативные» культурно-просветительские мероприятия со спектаклем и спором о Боге см.: ТОЦДНИ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 542. Л. 13–14 об. Ялуторовский агитпроп вечером накануне Пасхи провел в городском театре серию антирелигиозных докладов с чтением стихов, постановкой театральной пьесы и выступлениями хора, пригласив для руководства последним регента из местного собора и таким образом поставив в затруднительное положение хор церковный во время начала пасхальной службы (ТОЦДНИ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 546. Л. 19–21 об.).

³ См.: Архивы Кремля. Политбюро и церковь. 1922–1925 гг. Кн. 1. С. 319–321.

при активном содействии которой с декабря 1922 г. начала издаваться газета «Безбожник» (в феврале 1923 г. ее редактором был назначен Е. М. Ярославский, ставший к тому времени председателем Антирелигиозной комиссии)⁴. Из всей периодики подобного рода именно она получила наибольшую популярность и распространение⁵. Немало этому способствовали большие тиражи издания, а также тематическое разнообразие представленных материалов, выразительно проиллюстрированных и изложенных языком, понятным простому крестьянину или рабочему. В газете публиковались заметки о новых подходах в сельском хозяйстве, об открытиях в естественных науках, доходчиво объяснялась эволюционная теория Дарвина и марксистский взгляд на происхождение религии. Прочитанное должно было снова и снова убеждать читателя в том, что вера в Бога – это инструмент угнетения, одурманивания и запугивания народа эксплуататорскими классами. В число ненавистных капиталистов были зачислены и видные деятели старообрядчества; естественно, что в первую очередь упоминались московские купеческие фамилии – Рябушинские, Морозовы, Кузнецовы⁶. Изредка появлялись на страницах «Безбожника» корреспонденции с Урала; в основном это были фотографии, которые сопровождали статьи общего характера. Например, сведениям о староверии (и его заблуждениях) сопутствовало фото старообрядческой молельни, «в которой находится почитаемая на Урале икона Николы Чудотворца»⁷, в материал о проблемах знакомства населения с медицинскими и санитарно-гигиеническими знаниями был включен портрет наставника верхнетагильского общества часовенных черноризца Антония – «целителя и лекаря», чья деятельность препятствует мероприятиям советских докторов⁸.

⁴ Архивы Кремля. Т. 1. С. 359–360.

⁵ Одновременно с нею Московским комитетом РКП (б) издавался журнал «Безбожник»; просветительское общество «Атеист» издавало журнал «Атеист». С 1926 г. выходил журнал «Антирелигиозник».

⁶ См.: Путинцев Ф. Факты о старообрядцах // Безбожник. 1926. № 3. С. 5.

⁷ Там же. 1926. № 19–20. С. 14.

⁸ Там же. С. 19. Человек на снимке не назван по имени, но сравнение этого изображения с фотографиями, на которых присутствует о. Антоний, позволяют с большой долей вероятности полагать, что в «Безбожник» попал именно он. К 1925 г. существовал ряд его фото, сделанных по инициативе самих старообрядцев в Невьянске и на Веселых горах (часть из них опубликована, см.: Клюкина Ю. В. Старообрядцы-часовенные Урала в конце XIX – начале XX вв. Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 101; Очерки истории культуры и быта старого Невьянска. Люди, памятники, документы. К 300-летию города. Екатеринбург, 2001. С. 134).

В 1923–1925 гг. атеистическое движение, ранее проводимое силами местных партийных ячеек, перешло под эгиду газеты «Безбожник», которому правительство доверило развертывание масштабной антирелигиозной пропаганды. Читатели и корреспонденты этого издания при активном поощрении партии организовались в Общество друзей газеты «Безбожник» (позднее оно стало называться «Союз Безбожников», далее – СБ). Весной 1925 г. ЦК РКП (б) рекомендовал местным партийным органам помочь созданию региональной структуры Общества, в которую планировалось включить ячейки губернского, окружного и районного уровня. С этого же года органы Политпросвета предписали всем библиотекам и избам-читальням в обязательном порядке выписывать «Безбожник». Активное стимулирование нового движения принесло первоначальный всплеск антирелигиозной работы: в 1925 г. в Свердловском, Пермском и отчасти Ишимском округах Уральской области «безбожники» устраивали лекции и диспуты на антирелигиозные темы, давали материалы в местную прессу. Однако дальнейшего расширения движения не последовало из-за отсутствия достаточного числа квалифицированных лекторов, агитаторов и организаторов, денежных средств и поддержки со стороны местных комитетов РКП (б), занятых решением множества других, казавшихся более насущными проблем, ячейки СБ на Урале (как, впрочем, и по всей стране) пришли в упадок⁹. В докладных записках ОГПУ, областного и окружных комитетов ВКП (б) сообщалось, что ячейки «безбожников» в большинстве мест развалились и числятся лишь на бумаге, в то время как верующие изучают антирелигиозную литературу и сами просят диспуты, независимо от советов организуют кооперативы, особенно активно ведут себя старообрядцы: в Ильинском районе Пермского округа бегуны открыто устраивают перед Пасхой собрания, на которые активно зазывают молодежь, в самом с. Ильинском существует старообрядческий монастырь во главе с м. Звениславой, а в Перми руководитель странников Афанасий Иванов на протяже-

⁹ См.: Булавин М. В. Взаимоотношения государственной власти... Л. 160–164, 178–179. В декабре 1928 г. на I съезде безбожников Уральской области отмечалось, что работа организации в течение последних 2–3 лет «очень низко пала», в ходе предпринимаемых областным советом весной 1928 г. попыток выявить существующие ячейки, «мы не могли найти не окружных центриков, ни районных, только в отдельных местах <...> были районные организации СБ, в некоторых заводах и селах были отдельные ячейки активистов» (ЦДООСО. Ф 4. Оп. 6. Д. 426).

нии ряда лет для своих приверженцев перепечатывает на машинке книги, некоторые из которых достигают в объеме 500–600 листов¹⁰. Вопиющий, с точки зрения властей, факт обнаружился в Кунгурском районе, где одна из общин австрийского согласия была уверена в необходимости нового храма и быстрыми темпами вела его строительство¹¹. Но поистине курьезной была ситуация в д. Нижние Чумны Фокинского района Сарапульского округа (где старообрядцев было также немало) – там наблюдалась «официальная смычка религии и советской власти»: перед открытием собрания односельчан представитель сельсовета обязательно прочитывал молитву, прося у Господа даровать благоприятное разрешение всех вопросов, стоящих на повестке¹².

При отсутствии грамотной и систематической антирелигиозной работы «организованных безбожников» местные коммунистические, комсомольские ячейки, а иногда и представители местных советов, пытаясь противодействовать верующим, своими резкими выходками зачастую лишь вызывали недовольство и ропот населения. Партийные наблюдатели вынуждены были признавать, что даже не устраивающие никаких особых мероприятий комсомольцы своей неряшливостью, озорством и бескультурьем вызывали у привыкших к воздержанности, опрятности, трезвости и порядку старообрядцев отторжение и сводили к нулю все старания пропаганды дискредитировать сложившийся у «сектантов» традиционный уклад как отсталый и вредный¹³.

Примером популяризации представлений о жизни старообрядцев с учетом установок по антирелигиозной работе может служить одна из немногочисленных в местной периодике публикаций по этой теме. В ней автор достаточно подробно описывает свой поход вместе с несколькими «безбожниками» в женские скиты часовенных на реке Шайтанке – для ознакомления с «чудаками веры <...>, доживающими последние дни»¹⁴. Одна из местных жительниц, знавшая дорогу до келий и знакомая со скитницами, согласилась провести их до самого многолюдного общежительства,

¹⁰ См.: ЦДООСО. Ф 4. Оп. 5. Д. 444. Л. 24–26, 30–32.

¹¹ Там же. Л. 26. См. также: *Мальцев А. И.* Новые материалы о странническом согласии в собрании рукописей Института истории СО РАН // V Уральские археографические чтения. К 25-летию Уральской объединенной археографической экспедиции : тезисы докладов науч. конф. Екатеринбург, 14–16 октября 1998 г. Екатеринбург, 1998. С. 32.

¹² См.: ЦДООСО. Ф 4. Оп. 5. Д. 444. Л. 26.

¹³ Там же. Л. 31.

¹⁴ *Горный В.* Шажком по Уралу // Уральская новь. 1926. № 4. С. 15–16.

возглавляемого матушкой Таисией. Бодро преодолев трудный путь, утром второго дня компания прибыла в скит. Сначала «путники» попросили игуменью рассказать о былой и нынешней жизни насельниц, а затем в ее сопровождении осмотрели мастерскую, трапезную, молельную и жилые помещения. Быт 18 келейниц показался автору заметки исключительно мрачным: подслеповатые окошки у изб, везде темнота, смрад, клопы и вши, необходимость молодым скитницам работать на старух, которые только «молятся, да еще ворчат». Комсомольцы, пообщавшись лишь с настоятельницей и своей молодой проводницей, собирающей для скитниц ягоды, тем не менее сделали требующийся от них вывод о том, что в скитах якобы идет «глухая борьба»: молодые не стараются соблюдать посты, не употребляют отдельную посуду, нарушают запрет на мытье в бане и работу в праздник. «Безбожники» также выразили надежду, что девушки и женщины в ближайшем будущем, наверное, уйдут в мир. Расставленные в статье акценты не оставляли у читателей сомнений в том, что старообрядческие скиты – пережиток капиталистического, «эксплуаторского» прошлого, который исчезнет сам собой в ближайшее время.

Помимо просветительской и агитационно-пропагандистской антирелигиозной деятельности, важная роль в борьбе с религией отводилась административным методам. Следует отметить, что после того как партийное руководство и Антирелигиозная комиссия приняли в 1923 г. решение свернуть кампанию по закрытию церкви, распоряжения из центра время от времени подчеркивали необходимость в работе с верующими действовать осторожно и гибко, «избегая оскорбления чувств верующих»¹⁵. Однако, даже не проводя прямых административных репрессий, власти могли использовать другие варианты давления на религиозные организации. С одной стороны, такую возможность открывало законодательство о деятельности объединений верующих, устанавливающее сложную процедуру регистрации в административных отделах местных советов. В частности, старообрядцам по сравне-

¹⁵ В апреле 1923 г. XII съезд РКП (б) принял резолюцию о развертывании «углубленной» антирелигиозной пропаганды путем всестороннего просвещения, что исключает грубые приемы и издевательства над предметами веры и культа (см.: Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решения съездов конференций и пленумов ЦК. М., 1984. Т. 3 (1922–1925). С. 114–116). В 1923 г. это было подтверждено рядом дополнительных циркуляров и постановлений (см.: Архивы Кремля. Политбюро и церковь. 1922–1925 гг. Кн. 1. С. 379–380, 408–418).

нию с ней дореволюционный образец регистрации общины мог показаться гораздо более удобным: тогда от них не требовали ни списка учредителей (с данными о местожительстве, сословном и имущественном положении до 1917 г. и занятиях с 1914 г.), ни устава общества. С другой стороны, большие затруднения вызывали налоговые сборы, страховые взносы и земельная рента, которые были возложены на духовных лиц и приходы, поскольку власти рассматривали службу в церкви как доходное предприятие частного лица, пользующегося для этого арендованным у государства имуществом.

Но в значительно большей степени, нежели посредством первых двух факторов, Советам удалось повлиять на положение религиозных деятелей (в том числе и старообрядческих) в 1920-х гг., в ходе одной из наиболее массовых политических репрессивных кампаний – по лишению избирательных прав.

Впервые эта мера введена в Конституции РСФСР, которая была принята V Всероссийским съездом советов 10 июля 1918 г. Считалось, что отнятием прав у «классово чуждых элементов» (лиц, использующих наемный труд с целью извлечения прибыли, живущих на нетрудовые доходы, духовенства, сотрудников бывшей полиции и жандармерии) государство предотвратит нанесение ими ущерба интересам социалистической революции¹⁶. Начиная с 1920 г., категории лиц, подлежащих лишению избирательных прав, год от года детализировались в «Инструкциях о выборах городских и сельских советов и о созыве съездов советов». Однако в первые годы нэпа местные власти, дезориентированные сменой курса, процедуру лишения прав в массовом порядке не применяли; наиболее интенсивно этот процесс стал развиваться с 1926 г., достигнув пика в начале 1930-х гг.¹⁷ В числе первых «лишенцев» среди старообрядцев оказались священники и наставники, поскольку безоговорочно попадали в разряд идеологических противников за связь с «религиозным культом». Причем ограничения, с которыми приходилось сталкиваться людям из-за принадлежности к разряду «лишенцев» или членам

¹⁶ См.: Конституция РСФСР, принятая Пятым Всероссийским съездом Советов // Декреты Советской власти. М., 1959. Т. 2. С. 554, 561–562. Это положение было сохранено и в Конституции 1925 г.

¹⁷ См.: Килин А. П. Категории граждан, лишенных избирательных прав в 1920-е годы (анализ инструкций о выборах в советы) // История репрессий на Урале: идеология, политика, практика (1917–1980-е годы) : сб. ст. участников науч. конф. Нижний Тагил, 1997. С. 98.

их семьи, были настолько тяжелы, что, желая быть восстановленными в правах, они отказывались от веры¹⁸.

* * *

Старообрядцы старались поддерживать соборность в качестве одного из наиболее существенных принципов своей конфессиональной жизни. Поэтому проведение ими религиозных собраний было остановлено прямыми запретами властей лишь в 1928 г. Время устройства первых после окончания Гражданской войны старообрядческих соборов, по всей видимости, находилось в определенной зависимости от времени установления стабильности в регионе: в горнозаводской зоне оживление внутриобщинной жизни началось на год раньше, чем в Зауралье, которое в тот момент только начинало вставать на ноги после подавления волны крестьянских восстаний 1921 г. Очевидно, именно поэтому после окончательного установления советской власти первые соборы зауральцев (как поморцев, так и часовенных) относятся к 1923–1924 гг.¹⁹

Первый после окончания Гражданской войны крупный собор уральских часовенных горнозаводской зоны был созван в ян-

¹⁸ Из сохранившихся и исследованных путем выборки ходатайств духовных лиц и церковнослужителей Уральской области о восстановлении избирательных прав в 1928–1936 гг. (времени когда они поступали наиболее интенсивно) 7,4% поступило от старообрядческих наставников (Русина Ю. А. Характеристика лишенных избирательных прав за связь с религиозным культом на Урале в 1920–30-е гг. (по материалам личных дел) // История репрессий на Урале: идеология, политика, практика (1917–1980-е годы) : сб. ст. участников науч. конф. Нижний Тагил, 1997. С. 122). Основным условием удовлетворения ходатайств был отказ «от связи с религиозным культом», однако зачастую одного этого было обычно мало. Так, старообрядческий наставник с. Пальниково Частинского района и его жена, лишенные избирательных прав – он как связанный с религией, она как живущая на нетрудовой доход мужа, – не были восстановлены в правах, поскольку, по мнению местной избирательной комиссии, того, что «якобы В. ныне порвал всякую связь со старообрядческой сектой <...> для восстановления в избирательных правах недостаточно» (Социальный портрет лишенца (на материалах Урала) : сб. докладов / сост.: Е. В. Байда, В. М. Кириллов, Л. Н. Мазур и др. Екатеринбург, 1996. С. 45). Большие сомнения в том, что его восстановят в правах испытывал и бывший псаломщик старообрядческой общины в с. Смирново Шадринского округа, описывая в 1930 г. причины своего отказа от церковной должности, указал следующие обстоятельства: «Когда 2 года назад меня лишили права голоса [сын] Дионисий написал мне, чтобы я бросил службу в церкви и 1,5 года с Дионисием не переписываемся. С осени я службу псаломщика оставил» (УГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 17394. Л. 82). Для бывшего старообрядческого иконописца, перешедшего к занятию фотографией, Николая Трефилевича Филатова восстановление в правах было настолько долгожданной радостью, что он оставил об этом подробную запись на семейном часослове: «1935 года мне возвратили право голоса в РИКЕ Сылвинского завода Шалинского района в 4 часа вечера, Н. Тр. Филатов» (Древлехранилище ЛАИ УрГУ. XIV (Шалинского) собр. 29п/3712).

¹⁹ Напомним, что у часовенных Зауралья в сентябре 1918 г. прошел собор в д. Мишкиной Курганского уезда Тобольской губернии и материалы других соборов до 1923–1924 гг. неизвестны.

варе 1922 г. в д. Дрягуновой (Верхотурский уезд Пермской губернии). На нем присутствовали 11 настоятелей, 74 уполномоченных от 25 заводских и сельских обществ, а также прихожане, пожелавшие прибыть на собор без полномочий²⁰. Все представители прибыли из обществ, располагавшихся достаточно компактно – в Верхнейвинском, Верхнетагильском, Черноисточинском, Лайском, Петрокаменском, Быньговском и Невьянском заводах и соседних с ними селениях²¹. По инициативе старейшины Аверкия Пименовича Путилова и «под его руководством» в заседаниях участвовали три начетчика: М. М. Мягков, А. Е. Арапов и В. И. Устьянцев²².

Собор назван «2-м поместным», при этом где и когда состоялся предшествующий, в «Дрягуновском соборном уложении» не оговаривается. Ни одно из известных нам собраний, ближайших по времени – I Всероссийский съезд в Екатеринбурге 25–30 сентября 1911 г. и Горбуновский собор²³ 13–15 января 1912 г., не упоминаются источниками как «1-й поместный» и не могут быть однозначно идентифицированы с таковым. Во-первых, на Всероссийском съезде председательствовал екатеринбургский наставник П. С. Мокрушин, а в уложении Дрягуновского собора указано, что старшиной 1-го поместного собора, сложившим свои полномочия при открытии заседаний 2-го был некий Козьма Вавилович Николаев. Второй собор, Горбуновский, является более вероятным претендентом на эту роль, однако вызывает сомнения из-за своего характера. А. Т. Кузнецов писал о нем как о собрании узкого круга скитников и поддерживающих их «противообщинников»: «рассматривая их соборное уложение, невольно приходится остановиться на первом же месте, где поименованы участники <...>, которые и до обнародования закона о старообрядческих общинах никогда не были в общении со старообрядцами»²⁴. В свою очередь, из съехавшихся на собрание в Дрягуново подавляющее большинство являлись представителями мирских общин²⁵, причем трое из настоятелей принимали

²⁰ См.: Дрeвлехранилище ЛАИ УрГУ. VI (Невьянское) собр. 175р/1239. Л. 1–9; IX (Свердловское) собр. 89р/1200 (фрагмент).

²¹ Примечательно, что не было ни одного делегата из Екатеринбурга и Нижнего Тагила.

²² Первые двое из Быньговского и Верхнейвинского заводов соответственно, последний неизвестно откуда. Начетчик А. Т. Кузнецов в 1922 г. отбывал ссылку в Ташкенте (ГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 23140. Т. 1. Л. 352).

²³ В д. Горбуново Верхотурского уезда Пермской губернии.

²⁴ Кузнецов А. Т. Общины и противообщинники // Уральский старообрядец. 1915. № 7. С. 12–20.

²⁵ Из черноризцев присутствовал только один – о. Уар Коньков из скита около д. Шумиха Верхотурского уезда. Упоминается в качестве настоятеля.

участие во всероссийском съезде и никаких антиобщиннических мнений тогда не высказывали, а один из начетчиков – А. Е. Арапов – даже вошел в состав Совета Братства, учрежденного съездом часовенных. Правда, нужно отметить, что ни одно из обществ, представленных на Дрягуновском соборе, в прошлом не проходило регистрацию в губернском правлении. Однако это обстоятельство может служить лишь косвенным подтверждением предположения о преемственности собора 1922 г. и Горбуновского.

Предметом соборных обсуждений в Дрягуново были изначально заявлены шесть вопросов: о священстве, об Антихристе, о чине принятия от ереси приходящих, о Богоявленной воде, о причащении младенцев и отроков, о текущих делах (избрание членов духовного совета, порицание брадобреев и табачников, соблюдение устава при богослужении).

Внимание к проблеме «можно ли быть нам без священства» говорит о сохраняющей актуальность полемике вокруг возможности приема церковной иерархии. Как и во втором десятилетии XX в. основной причиной постоянного возвращения к вопросу о священстве была активность «австрийцев». Из 25 обществ часовенных, представленных на соборе, минимум шесть непосредственно соседствовали с общинами белокриницкого согласия: в с. Башкарском, в д. Сарапулке, Южаковой, Лае, Верхне-Тагильском и Невьянском заводах. Присутствующие после просмотра и зачитывания большого количества цитат из Писания и святоотеческих трудов единодушно признали: «соболезнуем о том, как было в древнее благочестивое священство, к которому мы действительно расположены и желали бы всей душой и сердцем, но нет толкового благочестия, поэтому мы и не принимаем другое еретическое как самозванное и безблагодатное, остаемся сырые в скудости и по нужде принимаем простых стариков, которые у нас священнодействуют»²⁶. Данное решение продолжало традицию отрицания часовенными «истинности» белокриницкой иерархии и находилось в полном соответствии с выводами Екатеринбургских соборов 1884 и 1908 гг.

Далее собор обращается к вопросу, который давно не был предметом соборного обсуждения и являлся своеобразным показателем отношения старообрядцев к происходящему в мире, и в первую очередь к властям: «существует ли в настоящее время

²⁶ Древлехранилище ЛАИ УрГУ. VI (Невьянское) собр. 175р/1239. Л. 4.

противник Христу Антихрист?» Последний раз на Среднем Урале его поднимал черноризец Нифонт, пытаясь доказать устроителям Екатеринбургского собора 1884 г. отсутствие на земле истинного священства из-за наступления последних перед пришествием Антихриста времен²⁷. Поэтому рассмотрение темы «последних времен» первым в данной местности послереволюционным собором представляется весьма символичным. Даже с учетом замечания исследователей о том, что «соборные постановления являются не самым лучшим, но все же полезным источником для изучения истории эсхатологических взглядов и настроений староверов <...> и <...> что регулярное, вполне этикетное провозглашение традиционных эсхатологических тезисов о близком появлении Илии и Еноха, крайней опасности происков антихристовых предтеч <...> отнюдь не являются показателем политической радикальности или лояльности»²⁸, столь «своевременная» постановка данного вопроса может означать появление у старообрядцев новых поводов для сопоставления происходящего вокруг с предсказаниями о наступлении «конца времен». Тем более, что пищу для подобных наблюдений предшествующие четыре года предоставили в большом количестве. Выслушав приведенные начетчиком Араповым ссылки на дюжину свидетельств из Священного Писания (к сожалению, в соборном постановлении они не прокомментированы) в защиту тезиса «Антихриста нет, но будет», собрание согласилось с ним²⁹.

Затем был подтвержден прежний порядок принятия еретиков (принадлежащих к 1-му чину крестить, а ко 2-му и 3-му принимать через отрицание), разбавления святой воды на Богоявление (которую часовенные использовали в качестве причастия), причащения детей и сделана попытка унифицировать поведение наставников

²⁷ См.: «Описание деяний и постановления Екатеринбургского собора» 1 мая 1884 г. // Духовная литература староверов востока России. С. 342. В Сибири этот вопрос подробно разбирался Чулымским собором 1909 г.

²⁸ Покровский Н. Н. Соборные постановления XVIII–XX вв. // Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Староверы-часовенные востока России. С. 104.

²⁹ См.: Древлехранилище ЛАИ УрГУ. VI (Невьянское) собр. 175р/1239. Л. 4. У некоторых сибирских старообрядцев были несколько иные взгляды по этому вопросу: «в 1917-м году явилась власть и низвергнула зверя Антихриста. <...> Сие является знамением последнего времени пред вторым пришествием Христа Спасителя» (Постановления Больше-Бадальского собора 20–22 мая 1923 г. // Духовная литература староверов востока России. С. 374). На Бикинском соборе рубежа 1926–1927 г. признали, что «дожили до последних времен» и должно «блюдиться предтечь Антихристовых», новый календарь не принимать и «под новое число не подписываться», в союзах, кооперативах «и в прочих казенных лавках не брать самим лично, но чрез людей» («Бикинское соборное уложение» 28 декабря 1926 г. – 2 января 1927 г. // Духовная литература староверов востока России. С. 376–377).

во время богослужения («игумен все возгласы должен оставлять на месте <...> выход с кадилом так же должен быть по уставу, а ни каким-нибудь другим стариком неграмотным...», «ектенья великая поется, не читается...»)³⁰. В заключение разбора духовных и обрядовых вопросов собрание, ссылаясь на постановления 1-го поместного собора, доказало безосновательность намерения часовенных д. Лаи во главе с их наставником Устином Стахеевичем Смирновым отказаться от общения с теми обществами, где есть прихожане, курящие табак и бреющие бороды. Блюстители чистоты веры требовали отлучения табакокуров. Представители обвиняемых общин отрицали все упреки: «и согласно постановления 1-го поместного собора как раз проклинаем тех, которые бреют бороды и курят табак и прочих подобно тому»³¹. В конце концов начетчикам удалось примирить обе стороны и уговорить лайского наставника «с братией» не отделяться, «дабы таковые были среди стада Христова и неуклонно держали веру Христову»³².

В заключение собор принял весьма важное решение. Для дальнейшего обсуждения духовных дел между соборами был избран совет из восьми наставников, председатель которого обязывался «проверять всех священнодействующих лиц уральских христиан и все замеченные неисправности должен предавать духовному суду или собору»³³. Несмотря на то, что функции духовного совета были сформулированы достаточно узко, можно предположить, что его прообразом являлось созданное в 1911 г. на Всероссийском съезде Братство часовенных, во главе которого стоял Совет из наиболее авторитетных лиц в согласии. Естественно, нельзя говорить о полном сходстве этих двух организаций, однако общие функциональные черты у них присутствуют. В 1911 г. Совет Братства был призван выполнять задачи благоустройства церковной жизни, самой важной из которых провозглашалось «убережение» паствы «от всех соблазнов, а главное от нынешних лживых толкователей, которые растривают нашу братию и увлекают в свои толки»³⁴. Перед духовным Советом, учрежденным Дрягуновским собором, ставились менее масштабные цели, но в них также входило предотвращение расколов, хотя бы и по причине «неисправностей» в священнодействии.

³⁰ Дрвлекхранилище ЛАИ УрГУ. VI (Невьянское) собр. 175р/1239. Л. 8.

³¹ Там же. Л. 7.

³² Там же.

³³ Там же.

³⁴ Труды Первого Всероссийского съезда старообрядцев... С. 47.

Как уже говорилось, один из авторитетных участников собора, А. Е. Арапов, имел непосредственный опыт работы в Совете Братства. В таком случае учреждение духовного Совета свидетельствует не только о нормализации внутриобщинной жизни после Гражданской войны, но также и о возможности и желании использовать имеющийся опыт прежних лет.

Спустя два года приблизительно тот же круг вопросов рассматривался часовенными Зауралья. Собор, состоявшийся 19–21 марта 1924 г. в д. Мальцевой (бывшего Шадринского уезда Пермской губернии), вынес определение о «безблагодатности» священства (в том числе «бугровского» – переходящего от РПЦ), недопустимости вводить в службу «возгласы и ектеньи», положенные только духовным лицам из церковной иерархии, о чине освящения воды на Богоявление, крещении незаконнорожденных детей и о переходе некоторых часовенных в спасовское согласие³⁵. Скорее всего, беглопоповцы удостоились внимания в связи с обретением ими трехчинной иерархии: 4 ноября 1923 г. в Саратове к их церкви присоединился обновленческий архиепископ Никола (Позднев). Гораздо более примечательным представляется обращение обоих соборов к разбору обрядов, применимых к молодому поколению. Дрягуновский собор 1922 г. подтверждает прежний чин причащения детей, а Мальцевский устанавливает обязательное крещение незаконнорожденных. Конечно, вопросы крещения, причастия и покаяния рассматриваются не впервые, исполнение этих таинств всегда признавалось часовенными необходимым для христианина³⁶. Но почти одновременное изучение соборами отдельного аспекта этой темы – касающегося детей, может свидетельствовать о возросшей именно в это время актуальности поддержания и воспроизводства данной традиции.

К сожалению, в настоящее время не обнаружены материалы съездов уральских «австрийцев», хотя известно, что в 1920-х гг. эти съезды проводились регулярно. Более или менее точные данные есть только об одном из них – Пермско-Тобольском епархиальном³⁷. Он был устроен в 1927 г. в Свердловске стараниями местной белокрыницкой общины, в церковный совет которой входил приемный сын

³⁵ См.: Древлехранилище ЛАИ УрГУ. II (Горнозаводское) собр. 8р/414. Л. 1–9 об.

³⁶ См.: Покровский Н. Н. Соборные постановления XVIII–XX вв. // Староверы-часовенные востока России. С. 75–85.

³⁷ См.: УГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 39903. Л. 57; Белобородов С. А. «Австрийцы» на Урале и в Западной Сибири... С. 164.

старообрядческого епископа Иоанникия – Иван Алексеевич Павлов. Помимо главы епархии, на съезд прибыли известные деятели уральского «австрийства», среди которых был брат епископа Иннокентия (Усова) Василий Усов, в то время являющийся священником в д. Шипеловой Баженовского района Свердловского округа Уральской области³⁸. В центре внимания собравшихся были «вопросы текущей епархиальной жизни». Более подробные сведения об этих «вопросах» не найдены, но можно предположить, что они хотя бы отчасти совпадали с проблематикой, рассматриваемой «белокриницкими» собраниями всероссийского масштаба. Тем более, что вместе с епископом Иоанникием Саратовским, временно управляющим Пермской (а до июня 1925 г. еще и Тобольско-Челябинской)³⁹ епархией несколько участников епархиального съезда 1927 г. присутствовали на Освященных Соборах в Москве в 1925, 1926 и 1927 гг.⁴⁰ Всероссийский собор белокриницкой иерархии, состоявшийся в Москве 1–11 июня 1925 г., после доклада о современном положении старообрядческой церкви вынес постановление, обязывающее всех священников призвать своих прихожан к «подлинно христианскому» воспитанию детей, к наставлению их правилам веры и церкви, к охране их от «чуждых христианству увлечений»⁴¹. Для того, чтобы уберечь детей от влияния «плохих товарищей», предполагалось организовать их домашнее обучение молитвам, правилам веры и «страху Божию» и ходатайствовать о разрешении открывать для этого отдельные школы⁴². Для сравнения следует отметить, что на последнем дореволюционном соборе «австрийцев» в мае 1917 г., вопросам школы и образования также уделялось немалое внимание, однако тогда, в отсутствие явной антицерковной политики государства, эта часть постановлений касалась по большей части организационных моментов: учреждения курсов для учителей и учительниц,

³⁸ См.: ГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 39903. Л. 57.

³⁹ См.: Постановление собора Святой Древлеправославной Церкви Христовой в Москве (старообрядцев, приемлющих белокриницкую иерархию) с 1 (14) по 11 (24) июня 1925 года. Б/м., б/г. Л. 18.

⁴⁰ Там же. Л. 1–8; *Вургафт С. Г., Ушаков И. А.* Старообрядчество. Лица, события... С. 118.

⁴¹ Постановление собора Святой Древлеправославной Церкви Христовой в Москве (старообрядцев приемлющих белокриницкую иерархию) с 1 (14) по 11 (24) июня 1925 года. Л. 13.

⁴² Кроме того, собор принял несколько постановлений непосредственно касающихся управления уральскими епархиями: по просьбе саратовского епископа Иоанникия находящуюся в его ведении Тобольско-Челябинскую епархию передали в управление семипалатинскому епископу Андриану. Вместо отказавшегося возглавить Урало-Оренбургскую епархию иерея Андрея Дурасова решено поставить согласившегося на эту должность священника из Ижевска о. Кирила Вдовина (Постановление собора святой древлеправославной церкви. Л. 9, 18).

содействия умножению училищ, выработке общей школьной программы по Закону Божьему. Определенные собором 1917 г. принципиальные содержательные основы старообрядческого образования (изучение Закона Божьего, обучение церковному чтению и пению, а также нравственное воспитание силами учителей и родителей) предполагалось воплощать через достаточно хорошо развитую к тому времени сеть старообрядческих школ⁴³. Немногим более чем через полгода все эти учебные заведения были изъяты из пользования старообрядцев декретом от 23 января 1918 г., по которому школа была отделена от церкви (в дополнение к нему 30 августа 1918 г. Народным комиссариатом юстиции была выпущена инструкция по проведению положений декрета в жизнь)⁴⁴. Вследствие этих мер к началу 1920-х гг. исчезла активно создаваемая в течение целого десятилетия система специализированных старообрядческих образовательных учреждений. В новых условиях старообрядцы вынуждены были вернуться к распространенной до провозглашения веротерпимости практике домашнего обучения. Именно такое положение дел фиксирует несколько соборов 1920-х гг., в том числе и упомянутый выше собор «австрийцев» в 1925 г.

Поморцы Зауралья, у которых возобновилась активная полемика брачников с бракоборами и споры внутри последователей, приемлющих брак о порядке приема безбрачников, провели несколько соборов: 14 февраля 1923 г. в с. Мало-Дубровное Курганского уезда Челябинской губернии, 7 февраля 1924 г. в Кургане («односторонний»⁴⁵), 24–27 ноября 1924 г. в Кургане и 23 февраля 1925 г. в д. Обуховой⁴⁶. Среди перечисленных исследователи особо выделяют так называемый общий Курганский собор 1924 г., поскольку на нем была предпринята попытка всех примирить⁴⁷. В то время это был один из самых масштабных соборов Южного Урала и Зауралья – на него съехались до 400 уполномоченных от поморских общин со всей Уральской области и заседания проходили под председательством крупнейшего деятеля поморского согласия,

⁴³ См.: Освященный собор // Слово Церкви. 1917. № 25. С. 458–459.

⁴⁴ Вероятно, в стране окончательное осуществление этого разделения происходило уже после завершения Гражданской войны.

⁴⁵ Соборное постановление подписала только одна сторона – брачники, не требующие перекрещивания при приеме от федосеевцев, филиповцев и поморцев-безбрачников. Брачники-перекрещенцы, с которыми велась полемика, от примирения уклонились.

⁴⁶ См.: Древлехранилище ЛАИ УрГУ. V (Курганское) собр. 22р/641. Л. 84 об.–87 ; 204р/4052. Л. 21–25 об.

⁴⁷ См.: Мангилев П. А. К истории поморского согласия... С. 24.

главы Нижне-Волжского областного Духовного совета Т. А. Худошина (годом ранее по его инициативе был учрежден Высший духовный совет поморцев)⁴⁸. После четырехдневных дебатов в итоговое уложение было занесено воззвание к разделяющимся группам как «бракоборов», так и «брачников» признать свои заблуждения и раскаяться, а также определение порядка приема отступников (большинство через крещение)⁴⁹. Примечательна заключительная часть данного соборного постановления, содержащая решение руководствоваться «по вопросам брадобрития и головострижения по-татарски и немецки, мирщения и табакокурения и смешанных браков и других греховных пороков» Священным Писанием, а не деяниями двух всероссийских соборов поморского согласия (1909 и 1912 гг.), поскольку последние допускают более лояльное отношение к виновным в перечисленных отступлениях. Несогласных с этим решением наставникам следовало отлучать от общей молитвы⁵⁰.

В постановлении поморцев Верхокамья, принятом на соборе 1924 г. (предположительно состоялся в с. Сепыч Оханского уезда Пермской губернии), нашел отражение приблизительно тот же круг проблем⁵¹. Вопрос о браках, поскольку участники собрания

⁴⁸ См.: Вургафт С. Г., Ушаков И. А. Старообрядчество. Лица, события... С. 229.

⁴⁹ В частности, помимо последователей учения С. Гнусина (Федосеевца, известного своим бескомпромиссным отношением к браку) и безбрачников – сторонников Гагаринского собора 3 марта 1913 г., следовало «совершенно» крестить присоединяющихся «бабушкиных» и «самокрестов». Это позволяет говорить о возможном присутствии на Урале последователей этих двух толков и в 1920-е гг.

⁵⁰ Дрвлекранилище ЛАИ УрГУ. V (Курганское) собр. 204р/4052. Л. 23 об.

⁵¹ С определением точного года проведения этого собора есть некоторые проблемы. Московские археографы при описании рукописи, содержащей «Деяния и уложения собора по догматическим и каноническим вопросам» и являющейся автографом секретаря собора – Григория Мелехина, опирались на приводимую в постановлении датировку – 29 декабря 7431 г. от сотворения мира и, переводя на счет лет от Рождества Христова по византийскому сентябрьскому счету, совершенно обоснованно отнесли его к 1922 г. Однако в заголовок текста «Деяний», опубликованного в приложениях того же издания, вынесен 1924 г., поскольку этот год также обозначен в рукописи. В частности, он внесен в предисловие, содержащее напоминание о том, что решения собора могут считаться действительными, лишь когда они подписаны участниками. В качестве доказательства упоминается постановление собора 7097 г.: «На сем соборном уложении были епискупы, архимандриты, игумены, печати свои приложили и руки свои приписали, и соборные старцы руки свои приписали в 7097 (1591) году...» (таким образом, очевидно, имеется в виду собор под руководством первого русского патриарха Иова, разбиравший дело о смерти в Угличе царевича Дмитрия) и далее сказано, что с того времени «335 лет прошло, 1924». Если принять «1924» как указание текущего года, то можно сравнить две двойные даты: первая дана в тексте совместно – 7097 (1591) г., вторая приведена отдельно – 7431 (1924) г. Поскольку на документе стоят подлинные подписи участников собора и весь текст написан одним почерком, то есть все основания предполагать что указанная в предисловии дата – 1924 г. относится и к решениям тоже, а приведенные в рукописи 335 лет (а не 333, как следовало бы), минувшие после 1591 г. можно объяснить лишь обычной арифметической ошибкой или опiskeй (См.: Деяния и уложение собора по догматическим и каноническим вопросам // Рукописи Верхокамья. С. 169–170 (описание), 240–243 (текст)).

их не отрицали, рассматривался несколько в ином ключе, чем в Зауралье. Решено было отлучать наряду с «прелюбодеями и явными блудниками» тех, кто вступил в 3-й брак, заключил смешанный брак без воли родителей «убегом», отступил от веры и не раскаялся вместе с «неверной половиной». Отлучению же следовало подвергать бреющих бороду и волосы на голове, курящих табак и пьющих чай, водку, варящих кумышку⁵² и не раскаивающихся в этих грехах. Носящие немецкие одежды считались недостойными входить в церковь. Обращалось особое внимание на то, что наставники должны строго следить за нравами своей паствы, вразумлять и «бороться с распространением сих пороков всеми предоставленными им правилами церкви мерами <...>, когда же мы видим, что во всех местностях такие пристрастия в приходах не воспрещаются и беззаконники не отлучаются, но даже оправдываются, то должны видеть здесь уже ерес и не малую»⁵³. Все принятые этим собором решения направлены к единственной цели, напрямую заявленной в предисловии к материалам уложения: «Для укрепления расшатанных врагами стен церковных от нападения внешних врагов и вредоносных и губительных учений и обычьев»⁵⁴.

Все вышесказанное позволяет сделать несколько выводов относительно старообрядческих соборов первой половины 1920-х гг. Соборы 1922–1924 гг. независимо от согласия собираются в деревнях, отстоящих на десятки километров от крупных административных центров, что отчасти можно рассматривать как стремление уйти из поля зрения новой власти, которую опасались, но признавали. Ни один из соборов не высказывался напрямую о политических изменениях в стране и открыто не формулировал своего отношения к каким-либо конкретным проявлениям политики советского правительства⁵⁵. Но вопрос о властях и определение

⁵² Кумышка – молочная водка, полученная путем перегонки закишего коровьего, овечьего или конского молока. Согласно словарю В. И. Даля «кумышка – мутная, дымная и воющая брага у вотяков, чуваш, черемис и др. чудских племен» (*Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка* в 4 т. Т. II (И–О). М., 1955. С. 218).

⁵³ Деяния и уложение собора по догматическим и каноническим вопросам // Рукописи Верхокамья. С. 242.

⁵⁴ Там же. С. 240.

⁵⁵ В качестве примера открытого «политического» высказывания на духовном собрании приведем слова старообрядческого епископа Геронтия петроградско-тверского на открытии собора белокрыницких иерархов 31 мая 1917 г.: «Несмотря на наступившую свободу, <...> везде ужасы и беспорядки <...> мы у преддверия “исполнения времен” <...>. Нужно встать и объединиться на защиту дорогого отечества» (Освященный собор // Слово Церкви. 1917. № 24. С. 441–442).

сущности происходящего затрагивался через эсхатологическую тему: «царствует ли Антихрист?» На Урале решили, что последние времена еще впереди и, следовательно, новым властям следует подчиняться. Многие другие соборные решения являются откликом на новые условия, в которых оказались религиозные организации в советском государстве. Отпечаток стремления защитить от поощряемого властью безбожия свою культуру и обычаи, особенно путем передачи традиций молодому поколению, просматривается почти во всех постановлениях: вновь воспроизводится порицание и отказ от общения с теми, кто допускает непозволительные, с точки зрения старообрядцев, для истинного христианина отступления в одежде, табакокурение и брадобритие, вновь подчеркивается обязанность наставников и родителей воспитывать детей в строгом соответствии с принципами «древлеправославия».

Ярким примером продолжающейся, несмотря ни на что, традиции пастырской заботы о своих духовных детях может служить письмо наставника, датируемое 1929 г.⁵⁶ (*Приложение*). Адресатом его является некая Евдокия Кирилловна. Наставник увещевает женщину, живущую в заключенном не по церковным правилам браке, советуя повлиять на мужа и перевести его в старообрядчество, а если это не удастся осуществить, то оставить его⁵⁷. В качестве главного аргумента выступает тезис о необходимости постоянно помнить и заботиться о спасении души. Наставник подкрепляет собственные доводы цитатами из поучений святителей и отцов церкви. Из-за этого частное письмо, написанное в весьма доверительном тоне (автор использует обращения: «Боголюбивейшая, предобрейшая, никогда незабвенная мною, дорогая моя [в]о Христе сестрица», «сестра возлюбленная», «дражайшая сестра моя о Господе») приобретает характер полемической беседы. Наставник сам приводит все возможные, на его взгляд, возражения и стремится тут же ответить на них. «Все думаем только о настоящем и стараемся как только

⁵⁶ Хотя по своей хронологической принадлежности это послание находится за рамками темы данного исследования, полагаю, все же его привлечение является правомерным, поскольку оно представляет собой зафиксированную в письменном виде широко бытовавшую в старообрядческой среде не только в это время, но и в более ранний период практику устных бесед и духовных наставлений. В тексте автор называет причину, побудившую его к обращению через письмо – отсутствие возможности поговорить «лицом к лицу».

⁵⁷ См.: Древлехранилище ЛАИ УрГУ. VII (Нижнетагильское) собр. 65р/216. Л. 2. Опубликовано: Боровик Ю. В. Послание зауральского наставника старообрядцев-часовенных о временах, нравах и покаянии в конце 1920-х гг. // Изв. Урал. федер. ун-та. Сер. 2 : Гуманитарные науки. 2015. № 1 (136). С. 44–51.

успокоить себя и устроить свою житейскую краткую жизнь, а чтобы позаботиться о душе – это всегда мы отлагаем куда-то вперед и даже очень далеко. <...> А между тем не думаем, что, быть может, смерть за нами давно уже стоит готова и только ждет крайняго определения Вышняго, когда повелит, и во един час не будет нас»⁵⁸. Помимо этого, чтобы подчеркнуть особую актуальность соблюдения правил христианской жизни, автор дает определение современному состоянию мира, о котором отзывается очень неодобрительно: «Веси бо добре, яко жизнь сия развратися до толика, яко и глаголати о ней невозможно, и мы уже видим, как все почти человечество заметно уже катится в пропасть»⁵⁹. Эта краткая, но яркая характеристика созвучна с появившимся несколькими годами ранее в среде сибирских пустынножителей развернутыми сочинениями о сути и смысле переживаемого времени.

Традиционно лежащий в основе старообрядческих рассуждений на эсхатологическую тему творческий принцип соотнесения предсказаний Священного Писания с исторической и современной действительностью⁶⁰ подталкивал к весьма радикальным выводам относительно происшедших в стране перемен. В двух произведениях, вышедших в середине 1920-х гг. из-под пера староверов часовенного согласия связанных с сибирскими скитами, отстаивается утверждение о свершающемся в это время наступлении последних времен (в то время как уральцы, напомним, «отложили» пришествие Антихриста).

Первое из них, «Послание из Колыванской пустыни», создано в январе 1926 г. Его автором является некий Василий, предположительно перебравшийся в первой половине 1920-х гг. из какой-то деревни на Тюменщине в один из скитов, находящихся в глухих болотах левобережья Оби⁶¹ и принявший там постриг.

⁵⁸ Древлехранилище ЛАИ УрГУ. VII (Нижнетагильское) собр. 65р/216. 1 об.–2 об.

⁵⁹ Там же. Л. 1.

⁶⁰ См.: *Гурьянова Н. С.* Старообрядческое эсхатологическое учение и социально-политические мифы Нового времени // Старообрядчество: история и современность, местная традиция, русские и зарубежные связи : материалы науч.-практ. конф. Улан-Удэ, 25–28 июня 2001 г. Улан-Удэ, 2001. С. 295–297.

⁶¹ В это время в данной местности обосновался один из преемников о. Нифонта – о. Савва. В 1892 г., после смерти Нифонта, его скит под руководством о. Саввы и о. Силуяна переместился сначала на р. Чулым, в 150 км севернее Томска. Затем, когда в 1917 г. в мире наступило «смятие», отец Савва с большей частью братии и поддерживающих их крестьян переехал на р. Парбиг (как говорили сами монахи, в «колыванскую тайгу»), а о. Силуян и о. Гурий ушли в Приморский край на р. Улунгу (*Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д.* Старообрядцы-часовенные на востоке России... С. 29).

Данное сочинение он адресовал оставшимся на родине родственникам и «бывшим духовным братьям»⁶².

Как следует из вступительной части, начинающейся, как обычное частное письмо, поклонами и пожеланиями спасения многочисленным знакомым, написанию «Послания» предшествовала переписка с адресатами. Вероятно, до этого произошел обмен мнениями о том, как следует рассматривать происходившие в недавнее время события, и, скорее всего, Василий уже высказал вкратце свой взгляд на перипетии первых послереволюционных лет как на преддверие конца времен, когда всем христианам надлежит думать о спасении и бежать от полного грехов мира, на который вскоре обрушится гнев Божий. С этой точки зрения единственно правильным является уход, по примеру автора, в глухие и неподконтрольные властям места. Можно предположить, что не снимавшиеся с обжитых мест родные и друзья – «испытатели Святого Писания» – не согласились с такой интерпретацией событий и попросили Василия ответить развернуто и с учетом более или менее стабилизировавшейся к середине 1920-х гг. ситуации. Об этом говорит так называемое «Объяснение и надсловие к писму», в котором Василий воспроизводит сомнения несогласных с ним: «пред вторым пришествием Христовым предрекли великую скорбь, а сейчас сия скорбь остановилась, из-за чего люди сейчас находятся в недоумении, и не знают, по какому пророчеству сия скорбь остановилась и надолго ли <...> и какая еще должна быть скорбь»⁶³. Об уже известных обеим сторонам расхождениях (сомнениях односельчан Василия в необходимости последовать за ним) свидетельствуют также упреки автора, обращенные к родственникам: «А вы не хотите послушать небеснаго гласа <...>, вы сами на себя дожидаете предреченных язв <...>. Пишу о великой скорби и жалости о вас, мои духовныя бывшия братия и родственники (сии, кои любят пророческое писание и верят ему, а на деле не могут исполнить)»⁶⁴.

В центре внимания Василия находятся события, происходившие в последние 10 лет. Он пытается объяснить смысл пережитого голода, террора, войны и разрухи, причину их прекращения и наиболее вероятное будущее. Для решения этих задач в данном сочине-

⁶² Получено в Тугулымском районе Свердловской обл.

⁶³ Древлехранилище ЛАИ УрФУ. XI (Талицкое) собр. 207р/4542. Л. 2 об. Опубликовано: «Послание из Кольванской пустыни» // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Т. 2. С. 228–298, 525–533.

⁶⁴ Древлехранилище ЛАИ УрГУ. XI (Талицкое) собр. 207р/4542. Л. 11, 15.

нии используется характерный для средневековой традиции прием рассмотрения современной картины мира сквозь призму пророчеств, сопутствующих событиям далекого прошлого. Это подчеркивает сам автор: «Мы можем знать о будущем уже и ис того, что отчасти совершилось».

Убеждая своих вопросителей в том, что наступление спокойствия не противоречит отстаиваемому им тезису о наступлении последних времен, Василий привлекает для доказательства не только тексты Священного Писания и святоотеческих произведений, но и «Иудейскую войну» Иосифа Флавия⁶⁵.

Из описанных Флавием подробностей падения Иерусалима в I в. н. э. в «Послание» автор, обратившись к приему аллюзии, включил те, в которых, как он был уверен, его адресат сможет узнать события недавнего прошлого. За приведенными Василием описаниями злодейств зилотов, борьбы нескольких партий в осажденном городе между собой и одновременно с римскими войсками, голода, смерти и людоедства среди жителей Иерусалима трудно увидеть что-то иное, кроме потрясений Гражданской войны⁶⁶. Следующие после этого объяснения и цитаты из Толкований Андрея Кесарийского на Апокалипсис, Толкового Апостола, Слов Ипполита Римского и др., призваны подтвердить главный тезис автора «Послания» – в ныне происходящем, столь похожем на падение Вечного Города, следует видеть не единожды предрекаемое окончание мира и спастись, укрываясь в пустыни. Для ответа на вопрос, почему «скорбь остановилась», Василий вновь возвращается к пересказу Флавия, находя там прямую аналогию «остановке» – непродолжительный перерыв в осаде Иерусалима, когда «внезапное и неожиданное удаление римлян было великою милостию Божиею для христиан <...>, оно дало им возможность оставить город <...>.

⁶⁵ Автор послания ссылается не на сам текст этого сочинения, а на его краткий пересказ, помещенный в не определенном пока точно издании под названием «История христианской церкви от 1-го века до половины 11-го» – очевидно, нечто вроде школьной хрестоматии или учебника. В целом же, для конца XIX – начала XX в. обращение старообрядцев к подобным историческим трудам представляется достаточно характерным явлением времени: в главе I (с. 75–76) уже говорилось о широком использовании их начетчиком странников В. И. Рукавицыным при составлении сборников. Н. Д. Зольниковой отмечено употребление наставником часовенных В. А. Ласкиным сведений из учебника по всеобщей истории Д. И. Иловайского (Зольникова Н. Д. В. А. Ласкин, Г. Я. Завьялов и епископ пермский и тобольский Антоний (белокриницкая иерархия): споры о природе Антихриста в начале XX в. // Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Староверы часовенные на востоке России. С. 229).

⁶⁶ См.: Дрeвлехранилище ЛАИ УрФУ. XI (Талицкое) собр. 207р/4542. Л. 11, 15. 5–8 об. 10 об.; ср.: Нарский И. В. Жизнь в катастрофе... С. 206–270, 519–559.

Они оставили Иеросалим <...> и удалились в маленький городок Пеллу, находившийся в горах, <...> и не один христианин не погиб в этой ужасной кровопролитной войне...»⁶⁷. В соответствии с этим несколько последних лет спокойной жизни представляются временным явлением, затишьем перед еще более кровопролитным боем, предоставленным христианам для бегства из мира, который вот-вот постигнет участь, предсказанная в Апокалипсисе.

В заключение автор советует своим оппонентам провести самостоятельные поиски в книгах, имеющихся у них под руками (что говорит о его близком знакомстве с библиотеками бывших односельчан)⁶⁸.

К сожалению, неизвестно, насколько получатели послания были убеждены доводами Василия и каким были их дальнейшие действия, но данное сочинение еще раз подтверждает актуальность для 1920-х гг. вопроса о природе новой власти и существование двух разных мнений по этому поводу: в обществах Урала сомневались в наступлении последних времен, в то время как в сибирских скитах говорили о пришествии Антихриста, подразумевая установление советской власти.

Еще более аргументированны и красноречивы эсхатологические построения сибирских скитников предстают в «Краткой памятной записи нынешних событий и о судьбе древняго Рима», автором которой является уже упоминавшийся выше о. Симеон (С. Я. Лаптев)⁶⁹. Сочинение написано приблизительно в то же время, что и «Кольванское послание» – в 1925–1926 гг. и почти в том же месте – в скиту у о. Саввы на р. Парбиг, и это не единственное, что их объединяет⁷⁰. Как и Василий, о. Симеон, доказывает, что для мира

⁶⁷ Древлехранилище ЛАИ УрФУ. XI (Талицкое) собр. 207р/4542, л. 5 об. В отличие от цитируемого автором пересказа «Иудейской войны» в «Истории христианской церкви...», в оригинальном тексте Флавий пишет не о христианах, а о первосвященниках и представителях знатного сословия, благополучно перешедших из Иерусалима к римлянам и отпущенных ими в небольшой городок, но не Пеллу, а Гофну. См.: *Иосиф Флавий. Иудейская война. VI 2:2.*

⁶⁸ Например: «толкование на книгу пророка Даниила (котора есть у Якова Федоровича); «Аще сие хочется вам шире знать, прочтите, дорогия родственники (и Ф. М.) Гранограф, лист 205 1го щета».

⁶⁹ См.: Духовная литература староверов востока России... С. 169–197; подробный анализ см. в кн.: *Зольникова Н. Д.* Сочинения о. Симеона: полемика с «отступающими», инаковерующими и атеистами // *Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д.* Старообрядцы-часовенные на востоке России... С. 249–254.

⁷⁰ Можно предположить, что на создание «Кольванского послания» повлияла деятельность автора «Краткой памятной записи». По просьбам староверов-крестьян, обращавшихся в скиты за духовным советом, отцом Саввой в скитах регулярно устраивались беседы. Собеседования устраивались на удаленной крестьянской заимке и в них активно участвовал молодой и талантливый помощник игумена – о. Симеон.

наступают последние времена. Привлекая авторитетные произведения древнерусской традиции, он дает современное толкование пророчествам через реалии XX в. «Краткая памятная запись» являет собой тот же пример прагматизма в отношении исторических фактов, которые привлекаются для иллюстрации построений автора.

Однако есть и несомненные различия. У о. Симеона нет ссылок на труды типа «Иудейской войны», для подтверждения своей концепции он использует традиционную книжность. Во-вторых, его теория значительно глобальнее и разностороннее доводов, изложенных в «Кольванском послании»; действительно, можно сказать, что он создал модернизированный сценарий конца света⁷¹. Для этого им привлечена традиционная схема, представляющая мировую историю как чередование четырех царств. Последнее из них, Римское, разделилось, по мнению о. Симеона, «когда Рим готфы взяли» на 10 государств: «И тако исполнися пророчество святого пророка Даниила о разделении, преиде могутство 4-го зверя и востаха от него ко владению европийского мира 10 рогов, сиречь 10 монархий. Монархия же суть сии: Италия, Франция, Англия, Германия, Австровенгрия, Греция, Испания, Африка, Турция, Россия и прочия из мелких королевств по Европе»⁷². Во всех сих государствах, по мнению о. Симеона, сохранялась власть, являющаяся по своей сути продолжением «римского владостержства». Исходя из этого, он соотносит пророчества из Кирилловой книги о конце власти Римского царства, которую «изгубят» предтечи Антихриста, с падением самодержцев в перечисленных странах. Начало этого процесса связывается им с истощившей всех «многопродолжительной» войной, идущей с 1914 г., в результате которой «многочисленные войска стали скучать от военной тревоги и на царей стали иметь нелюбовные взгляды», чем не преминули воспользоваться антихристовы слуги и «предпосланники», которые принялись подстрекать народ к свержению царской власти и сулить мир, свободу, равенство и братство. «И таковым коварством в военное время разрушися власть царская в Россие и в Германии, в Австровенгрии и в Турции. Но в сих государствах точию произошло политическое освобождение, сиречь разрушение самодержавия. У нас в Россие произошла политическая разруха, вкупе с нею и экономическая, которой еще до сих пор белый свет не видал»⁷³.

⁷¹ См.: Зольникова Н. Д. Сочинения о. Симеона... С. 249.

⁷² Духовная литература староверов востока России... С. 175–176.

⁷³ Там же. С. 180.

В роли слуг Антихриста о. Симеон видит пролетарские массы, которые, помимо того, что уничтожили царскую власть, производят другие действия, способствующие пришествию Антихриста: «Оне открыто идут против Христа и святых его, в них видится и едина воля и сила со времен войны. <...> Оне кричат к соединению рабочих всех государств, у них одна программа, дабы уничтожить сильных земли, и занять власть всех государств, и положить жизнь на новых началах. <...> И мы ныне видим, что предтечи его берутся за государства, и сшибают царей, и князей, и всех сильных земли, сидящих на древних законах, и становятся своих правителей, послушных им, а в конце концов стремятся произвести мировую республику, дабы не было отдельных государств, и устроить вышшую полату, в котору должны будут стекаться важнейши дела всех государств и правителей, которы будут сей полате мировой послушны. А когда у них сие будет, то тут ни что ино явится, но точию престол Антихристов и место самодержавное царское мира сего»⁷⁴.

Как отмечает Н. Д. Зольникова, так своеобразно в «Краткой памятной записи» нашла место широко пропагандируемая теория пролетарской революции, которая, будучи помещенной в средневековую концепцию мировой истории, утратила связь со своим первоначальным идеологическим контекстом⁷⁵. В результате интерпретированные с помощью этого синтеза современные автору события предстают не строительством «светлого будущего», а преддверием Апокалипсиса.

Раскрывая перед читателем эсхатологический смысл происходящих в мире событий, отец Симеон в заключительной части напоминает о необходимости постоянно размышлять над пророчествами, сравнивать их с происходящими событиями и делать выводы: «Оле, неразумия и помрачения нашего! Гнев Божий над главами, а мы не внимаем, и небесныя знамения вещают нечто печальное, яко бы увещывают нас к покаянию. И вот таковое событие дел нас понудило написать сие, дабы не пришли в забвение судьбы Божия, яко же пишет пророк: От судеб бо твоих убоялся, котории ныне так ясно збываются в виду нашем»⁷⁶.

⁷⁴ Духовная литература староверов востока России... С. 191, 196.

⁷⁵ См.: Зольникова Н. Д. Сочинения о. Симеона... С. 254.

⁷⁶ Духовная литература староверов востока России... С. 196–197.

Настроения и взгляды сибирских скитников были известны часовенным уральских обществ. В первую очередь этому способствовали постоянно поддерживаемые тесные контакты. С большой долей вероятности можно говорить о том, что у части местных старообрядцев подобные трактовки находили поддержку. В 1927 г. в среде зауральских часовенных появилось произведение, обосновывающее, как и сибирские соборы (например, Бикинский)⁷⁷ неприятие советской календарной реформы, кооперативов, союзов и какого-то комитета⁷⁸, в котором автор, ссылаясь на Апокалипсис, книгу пророка Даниила и еще ряд пророчеств, находит признаки «вавилонской любовницы», «всемирного Вавилона», «сонма еретиков», «сказанный выше кометет злым совокуплением совокупляет, [те кто в него вступает] вдаются Антихристу и отменяются [от] Христа»⁷⁹.

Однако, даже признавая за сибирскими настоятелями правоту в определении сущности новой власти, открытых выражений антикоммунистических настроений старообрядцы Урала и Западной Сибири в 1923–1927 гг. не предпринимали (тем более, что это противоречило принимаемой большинством староверов идее о непротивлении властям, даже нечестивым). Административные органы Урала, обязанные контролировать деятельность религиозных обществ, в годы НЭПа в большинстве случаев характеризовали старообрядцев как лояльных советской власти и ее деятельности по устройству кооперативов, не избегающих военной службы (хотя это всего лишь мнение советских чиновников, не раскрывающее всех особенностей отношения староверов к властям)⁸⁰. Вне зависимости от согласия старообрядцы, в случае неприятия «новин» советского времени, выражали свое отношение в пассивной форме: чаще всего это было уклонение от участия в культурно-просветительских мероприятиях местных органов власти⁸¹.

⁷⁷ См.: «Бикинское соборное уложение» 28 декабря 1926 г. – 2 января 1927 г. // Духовная литература староверов востока России. С. 376–377.

⁷⁸ См.: Древлехранилище ЛАИ УрГУ. XV (Шатровское) собр. 46р/92. Л. 8–10.

⁷⁹ Там же. Л. 10. По тексту рукописи сложно определить, какой комитет имеется в виду. Можно только предположить, что это нововведение советской власти, например комитет бедноты или общество по борьбе с неграмотностью. Не исключено также, что речь идет о местной ячейке РКП (б).

⁸⁰ См.: *Коровушкина-Пярт И. П.* Старообрядчество Урала в годы сталинской «революции сверху»: репрессии, протест и выживание // Проблемы истории России. Вып. 4: Евразийское пограничье. — Екатеринбург, 2001. С. 207.

⁸¹ См.: ГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 17394. Л. 71–71 об., 85–85 об.

* * *

Несмотря на бурные и катастрофические события революционного времени и Гражданской войны, достаточно ярко выраженную антирелигиозную политику большевиков, происходящее в первое десятилетие советской власти, повлияло на старообрядчество менее разрушительно, нежели на РПЦ. Пытаясь сохранить себя и свою веру, старообрядцы обращаются к механизмам, выработанным еще во времена гонений XVII–XIX вв.: уход в скиты, ограничения в общении с миром, ориентация на поддержание традиционного уклада (в том числе бытовые запреты).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В начале XX в. старообрядчество в уральских губерниях являлось значительным компонентом религиозно-социального многообразия региона.

Попытки учитывать старообрядческое население предпринимались как со стороны гражданского, так и духовного ведомств. Центральный статистический комитет при переписи 1897 г. зафиксировал гораздо большее число староверов, нежели представляли до этого представители местных консисторий. Однако полностью исчерпывающими нельзя признать и эти данные. Несмотря на то, что в переписи 1897 г., а также в последующем обследовании статистического комитета МВД в 1912 г., количество старообрядцев на Урале и в Западной Сибири зафиксировано в конкретных цифрах, реальной картине оно не соответствует, поскольку в поле зрения обоих исследований попали далеко не все представители староверия (причем последнее обследование МВД, проведенное путем сверки сведений гражданской и церковной статистики, уступает по точности переписи 1897 г.). На их основании можно утверждать, что количество старообрядцев на территории четырех уральских губерний было на 1897 г. не менее 371 тыс. человек (4,5 % населения), в 1912 г. – 388 тыс. человек. При этом по губерниям удельный вес старообрядцев варьировался: наибольший процент староверческого населения в 1897 г. приходился на Пермскую губернию – более 8 %, наименьший – на Уфимскую: 1,5 %. Внутри каждой губернии расселение приверженцев «древлего благочестия» также не отличалось равномерностью. В Пермской губернии они составляли заметную часть жителей в северном Чердынском и центральном Пермском уездах, в горнозаводском районе по обе стороны Уральских гор (Кунгурский, Красноуфимский, Верхотурский, Екатеринбургский уезды), на востоке – в Шадринском уезде, однако своеобразное первенство удерживали два западных уезда – Оханский и Осинский (19,77 и 14,23 %). В Тобольской губернии старообрядцы были сосредоточены по большей части в трех южных уездах – Ишимском, Курганском и Ялуторовском. Причем в Ялуторовском уезде зафиксирована самая высокая плотность

староверческого населения в рассматриваемом регионе – 24,19%. В Оренбургской губернии «старообрядческими» можно назвать Троицкий, Челябинский и Оренбургский уезды, в Уфимской губернии – Златоустовский уезд.

В начале XX в. спектр согласий в основном оставался неизменным по сравнению со второй половиной XIX в.: поповское направление во всех без исключения уральских губерниях было представлено беглопоповцами и белокриницким согласием («австрийцами»), основные беспоповские течения – поморцами, федосеевцами, филипповцами, спасовцами, странниками. Часовенные занимают промежуточное положение между поповскими и беспоповскими согласиями. С 1840-х гг., в условиях преследования властями беглых иереев, они передали функции последних наставникам-мирянам, тем самым приблизившись к беспоповцам. Однако при этом часть часовенных отрицала тезис об окончательном исчезновении «истинного» священства, называла себя согласием «не имеющим священства» и до начала XX в. неоднократно предпринимала попытки найти «древлеправославную» иерархию.

В течение всего рассматриваемого периода по численности преобладающими являлись два согласия – часовенное и поморское. Основная часть поморцев традиционно проживала в западных и северных уездах Пермской губернии, в Челябинском уезде Оренбургской губернии и в южных уездах Тобольской губернии.

Идеологам самого многочисленного согласия на Урале и в Западной Сибири – часовенного – приходилось противостоять стремительному распространению «австрийцев», признаваемых миссионерами самым динамично развивающимся согласием и поэтому самым опасным. Усилению «австрийской» иерархии косвенным образом способствовала незавершенность у часовенных дискуссии по вопросу «пресеклось или сохранилось в мире истинное священство» – она создавала предпосылки для присоединения определенной части бывших беглопоповцев к белокриницкому согласию, что, в свою очередь, вновь порождало дебаты между часовенными и «австрийцами» вокруг вопроса о законности новой старообрядческой иерархии. Эта насыщенная полемика, начавшись еще во второй половине XIX в., шла на протяжении всей первой трети XX в. и служила фоном для случавшихся время от времени переходов отдельных деятелей часовенного согласия к белокриницким.

В беспоповских соглашениях полемика между самостоятельными и автономными обществами часто приводила к выделению новых толков, которые, не имея перспектив широкого распространения, усиливали и без того пеструю картину старообрядческих вероучений. В рассматриваемом регионе у каждого соглашения выделялось несколько влиятельных идеологических центров, отличающиеся самостоятельностью и независимостью. Для поморцев это были Таватуй, Тюмень, Курган и Златоуст. Наиболее важные вопросы и значимые решения в часовенном согласии обсуждались и принимались в Невьянске, Екатеринбурге, Оренбурге, в зауральских деревнях по р. Исети.

Росту влиятельности деятелей мирских общин способствовали также изменения в законодательстве, служащие обеспечением процесса легализации старообрядчества. Наиболее важными в этом направлении в период до 1917 г. стали Указ о веротерпимости 1905 г. и «Положение о старообрядческих общинах» 1906 г.

Изменение гражданско-правового положения староверов в этот период способствовало активизации храмостроительства, созданию сети старообрядческих школ, организации соборов и съездов. Государственная политика по отношению к староверам утратила репрессивный характер, гражданская администрация проявляла большую, нежели прежде, терпимость. Тем не менее попытка «вписать» старообрядчество в систему, в которой господствовала официальная православная церковь, привела к тому, что многие дарованные свободы оказались лишь декларацией. В ряде случаев они ставили общества староверов в непосредственную зависимость от благосклонности властей. Опасения вмешательства во внутреннюю жизнь обществ привели к возникновению в старообрядчестве, в особенности у часовенного согласия, течения «неприемлющих» регистрацию общин. С другой стороны, не удовлетворявшие староверов временные законодательные акты об их положении в государстве послужили главными причинами предпринимаемых с 1905 г. целенаправленных попыток старообрядцев расширить свои права, основная заслуга в организации которых принадлежит московским руководителям белокрыницкого, беглопоповского и поморского согласий.

Показательной была реакция крестьян-староверов Зауралья на кризисные явления в экономике, особенно остро проявившиеся в течение 1917 г. и еще более усугубившиеся в ходе реализации

большевистской политики в аграрном и торговом секторах. Она проявилась в рассуждениях о недопустимости «христианам входить членами в кредитные товарищества и артельные лавки совместно с иноверными». Подобные мысли высказываются как отдельными представителями староверия, так и в соборных постановлениях часовенных. Есть основания включить в число факторов, повлиявших на их формирование, особенности традиционного крестьянского общинного менталитета.

Развертывание Гражданской войны и политика большевиков, которые после прихода к власти в местных советах стали проводить в деревне мероприятия, направленные на развязывание борьбы бедняков против кулачества, вызвали крестьянские восстания, начавшиеся летом на территории Урала, которые охватили в том числе и местности, где старообрядческое население было преобладающим.

На заключительном этапе Гражданской войны в очаг одного из самых крупных крестьянских выступлений как по численности, так и по охвату территории – Западно-Сибирского восстания – попали районы с достаточно высоким процентом староверов среди населения (селения по Ирюму и весь Ялуторовский уезд). Настроенность зауральских крестьян-старообрядцев против продовольственных мероприятий большевистских Советов в 1918 г. также дает основания полагать, что поддержка ими лозунгов восставших и участие в вооруженном сопротивлении была вполне реальной. Отдельные факты участия староверов в восстании подтверждаются архивными материалами.

Во время Гражданской войны уральские старообрядцы оказываются в армиях обеих воюющих сторон, поскольку стремительно сменяющие друг друга власти неоднократно проводили мобилизацию в свои подразделения. В целом упоминания об участии староверов в Белом движении встречаются в источниках так же часто, как и свидетельствовавшие об их пребывании в рядах Красной армии.

После окончательного установления на Урале власти большевиков в 1919 г. мероприятия, направленные на претворение в жизнь положений Декрета 1918 г. об отделении церкви от государства, на утверждение атеизма стали неотъемлемой частью борьбы за вытеснение старой системы ценностей, выстраивании новой, в которой не было места таким «предрассудкам прошло-

го», как религия (хотя на деле претворение в жизнь подобных деклараций оборачивалось заменой объектов и элементов религиозного сознания, а не его разрушением). Помимо просветительской и агитационно-пропагандистской антирелигиозной деятельности, важная роль в борьбе с религией отводилась административным методам.

Основное внимание советских и партийных органов было сосредоточено на бывшей господствующей православной церкви, однако большинство антирелигиозных кампаний затронуло и старообрядцев. В начале 1920-х гг. на волне закрытия храмов объектами нападков стали храмы белокрыницкого согласия из-за их сходства с РПЦ в эстетике богослужения, в наличии института священства. Большинство крупных городских и заводских храмов старообрядцев различных согласий подверглось изъятию церковных ценностей. Однако, оказалось, что даже в тех из них, что ранее считались богатыми, драгоценных вещей сохранилось совсем немного.

В значительной степени новой власти удалось повлиять на положение религиозных деятелей, в том числе и старообрядческих, посредством кампании по лишению избирательных прав у «классово чуждых элементов», к которым относили и всех служителей церкви. Наиболее интенсивно этот процесс стал развиваться с 1926 г., достигнув пика в начале 1930-х гг. В числе первых «лишенцев» среди старообрядцев оказались священники и наставники, поскольку безоговорочно попадали в разряд идеологических противников за связь с «религиозным культом».

Последствия бурных и катастрофических событий революционного времени и Гражданской войны достаточно ярко выраженной антирелигиозной политики большевиков многими старообрядческими обществами были вполне преодолены уже к середине 1920-х гг. Главное изменение в старообрядческом мире городских общин заключалось в значительном уменьшении слоя зажиточных благотворителей, на чьи средства ранее устраивались старообрядческие школы, возводились храмы, оказывались вспомоществования скитам. Однако это обстоятельство лишь несколько снизило качественный уровень внутриобщинной жизни: старообрядцы возвращались к устройству служб в домашних молельнях, обучение детей грамоте происходило в большинстве случаев частным образом, старообрядческие скиты, поддерживаемые жителями близлежащих селений, даже умножились из-за

активного переселенческого движения, которое, с одной стороны, было вызвано теми же причинами, что и в дореволюционное время (эсхатологические настроения, понимание того, что в миру невозможно спастись, утрата средств к существованию), а с другой – приобрело более массовый характер, поскольку «нестроения» и число обездоленных стало расти после 1917 г. несравнимо быстрее. В 1918-м – начале 1919 г. преобладающим являлся уход в местные скиты, а с середины 1919 г. переселенческий процесс вышел за пределы Урала и Зауралья и был ориентирован по большей части на восток. Собственно, как и прежде, уход в пустынь играл роль защитного механизма.

Гораздо большую опасность представляло для наиболее массовых общин старообрядцев разрушение традиционного уклада хозяйствования. Однако в 1920-е гг. этого еще не произошло, главный удар по мелкотоварному производству как в городе, так и в деревне был нанесен при наступлении на частный капитал во время «великого перелома». Вплоть до 1928 г. борьба с «пережитками прошлого» шла на уровне пропаганды, ущемления прав религиозных деятелей и обществ. Пропагандистским приемам старообрядцы довольно успешно противостояли и пытались искать пути для снижения ущерба от других мероприятий. В числе наиболее эффективных мер следует рассматривать предпринимаемые старообрядческими соборами многих согласий меры для укрепления порядка в своих обществах и особенно большое внимание к вопросу воспитания детей.

Под влиянием революционных потрясений в 1920-е гг. усиливаются эсхатологические настроения. Зачастую их носителями и распространителями выступают выходцы с Урала, осевшие после 1917 г. в сибирских скитах. Соотнесение предсказаний Священного Писания с исторической и современной действительностью приводит старообрядческих авторов к весьма радикальным выводам относительно происшедших в стране перемен. В ряде произведений, вышедших в середине 1920-х гг. из-под пера староверов часовенного согласия, отстаивается утверждение о свершающемся в это время наступлении последних времен. Вопрос: «Существует ли в настоящее время противник Христу Антихрист?» – являлся своеобразным показателем отношения старообрядцев к происходящему в мире, и в первую очередь к властям. Эта тема рассматривалась старообрядческими соборами после революции,

что также может свидетельствовать о появлении у них новых поводов для сопоставления происходящего вокруг с предсказаниями о «конце мира». Уральские соборы, в частности часовенные (в учении поморцев приход Антихриста изначально был признан свершившимся), в тот момент склоняются к умеренной оценке происходящего – «Антихриста нет, но будет» и пытаются приспособиться к новым условиям, сохраняя верность традиционному принципу непротивления властям.

Городские и сельские общины староверов вне зависимости от согласия традиционно представляли собой устойчивые многофункциональные системы, способные самостоятельно (без помощи государства и даже в условиях прессинга со стороны властей) выполнять культовые, хозяйственные, образовательные и другие функции и в ситуации конца 1910–1920-х гг. были способны амортизировать идеологическое и (в определенной мере) экономическое давление.

ИСТОЧНИКИ, ИССЛЕДОВАНИЯ И ЛИТЕРАТУРА

І. Источники

1. ОПУБЛИКОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ

Архивы Кремля. Политбюро и церковь. 1922–1925 гг. / сост. Н. Н. Покровский, С. Г. Петров : в 2 кн. М. ; Новосибирск, 1997, 1998.

Ашихмин А. Несколько слов по поводу миссионерских бесед в селе Ильинском // ПЕВ. Неофиц. отд. 1903. № 17. С. 151–162.

Базанов А. Мнение миссионера Луканина о лучинкиной вере // Екатеринбургская неделя. 1882. № 23. С. 360–361.

Безпоповский «собор» (в январе 1903 г. в д. Галашки Пермской губ.) // Старообрядец. 1906. № 8. С. 938–942.

Белдыцкий Н. П. Из природы и быта Пермского края // Иллюстрированный сборник-ежегодник Пермского губернского земства. Пермь, 1916. Вып. 2. С. 23–95.

Беллюсов К. Раскол в расколе // ТЕВ. Неофиц. отд. 1890. № 23–24. С. 519–520.

Белоглазов Г. В критическом положении // Уральский старообрядец. 1916. № 1–2. С. 18.

Беляева О. К. Описание тюменских старообрядческих сборников из рукописных собраний ИИФиФ СО АН СССР и УрГУ / О. К. Беляева, Т. В. Панич, Л. В. Титова // Источники по истории общественной мысли и культуры эпохи позднего феодализма. Новосибирск, 1988. С. 156–232.

Божественные каноны и уголовные законы в современных старообрядческих общинах. М., 1915. 32 с.

Выборы в Государственную думу и старообрядцы // Старообрядческая мысль. 1912. № 11. С. 1080–1083.

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

Василий Евфимьевич Коноплев, в монашестве Варлаам (автобиография) // ПЕВ. 1894. Неофиц. отд. № 12. С. 225–240.

Введенский А. П. Действующие законоположения относительно старообрядцев и сектантов. Одесса, 1912. 197 с.

Владимиров. Отзыв о расколе миссионера Луканина, бывшего на Казанском съезде архипастырей в числе сведующих людей // Екатеринбургская неделя. 1885. № 38. С. 476–477.

Волгин А. Раскольнический хутор Сарбай в религиозно-нравственном отношении // ОЕВ. 1899. Неофиц. ч. № 19. С. 729–732.

Вольский В. Е. О поползновении некоторых партий на старообрядчество // Старообрядец. 1906. № 10. С. 1158–1163.

Вопросы часовенным старообрядцам // Церковь. 1911. № 37. С. 891–893.

Воспоминание отца Гавриила и наставление его как нам хранить святое причастие и святую великобогоявленную воду, которая по правилу равна святому причастию // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. С. 134–135.

Вруцевич. Раскол в Пермской губернии // Отеч. зап. 1883. № 6. С. 155–188; № 7. С. 33–100.

Г. Бийск // Церковь. 1909. № 4. С. 144.

Г. Шадринск // Церковь. 1912. № 1. С. 23.

Горный В. Шажком по Уралу Скиты на Шайтанке // Уральская новь. 1926. № 4 (март) С. 15–16.

Город Барнаул // Церковь. 1909. № 39. С. 1133.

[*Грачев Г. Н., Малиновцев Ф. А.*] Поездка на восток в 1900 г. (результаты исследования о крещении в греческой церкви и сведения о митрополите Амвросии) // Старообрядцы. 1908. № 7. С. 573–580; № 8–9. С. 654–658; № 10. С. 853–860; № 11. С. 984–989; 1909. № 1–2. С. 42–48; № 3–4. С. 154–173.

Григорьев Д. Л. Раскольничья женская община и деятельность ея обитательниц // ТЕВ. 1890. № 9. С. 216–226.

Гринякин Н. Сакмарский раскол за последнее время и его защитники // ОЕВ. 1901. Неофиц. ч. № 16. С. 592–596; № 17. С. 622–627; № 18. С. 657–663; № 19. С. 693–701; № 20. С. 730–741.

Гринякин Н. К характеристике раскола в Орском уезде в его прошлом и настоящем // ОЕВ. Неофиц. отд. 1900. № 3. С. 102–106; № 4. С. 150–156.

Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. Т. II (И–О). М., 1955. С. 218.

Движение раскольников в Оренбургском крае к православию // ОЕВ. 1892. Неофиц. отд. № 20. С. 535–536.

Декрет СНК. Об отделении церкви от государства и школы от церкви от 26 янв. 1918 г. // Собрание узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского правительства [РСФСР]. 1918. № 18. Ст. 263. С. 269–280.

Декреты Советской власти : в 18 т. Т. 2. М., Госполитиздат. 1959. 686 с. Дер. Кутор Бийского уезда Томской губ. // Церковь. 1909. № 6. С. 216.

Дер. Низкая, Кунгурского уезда // Церковь. 1908. № 51–52. С. 1774.

Дергачева-Скоп Е. И. Собрание рукописных книг государственного архива Тюменской области в Тобольске / Е. И. Дергачева-Скоп, Е. К. Ромодановская // Археография и источниковедение Сибири. Новосибирск: Наука, 1975. С. 90 (№ 28), 134 (№ 233).

Десятилетие нашего союза // Народная газета. 1918. № 1–2. С. 2–4.

«Деяния и уложение собора по догматическим и каноническим вопросам» 1924 г. // Рукописи Верхоякамья XV–XX вв. : каталог / Е. А. Агеева, Н. А. Кобяк, Т. А. Круглова, Е. Б. Смилянская. Из собраний научной библиотеки Московского университета им. М. В. Ломоносова. М., 1994. С. 240–243.

Доброхотов Ф. П. Урал Северный, Средний, Южный. Справочная книга. Пг., 1917. 718 с., XXII с.

Документальные материалы: II. Огнем большевизма по русскому православию // Религия и церковь в Сибири. Вып. 9 : сб. науч. ст. и докум. материалов. Тюмень, 1996. С. 121–146.

Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. (серия «История Сибири. Первоисточники». Вып. IX, XII, XIII). Т. 1. Новосибирск, 1999. 800 с. ; Т. 2. Новосибирск, 2005. 580 с. ; Т. 3. Новосибирск, 2011. 405 с.

Евстратиев И. Из миссионерской поездки // ОЕВ. 1906. Неофиц. отд. № 20. С. 517–521.

Евстратъев И. Из дебрей раскола. Никудышническая знаменитость – отец Гавриил // ОЕВ. Неофиц. отд. 1906. № 20. С. 577–590.

Екатеринбург и весь Урал. Торгово-промышленный справочник на 1914 год. Екатеринбург, 1914.

Екатеринбург и Урал. Торгово-промышленный справочник на 1914 год. Екатеринбург, 1914. 369 с.

Екатеринбург. Присоединение к христианской церкви // Церковь. 1913. № 21. 234 с.

Еп. Михаил. К выборам в Государственную Думу // Старообрядческая мысль. 1912. № 3. С. 262–265.

Епархиальные сведения о численности старообрядцев в Екатеринбургской епархии в 1904 г. // ЕЕВ. 1905. Офиц. отд. № 15. С. 340.

Жизнь старообрядчества. Лысьвенский завод Пермской губернии // Старообрядцы. 1908. № 7 С. 621–624.

[*Журавлев И.*] К старообрядческой молодежи Сибири // Сибирский старообрядец. 1919. № 4. 15 (28) января. С. 10–11.

Журналы Екатеринбургского миссионерского съезда, бывшего в 1910 г. // ЕЕВ. 1911. Офиц. отд. № 35. С. 317–326.

За прошлый год. Отношение к старообрядчеству правительства // Церковь. 1910. № 2. С. 38–40.

За Советы без коммунистов. Крестьянское восстание в Тюменской губернии (1921 г.) : сб. документов. Новосибирск, 2000. 744 с.

Задачи антирелигиозной пропаганды на Урале // Известия Уральского областного исполнительного комитета. 1929. № 33–34. С. 13.

Здравомыслов А. Каторжник – патриарх старообрядцев «странников» // ТЕВ. 1915. Неофиц. отд. № 16. С. 222–227.

Зенин Н. Государственная дума и старообрядцы // Старообрядческая мысль. 1912. № 7. С. 665–670.

Ивановский И. Руководство по истории и обличению раскола. Ч. 1. Казань, 1886. 254 с.

Из истории старообрядческого раскола в Пермской епархии. Лжеархиепископ Аркадий, представитель священства, именуемого «Беловодским» // ПЕВ. 1890. Неофиц. отд. № 14. С. 285–295 ; № 15. С. 319–329 ; № 20. С. 445–452 ; № 23. С. 503–507.

Извлечение из особого журнала комитета министров 25-го января, 1-го, 8-го и 15-го февраля 1905 г. // Церковные ведомости. 1905. № 20. С. 242–250 ; № 21. С. 257–263 ; № 22. С. 275–282.

Ирбит // Уральская жизнь. 1917. 28 января.

История старообрядчества с. Шарташ // Екатеринбургская неделя. 1884. № 30. С. 517–519 ; № 31. С. 533–535 ; № 32. С. 549 ; № 33. С. 565–567 ; № 34. С. 581–582.

К истории «Славяно-Беловодской» иерархии // ПЕВ. 1900. Неофиц. отд. № 13. С. 289–297.

К характеристике двух ненавистников старообрядческого священства // Старообрядец. 1907. № 3. С. 354–360.

Казанский А. Обращение в православие раскольнического начетчика Лушникова // ОЕВ. 1890. Неофиц. отд. № 3. С. 89–90.

Календарь-справочник по истории Тугулымского района / сост. З. Г. Багаева. Тугулым, 1988. 46 с.

Камышлов // Уральская жизнь. 1917. 26 января.

К[андарицкий] А. Стрелы в елее // УЕВ. 1908. Неофиц. отд. № 5. С. 260–262.

К[андарицкий] А. Новая стрела // УЕВ. 1908. Неофиц. отд. № 11. С. 577–580.

Каптель и каппелевцы / сост. С. С. Балмасов, Е. В. Волков, Р. Г. Гакуев и др. М., 2003. 709 с.

Каптерев Л. М. Островок (Из жизни уральских старообрядцев). Екатеринбург, 1919. 65 с.

Каратыгин Е. Маслодельные артели // Сельский вестник. 1903. № 20. С. 354–356.

Козлов А. П. Юго-Кнауфские старообрядцы // Церковь. 1908. № 26. С. 909–910.

Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК : в 16 т. 9-е изд., испр. и доп. М.: Политиздат, 1983–1990. Т. 2 (1917–1922). 1983. 606 с. ; Т. 3 (1922–1925). 1984. 494 с. ; Т. 4. (1926–1929). 1984. 575 с.

Конституция РСФСР, принятая Пятым Всероссийским съездом Советов // Декреты Советской власти. М., 1959. Т. 2. С. 554, 561–562.

Корреспонденция из Рождественского завода (Ножовки) // ПЕВ. 1894. Неофиц. отд. № 21. С. 361–362.

Крестьянские истории: российская деревня 1920-х годов в письмах и документах / сост., авт. предисл. С. С. Крюкова. М. : Росспэн, 2001. 232 с.

Кривошецов И. Я. Словарь Верхотурского уезда Пермской губернии, с общим историческо-экономическим очерком и приложением карты уезда в границах по административному делению России в 1734 г. Пермь, 1910. 823 с.

Кузнецов А. Т. Общины и их развитие // Уральский старообрядец. 1915. № 2. С. 19.

Кузнецов А. Т. Общины и противообщинники // Уральский старообрядец. 1915. № 6. С. 25–29; № 7. С. 12–20; № 8–9. С. 13–18; № 10. С. 12–16.

Куляшов А. Миссионерский съезд в с. Ильинском // ПЕВ. Неофиц. отд. 1914. № 35. С. 730–732.

Куляшов А. Раскол в Сибири по данным Иркутского миссионерского съезда // ПЕВ. 1909. № 27. Неофиц. отд. С. 566–573.

Курашимский завод Пермского уезда // ПЕВ. Неофиц. отд. 1909. № 8. С. 151–153.

Кустарная промышленность Урала на Западно-Сибирской выставке в Омске // Пермская земская неделя. 1911. № 41. С. 20.

Л-н С. А. Село Благовещенский завод // УЕВ. 1902. Неофиц. отд. № 5. С. 306–310.

Логиновских Г. Картинка из жизни закамских странников // ПЕВ. Неофиц. отд. 1906. № 36. С. 786–790.

Логиновских Г. Собрание старообрядцев и миссионерские беседы в с. Ильинском Пермского уезда // ПЕВ. Неофиц. отд. 1906. № 27. С. 558–561.

Ляпустин А. Заметка о состоянии раскола в уездах Осинском и Соликамском и миссионерской деятельности против него в 1900 году // ПЕВ. 1901. Неофиц. ч. № 6. С. 192–199.

Малиновцев Ф. А. Новое исследование о белокриницком митрополите Амвросии // Церковь. 1908. № 27. С. 931–933; № 28. С. 975–977; № 29. С. 999–1001; № 30. С. 1031–1033.

Машаров М. Самопроклятия раздорников необщинников // Слово церкви. 1914. № 34. С. 789–792.

Монархия или республика // Слово церкви. 1917. № 13. С. 244–245.

Морозов В. Беседы в с. Ильинском Пермского уезда // ПЕВ. Неофиц. отд. 1907. № 19. С. 352–363; № 21. С. 392–403; № 27. С. 521–527; № 29. С. 575–583; № 30. С. 598–607.

Морозов В. Краткий очерк состояния раскола старообрядчества и деятельности миссии в пределах Пермского уезда за 1906 г. // ПЕВ. Неофиц. отд. 1907. № 6. С. 88–98; № 8. С. 130–138; № 10. С. 185–190.

Морозов В. Состояние раскола и деятельность миссии за 1902 год в пределах Пермского уезда // ПЕВ. Неофиц. отд. 1903. № 5. С. 59–68.

Мосин А. Г. Златоустовские старцы // Урал. 1993. № 3. С. 200–204.

Н. Ч-ский. Правительство и третья Государственная Дума в их отношениях к старообрядчеству // ТЕВ. 1910. Неофиц. отд. № 8. С. 174–181; № 10. С. 223–235.

На единоверческом съезде // Церковь. 1912. № 5. С. 116 ; 1913. № 10. С. 237.

He миссионер. Вопросы жизни и бюрократии // УЕВ. 1907. Неофиц. отд. № 23. С. 1288–1291.

Нападение на Ф. Г. Щербакова // Зауральский край от 31 мая 1917.

Населенные пункты Уральской области. Т. II. Златоустовский округ. Свердловск, 1928. 50 с.

Населенные пункты Уральской области. Т. X. Свердловский округ. Свердловск, 1928. 110 с.

Настольный старообрядческий иллюстрированный календарь на 1908 г. Нижний Новгород, 1908. 78 с.

Неотложные нужды Пермской миссии // ПЕВ. Нефиц. отд. 1907. № 35 ; 1908. № 1. С. 5–8.

Непрощенная опека // Старообрядческая мысль. 1912. № 5–6. С. 506–507.

Несколько слов о раскольниках // Екатеринбургская неделя. 1883. № 8. С. 143–145.

Нижегородский беспоповский собор для суда над самокрестами // Братское слово. 1895. Т. 2. С. 525.

О наименовании старообрядческих священников присвоенным им званием // Слово Церкви. 1916. № 46. С. 922–923.

О рябиновцах // Первый Всероссийский собор христиан-поморцев, приемлющих брак. М., 7417. С. 144.

О «Союзе русского народа» // Церковь. 1908. № 40. С. 1355–1356.

Обзор кустарных промыслов Екатеринбургского уезда. Екатеринбург, 1909. С. VI.

Обозрение церквей Его Преосвященством, Преосвященнейшим Петром, епископом Пермским и Соликамским в 1897 г. // ПЕВ. 1898. Неофиц. отд. № 1–2. С. 6–7.

Обозрение церквей Уфимской епархии Его Преосвященством, Преосвященнейшим Дионисием, епископом Уфимским и Мензелинским с 9 по 28 ноября 1889 г. // УЕВ. 1890. № 10. Неофиц. отд. С. 387–389.

Обтемперанский А. По поводу газетных толков о свободе совести по отношению к глаголемым старообрядцам // Миссионерское обозрение. 1902. № 1. С. 79–84.

Обтемперанский А. Раскол и сектантство на Урале и деятельность Екатеринбургской миссии // Миссионерское обозрение. 1903. № 16. С. 786–796.

Общий обзор выставки // Екатеринбургская неделя. 1887. 1е прибавление к № 23. С. 488.

Одна из причин малоуспешности противораскольнической миссии // УЕВ. 1907. Неофиц. отд. № 12. С. 690–691.

Озерный А. Свет знания // Уральский старообрядец. 1915. № 3. С. 22–25.

Омск // Церковь. 1909. № 17. С. 567.

Описание рукописей Верхокамского собрания // Рукописи Верхокамья XV–XX вв. : каталог / Е. А. Агеева, Н. А. Кобяк, Т. А. Круглова, Е. Б. Смилянская. Из собраний научной библиотеки Московского университета им. М. В. Ломоносова. М., 1994. С. 33–34 (624[2]), 126 (№ 1413[3]), 131 (№ 1420), 155 (№ 1547[1–12]), 157–158 (№ 1556), 164–165 (№ 1573), 169–170 (№ 1578), 226 (№ 2289[2]).

Определение Святейшего Синода о законопроектах, касающихся осуществления свободы совести // Миссионерское обозрение. 1908. № 1. С. 38–47.

Освященный собор // Слово Церкви. 1917. № 24. С. 441–444 ; № 25. С. 457–461.

Ответы австрийца Дмитрия Семеновича Колегова часовенному Александру Евстратьевичу Арапову // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 167–172.

Ответы редакции // Уральский старообрядец. 1916. № 8. С. 35–36.

Открытие Ирбитской ярмарки // Уральская жизнь. 1917. 31 января.

Открытие миссионерских собраний в здании Пермской духовной семинарии // ПЕВ. 1893. Неофиц. ч. № 6. С. 125–130.

Отчет о деятельности Оренбургского Михаило-Архангельского братства за 13-й год его существования. Оренбург, 1900. 88 с.

Отчет о деятельности оренбургского окружного миссионера Н. Гринякина за 1898 год // ОЕВ. Офиц. ч. 1899. № 21. С. 216–225.

Отчет о деятельности Пермского епархиального братства во имя св. Стефана Пермского // Приложение к ПЕВ за 1904 год. 50 с.

Отчет о деятельности Пермского епархиального Братства во имя святителя Стефана, епископа Пермского и святых его приемников Герасима, Питирима и Иоанна за 1911 г. // Приложение к ПЕВ за 1912 г. С. 17–22. 48 с.

Отчет о состоянии раскола и православной миссии в Оренбургской епархии за 1899 год // Отчет о деятельности Оренбургского Михайло-архангельского братства. С. 33–53. Приложение к ОЕВ за 1900 год. Оренбург, 1900.

Отчет Тобольского епархиального братства св. вмч. Дмитрия Солунского за 1907–1908 гг. Приложение к ТЕВ за 1909 г. Тобольск, 1909. 31 с.

Памятники литературы и письменности крестьянства Зауралья / сост. В. И. Байдин, А. Т. Шашков : в 2-х т. Т. 1. Вып. 1–2. Свердловск, 1991; Т. 2. Вып. 1–2. Екатеринбург, 1993.

Панич Т. В., Титова Л. В. Описание собрания рукописей ИИФиФ СО РАН СССР. Новосибирск, 1991. 280 с.

Панов. Усилил фронт антирелигиозной борьбы // Просвещение на Урале. 1930. № 9. С. 87–89.

Паньков А. Шемахинский завод Красноуфимского уезда // ПЕВ. 1908. Неофиц. отд. № 9. С. 166–167.

Первый Всероссийский собор христиан-поморцев, приемлющих брак. М., 1909. 470 с.

Первый Всероссийский съезд единоверцев в С-Петербурге в 1912 г. // ЕЕВ. 1912. Неофиц. отд. № 10. С. 224–235.

Перечень зарегистрированных общин // Церковь. 1908. № 13. С. 477–478; № 17. С. 620; № 22. С. 785–786; 1913. № 6. С. 150.

Пермское епархиальное братство во имя св. Стефана Пермского и его приемников Герасима, Питирима и Ионы в 1907 году. Отчет о деятельности за 25 год существования Братства // Приложение к ПЕВ [за 1908 год].

Печать о съезде единоверцев // ЕЕВ. 1912. Неофиц. отд. № 10. С. 230–235.

По вопросу о миссионерстве в епархии // УЕВ. 1908. Неофиц. отд. № 2. С. 88–90.

По епархиям // Миссионерское обозрение. 1903. № 16. С. 806–808.

По поводу собрания старообрядцев в г. Екатеринбурге // ЕЕВ. 1908. Неофиц. отд. № 39. С. 685–687.

Политическая программа старообрядцев всех согласий // Слово церкви. 1917. № 23. С. 417–419.

Политическое объединение старообрядцев // Слово церкви. 1917. № 32–33. С. 575–576.

Политическое собрание московских старообрядцев // Слово церкви. 1917. № 10–11. С. 197–198.

Пономарев П. Раскол в пределах Савинского прихода // ПЕВ. 1897. Неофиц. отд. № 4. С. 114–127; № 5. С. 163–171; № 7. С. 236–245; № 8–9. С. 266–272; № 12. С. 356–360.

Послание пастырей древнего благочестия белокрыницкой митрополии Пермско-Тобольской епархии к старообрядцам-часовенным. Екатеринбург, тип. Л. В. Шаравьевой. 1914. 30 с.

Послание черноризца Нифонта к монаху Феофилакту // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 111–133.

Постановление собора Святой Древлеправославной Церкви Христовой в Москве (старообрядцев, приемлющих белокрыницкую иерархию) с 1 (14) по 11 (24) июня 1925 года. М., 1926. 29 с.

Предвыборное обращение к старообрядцам // Церковь. 1912. № 32. С. 761–762.

Представитель от старообрядчества // Зауральский край. 1917. 12 апреля.

Привет старообрядцев // Зауральский край. 1917. 8 апреля.

Присоединение в Святой Церкви старообрядцев Петропавловского хутора Орского уезда // ОЕВ. 1892. Неофиц. отд. № 6. С. 156–174.

Присоединение из раскола к святой церкви // ОЕВ. 1896. Неофиц. ч. № 10. С. 319–325.

Присоединение к православной церкви старообрядца федосеевского согласия // ПЕВ. 1894. Неофиц. ч. № 4. С. 66–70.

Продовольственная безопасность Урала в XX веке. Документы и материалы. 1900–1984 гг. : в 2-х т. / под ред. Г. Е. Корнилова, В. В. Маслакова. Екатеринбург, 2000. 552.

Протоиерей Пимен Петрович Огнев // Церковь. 1911. № 38. С. 924–925.

Протоколы частного собрания старообрядцев после VI Всероссийского съезда старообрядцев 2–5 августа 1905 г. в Н. Новгороде // Старообрядец. 1906. № 6. С. 694–717 ; № 7. С. 814–834.

Путинцев Ф. Факты о старообрядцах // Безбожник. 1926. № 3. С. 5.

Пушвинцев И. Пустынничество // Чердынский край. Издание общества изучения Чердынского края и музея. Вып. 3. Август 1928 г. Б. м., [1928]. С. 17–20.

Рапорт стерлитамакского уездного миссионера, священника села Троицкого Александра Кандарицкого Его Преосвященству, Преосвященнейшему Христофору, Епископу Уфимскому и Мензелинскому // УЕВ. 1904. Офиц. отд. № 22. С. 1473–1476.

Распределение населения по вероисповеданиям (по переписи 1897 г.) // Адрес-календарь и памятная книжка Пермской губернии под редакцией секретаря Пермского губернского статистического комитета г. Попова. Пермь, 1905. С. 92–93.

Распределение старообрядцев по толкам и сектам / Разработано Центральным статистическим комитетом Министерства внутренних дел. СПб., 1901. 26 с.

Розанов В. В. Закон о веротерпимости в его осуществлении // Старообрядец. 1906. № 4. С. 461–463.

Рукавицын В. И. Собеседование старообрядцев в с. Ильинском // ПЕВ. Неофиц. отд. 1902. № 5. С. 64–69; № 6. С. 89–97.

Рукописи XVI–XX вв. из коллекции Института истории СО РАН / сост. А. И. Мальцев, Т. В. Панич, Л. В. Титова. Новосибирск, 1998. 400 с.

Рукописи древней традиции // Русские и иностранные рукописи научной библиотеки Иркутского государственного университета : в. 2-х ч. Ч. 1. Кириллические рукописи древнерусской и новой традиции / сост. описания Н. Д. Игумнова. Новосибирск, 1995. С. 125–126 (№ 91), 127–130 (№ 95), 231–232 (№ 218).

С. Айлино Злагоустовского уезда Уфимской губ. // Церковь. 1913. № 10. С. 237.

С. Бродокалмакское // Зауральский край. 1917. 6 марта.

С. Брылинское Курганского уезда // Церковь. 1910. № 17. С. 446.

Самохин П. Из дубрей раскола в лоно святой церкви (воспоминания из жизни в расколе) // ОЕВ. 1901. Неофиц. отд. № 15. С. 544–553 ; № 16. С. 569–572.

Санин В. Н. [Афанасьев В. Н.] На Веселых горах Очерки торжественных молебствий старообрядцев, иллюстрированные рисунками с натуры художника Вл. А. Кузнецова и отчеты о подготовительных

трудах к Всероссийскому съезду старообрядцев часовенного согласия. Екатеринбург, 1910. 48 с.

Свод Законов Российской империи под ред. и с прим. И. Д. Мордухай-Болтовского. Кн. 1–5. СПб., 1912.

Священник в тюрьме // Церковь. 1911. № 37. С. 897–898.

Сибирский Д. М. О кружках старообрядческой молодежи // Сибирский старообрядец, 1919. № 15. С. 6–7.

Сибиряк-Алтайский Старообрядцы в Сибири // Уральский старообрядец, 1916. № 4–5. С. 19–21.

Симанов И. И. Город Екатеринбург. Сборник историко-статистических и справочных сведений по городу, с адресным указателем и с присоединением некоторых сведений по Екатеринбургскому уезду. Екатеринбург, 1889. 1051 с.

Сворцов В. Вероисповедный закон 17 октября, его история и значение // Миссионерское обозрение. 1906. № 11. С. 581–583.

Следственная секция // Уральская жизнь от 17 марта 1917.

Собеседование раскольников в селе Ильинском Пермского уезда // ПЕВ. 1902. Неофиц. отд. № 29. С. 365–378.

Собеседование старообрядцев-беглопоповцев со старообрядцами-странниками-бегунами в селе Ильинском Пермского уезда // ПЕВ. Неофиц. отд. 1901. № 24. С. 640–644.

Собеседования в г. Чердыни миссионера священника Ф. Логиновских с расколуучителем С. Д. Кустовым // ПЕВ. 1901. Неофиц. отд. № 12. С. 320–321.

[Собеседования со старообрядцами] // ЕЕВ. 1905. Неофиц. отд. № 13, с. 450. 16, с. 555–556.

Собор старообрядцев часовенного согласия // Церковь. 1909. № 11. С. 387.

Соловьев В. С. Исторический сфинкс // Вестник Европы. 1893. № 6. С. 370–375.

Соловьев Л. Сведения о состоянии раскола и сектантства в Тобольской епархии // ТЕВ. 1909. Неофиц. отд. № 15. С. 389–459; № 18. С. 474–478.

Социальный портрет лишенца (на материалах Урала) : сб. документов / сост.: Е. В. Байда, В. М. Кириллов, Л. Н. Мазур и др. Екатеринбург, 1996. 256 с.

Справочная книжка Екатеринбургской епархии на 1913 г. Екатеринбург, 1915. 138 с.

Старообрядцам // Зауральский край. 1917. 10 марта.

Старообрядцы в Сибири // Уральский старообрядец, 1916. № 4–5. С. 19–21.

Старообрядцы и выборы // Старообрядческая мысль. 1911. № 3. С. 212–213.

Старообрядцы – члены 3-й Государственной Думы // Церковь. 1908. № 16. С. 583.

Старообрядческий законопроект в Государственной думе // Церковь. 1909. № 20. С. 645–651.

Статистические сведения о старообрядцах (к 1 янв. 1912 г.). Издание департамента духовных дел МВД. М., 1912. 25 с.

Страничка о Быньговском селении Екатеринбургского уезда // Екатеринбургская неделя. 1883. № 34. С. 551–553.

Суворов Д. За что мы наказаны // Сибирский старообрядец. 1919. № 4. 15 (28) января. С. 1–2.

Сушков М. С. О моем обращении из раскола в православную церковь // Братское слово. 1893. Т. 2. С. 248–254.

Сушков М. С. На богомолье в горах Урала // ЕЕВ. 1912. Неофиц. отд. № 33. С. 776–785.

Съезд старообрядцев всех согласий // Сибирский старообрядец. 1919. № 4. С. 15.

Сылвинский завод Пермской губ. // Церковь. 1909. № 5. С. 182.

Толкование законов местными властями // Слово церкви. 1916. № 21. С. 476.

Труды Первого Всероссийского съезда старообрядцев не имеющих священства (часовенных) в г. Екатеринбурге с 25–30 октября 1911 г. (1911 г.). Екатеринбург, 1912. 79 с.

Урал // Церковь. 1909. № 24. С. 772.

Уральск // Слово церкви. 1917. № 18. С. 341.

Уральская икона. Живописная, резная и литая икона XVIII – начала XX вв. Екатеринбург, 1998. 352 с.

Уральский торгово-промышленный адрес-календарь на 1911 год. Екатеринбург, 1911. 488 с.

Учение поморцев // ПЕВ. 1884. Неофиц. отд. № 19. С. 249.

Ф. [Ф. Е. Мельников] Новые жертвы большевизма (смерть старообрядческих священников) // Сибирский старообрядец. 1919. № 15. С. 7.

Ф. [Ф. Е. Мельников] Перед выборами в Государственную думу // Церковь. 1912. № 17. С. 402–404.

Хроника // Уральский старообрядец. 1916. № 6–7. С. 31 ; № 4–5. С. 26–27.

Хроника старообрядческой жизни // Уральский старообрядец. 1916. № 1–2. С. 36.

Чем и как обороняется раскол в Оренбургском уезде // ОЕВ. Неофиц. отд. 1900. № 7. С. 273–283.

Чердынский край. Издание общества изучения Чердынского края и музея. 1928. № 3. С. 19.

Чердынский уезд Пермской губ. // Церковь. 1910. № 38. С. 950.

Черноисточинский завод Верхотурского уезда: новый рассадник знаний // Уральский старообрядец. 1916. № 8. С. 20–21.

Чесноков А. Среди кержаков (этнографический очерк) // Пермская земская неделя. 1908. № 11. Стлб. 23–26 ; № 12. Стлб. 23–25 ; № 13. Стлб. 24–26 ; № 14. Стлб. 28–30 ; № 15. Стлб. 26–27.

- Чистопольские старообрядцы // Церковь. 1908. № 32. С. 1106–1108.
- Члены Государственной Думы (IV) – старообрядцы // Церковь. 1912. № 49. С. 1178–1179.
- Энциклопедический словарь. Изд. Ф. А. Брокгауз, И.А. Ефрон. Т. XXIX. Сахар – Семь мудрецов. Спб., 1900. 468 с.
- Юго-Кнауфские старообрядцы // Церковь. 1908. № 26. С. 909–910.
- Я-в. Мое отступление от Св. Церкви и возвращение в недра ея, или рассказ обратившегося из раскола ко Св. Церкви гражданина города Златоуста // ОЕВ. 1874. Неофиц. отд. № 14. С. 536–539 ; № 15. С. 577–581.
- Яконовский Е. М. Пугачевские дороги // Сопrotивление большевизму. 1917–1918 гг. / сост. С. В. Волков. М., 2001. С. 288–297.

2. НЕОПУБЛИКОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ

1. Архив Лаборатории археографических исследований Уральского государственного университета (Архив ЛАИ УрГУ)

- Дневники. Д. 2, 3, 6, 8, 14, 118/10, 121.
- Фонозаписи. VI (Невьянское) собр. 3фн/12. Л. 1.
- VII (Нижнетагильское) собр. 2фн/13. Л. 1–3; 11фн/38. Л. 1–4.
- XVIII (Челябинское) собр. 12фн/28. Л. 1–2.
- XXVI (Южно-Пермское) собр. 1фн/5. Л. 1–4.
- Древлехранилище. II (Горнозаводское) собр. 8р/414, 13р/419, 27р/844, 39р/1686.
- V (Курганское) собр. 1р/536, 7р/542, 8р/543, 15р/550, 22р/641, 56р/1008, 79р/1131, 81р/1133, 88р/1201, 96р/1209, 120р/1549, 136р/1567, 204р/4052.
- VI (Невьянское) собр. 15р/346, 33п/2297, 46р/378, 54р/386, 55р/387, 56р/388, 96р/743, 152р/990, 175р/1239, 178р/1272, 231р/4874.
- VII (Нижнетагильское) собр. 15р/166, 19р/170, 28р/179, 65р/216, 186р/1425, 245р/4959.
- IX (Свердловское) собр. 16р/148, 89р/1200, 150р/1774, 153р/1899, 366р/5343, 367р/5344.
- X (Северо-Челябинское) собр. 59р/4757.
- XI (Талицкое) собр. 233р/4568.
- XII (Тюменское) собр. 203р/4965, 214р/5089, 215р/5122, 244р/5390, 245р/5391.
- XIV (Шалинское) собр. 29п/3712, 71р/828.

XV (Шатровское) собр. 8р/41, 37р/83, 46р/92, 78р/855, 82р/860, 203р/1446, 290р/5041, 311р/5254.

XVI (филологов) собр. 22р/443.

XXII (Куйбышевское) собр. 22р/1720.

2. Архив Русского географического общества (Архив РГО)

Разряд 26. Оп. 1. № 16.

Разряд 29. Оп. 1. № 5, 19, 31.

Разряд 61. Оп. 1. № 37.

3. Архив Управления Федеральной службы безопасности по Тюменской области (АУФСБ ТО)

Общий следственный фонд. Д. 2692 (в 2-х томах).

4. Государственный архив Пермской области (ГАПО)

Ф. 36. Пермское губернское правление.

Оп. 2. Д. 19, 20, 24–26, 28–31, 128.

Оп. 3. Д. 26, 28–38, 43.

Оп. 5. Д. 71, 76, 82, 98.

Оп. 6. Д. 213–216, 218, 219, 229, 232, 877.

Оп. 10. Д. 49.

Ф. 37. Пермская духовная консистория.

Оп. 2. Д. 545.

Оп. 4. Д. 57.

Оп. 6. Д. 877.

Ф. 65. Канцелярия Пермского губернатора.

Оп. 1. Д. 217.

Оп. 2. Д. 834, 852, 853, 874.

Оп. 3. Д. 158, 522, 689.

Ф. 95. Пермский епархиальный миссионер.

Оп. 1. Д. 5, 6, 14, 19, 20, 34, 35, 49.

Ф. Р-115. Пермский окружной исполнительный комитет Совета рабочих и крестьянских депутатов.

Оп. 1. Д. 97, 99.

Ф. 198. Правление Пермского архиерейского дома.

Оп. 1 Д. 552.

5. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ)

- Ф. 102. Департамент полиции МВД.
Оп. 226. Д. 12 ч. 3, 12 ч. 3 л. А, 12 ч. 3 л. Б.
Оп. 232. Д. 12 ч. 3.
Оп. 233. Д. 12 ч. 3, 2495.
Оп. 236. Д. 12 ч. 3.
Оп. 242. Д. 20 ч. 3 л. А, 20 ч. 3 л. Б, 20 ч. 56 л. Б, 20 ч. 80 л. Б,
9 ч. 56 л. А, 9 ч. 56 л. Б, 130.
Оп. 243. Д. 132.
Оп. 244. Д. 132 л. Б, 132 л. В.
Оп. 245. Д. 132.
Оп. 246. Д. 20 ч. 56, 20 ч. 56 Б, 132.
Оп. 247. Д. 132 ст.
Ф. 4077. Рябушинский П. П.
Оп. 1. Д. 19.
Ф. Р-6991. Комитет по делам религии при Совете министров СССР.
Оп. 4. Д. 52.

6. Государственный архив Свердловской области (ГАСО)

- Ф. 6. Екатеринбургская духовная консистория.
Оп. 2. Д. 594.
Оп. 4. Д. 5, 9, 46, 55, 65, 68, 69, 70, 77, 85, 89, 107, 123, 166, 172, 245.
Оп. 13. Д. 206, 207, 208, 209.
Оп. 19. Д. 424.
Ф. 8. Екатеринбургская городская дума.
Оп. 1. Д. 1886, 1948.
Ф. 11. Екатеринбургский окружной суд.
Оп. 2. Д. 796.
Оп. 5. Д. 2159, 2190, 2264, 2268, 2315, 2339, 2595, 2836, 3011, 3339, 3358,
3434, 4895, 4921, 4930.
Ф. 24. Уральское горное правление.
Оп. 23. Д. 7401, 6519.
Ф. 62. Екатеринбургская городская управа.
Оп. 1. Д. 130, 524, 617, 731.
Ф. 75. Старообрядческая церковь белокриницкой иерархии.
Оп. 1. Д. 1, 24.
Ф. 101. Уральское общество любителей естествознания.
Оп. 1. Д. 779.
Ф. 179. Ревизские сказки казенных и частных заводов.
Оп. 1. Д. 213.

Ф. 435. Верхотурская уездная земская управа.

Оп. 1. Д. 1497-а.

Оп. 2. Д. 24, 90, 208.

Ф. 643. Главная контора Нижнетагильских заводов наследников Демидова.

Оп. 1. Д. 1373.

Оп. 2. Д. 302, 421.

7. Государственный архив Тюменской области (ГАТО)

Ф. И-114. Тюменское благочиние единоверческих церквей.

Оп. 1. Д. 358, 359, 361, 367.

Ф. И-171. Ялutorовское духовное правление.

Оп. 1. Д. 9, 11, 12.

Ф. Р-2. Тюменский губернский совет рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов.

Оп. 1. Д. 77, 210, 253, 300, 344, 349, 510, 522.

Оп. 2. Д. 17, 25.

Ф. Р-4. Тюменский окружной исполнительный комитет Совета рабочих и крестьянских депутатов.

Оп. 1. Д. 1222, 1257, 1262, 1263, 1264.

8. Объединенный государственный архив Челябинской области (ОГАЧО)

Ф. Р-220. Исполнительный комитет Челябинского городского Совета рабочих, крестьянских, казачьих и красноармейских депутатов.

Оп. 4. Д. 2, 4, 31, 55, 56.

9. Отдел по делам архивов при администрации г. Нижний Тагил (ОДААНТ)

Ф. Р-434. Исполнительный комитет Невьянского городского Совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов.

Оп. 1. Д. 16.

10. Отдел рукописей Библиотеки Российской академии наук (ОР БАН)

Собр. Тагильского скита (43). № 27, 28, 32.

Собр. Белокрыницкое (75). № 106, 108.

11. Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ)

- Ф. 4. Бонч-Бруевич В. Д.
Оп. 2. Д. 3088–3092.
Ф. 89. Ярославский Е. М.
Оп. 4. Д. 26, 108, 119, 125, 158.

12. Российский государственный исторический архив (РГИА)

- Ф. 796. Канцелярия Синода.
Оп. 154. Д. 543.
Оп. 161. Д. 1509.
Оп. 164. Д. 1374, 1454.
Оп. 168. Д. 1397, 1417.
Ф. 797. Канцелярия обер-прокурора Синода.
Оп. 76. Д. 504.
Ф. 821. Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД.
Оп. 10. Д. 585, 589, 697, 812.
Оп. 133. Д. 16, 26, 31, 39, 46, 63, 71, 72, 90, 104, 122, 145–150, 180.
Оп. 150. Д. 442, 444.
Ф. 1282. Канцелярия министра внутренних дел.
Оп. 3. Д. 587.
Ф. 1284. Департамент общих дел МВД.
Оп. 221. Д. 3, 18 (1888 г.), 34 (1889 г.), 36 (1888 г.), 37 (1883 г.), 83 (1888 г.), 94 (1888 г.), 109 (1888 г.).
Оп. 222. Д. 47, 52, 58, 64, 65, 67, 70, 71, 78, 79, 82, 95, 97 (1891 г.), 110–113, 117 (1892 г.), 124.
Ф. 1293. Техничко-строительный департамент МВД.
Оп. 167. Д. 3.

13. Собрание старопечатных книг и рукописей Института истории Сибирского отделения Российской академии наук (ИИ СО РАН)

- №№ 12/68, 3/70, 8/70, 28/70, 1/70, 1/74г., 2/74г., 13/74, 1/78, 4/85г., 186/86, 10/90г.

14. Собрание Научной библиотеки Московского государственного университета (НБ МГУ)

- Верхокамское собр. № 1547.

**15. Тобольский филиал Государственного архива Тюменской области
(ТФ ГАТО)**

- Ф. 152. Тобольское общее губернское правление.
Оп. 23. Д. 240.
Ф. 156. Тобольская духовная консистория.
Оп. 21. Д. 237.
Оп. 28. Д. 1631, 1637, 1829, 1833, 1955, 2047.
Оп. 29. Д. 2218, 2223, 2460, 2537, 2637.
Ф. 417. Тобольский губернский статистический комитет.
Оп. 1. Д. 249, 283, 306, 310, 311, 315.
Ф. 657. Пристав 3-й части г. Тобольска.
Оп. 1. Д. 22.101.

**16. Тюменский областной центр документации новейшей истории
(ТОЦДНИ)**

- Ф. 1. Тюменский губернский комитет РКП (б) 1919–1923 гг.
Оп. 1. Д. 541, 542, 544, 546, 570, 657.

**17. Государственный архив административных органов
Свердловской области (ГААОСО)**

- Ф. 1. Управление Федеральной службы безопасности Российской Федерации по Свердловской области.
Оп. 2. Д. 13607, 17394, 23140, 27437, 32188, 39903, 40767.

**18. Центр документации общественных организаций Свердловской области
(ЦДООСО)**

- Ф. 4. Свердловский областной комитет КПСС.
Оп. 1. Д. 11.
Оп. 2. Д. 92, 521.
Оп. 3. Д. 34.
Оп. 5. Д. 444.
Оп. 6. Д. 419, 420, 422, 426, 446.
Оп. 7. Д. 84, 96, 126, 417, 418.

19. Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан (ЦГИА РБ)

- Ф. И-9. Уфимское губернское правление.
Оп. 1. Д. 829, 883, 906, 907, 918, 1280, 1307.
Ф. И-294. Уфимская духовная консистория.
Оп. 4. Д. 232, 233.

II. Книги, статьи

Агеев С. С. Рязановы – купцы екатеринбургские / С. С. Агеев, В. П. Микитюк. Екатеринбург, 1998. 192 с.

Агеева Е. А. Старообрядческое согласие «не приемлющих общин» и его историографы // Традиционная народная культура населения Урала : материалы междунар. науч.-практ. конф. Пермь, 1997. С. 172–178.

Аргудяева Ю. В. Культура и быт старообрядцев юга Дальнего Востока: традиции и современность // Мир старообрядчества. Вып. 4. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества. С. 333–339.

Аргудяева Ю. В. Старообрядцы Волго-Камья и Урала на Дальнем Востоке (середина XIX – начало XX вв.) // Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения : материалы науч. конф. Пермь, 25–26 октября 2001 г. Пермь : Изд-во Перм. ун-та, 2001. С. 257–263.

Артемова О. Законодательство Российской империи об имущественных правах традиционных конфессий (конец XIX – начало XX вв.) // Вопросы экономики. 1994. № 9. С. 146–150.

а[рхим.] П[алладий]. Обзорение пермского раскола так называемого «старообрядчества». СПб., 1863. 277 с.

Байда Е. В. Социальный портрет лишенного избирательных прав за занятие торговлей // История репрессий на Урале: идеология, политика, практика (1917–1980-е годы) : сб. ст. участников науч. конф. Нижний Тагил. 10–12 ноября 1997 г. Нижний Тагил, 1997. С. 86–95.

Байдин В. И. Антихрист у власти: социально-политические сюжеты старообрядческой лицевой книги XVIII–XIX вв. // Цензура в России : материалы междунар. науч. конф. Екатеринбург, 1996. С. 38–47.

Байдин В. И. Два ряда портретов XVIII столетия: российские монархи и крестьяне Заверткины // Историческая генеалогия. Екатеринбург; Париж, 1994. Вып. 4. С. 48.

Байдин В. И. К вопросу о старообрядческом иконописании на горнозаводском Урале в XVIII – XIX вв. // Древнерусская традиция в культуре Урала : материалы науч.-практ. конф. Челябинск, 1992. С. 18–41.

Байдин В. И. Кто ты, Иона Курносый? // Ежегодник НИИ РК УрГУ. 1994. Екатеринбург, 1995. С. 32–47.

Байдин В. И. Новые источники по истории крестьянских волнений на Урале в 1940-е гг. XIX в. // Из истории духовной культуры дореволюционного Урала. Свердловск, 1979. С. 90–96.

Байдин В. И. Новые источники по организации и идеологии урало-сибирского старообрядчества конца XVIII – первой половины XIX вв. // Сибирское источниковедение и археография. Новосибирск, 1980. С. 93–109.

Байдин В. И. Пути-дороги инока Паисия // Уральский следопыт. 1994. № 4. С. 41–44.

Байдин В. И. Старообрядчество Урала и самодержавие (конец XVIII – середина XIX вв.) : дис. ... канд. ист. наук. Свердловск, 1983. 230 с.

Байдин В. И. Эволюция социально-культурного и бытового облика верхушки уральской буржуазии в конце XVIII–XIX вв. (на примере семьи екатеринбургских купцов Казанцевых) // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1997. С. 17–27.

Байдин В. И. Историко-культурные традиции населения Зауралья XVII–XIX вв. / В. И. Байдин, А. Т. Шашков // Памятники литературы и письменности крестьянства Зауралья. Т. 1. Вып. 1. Екатеринбург, 1991. С. 9–53.

Байдин В. И. Исторические сочинения уральских старообрядцев XVIII–XIX вв. / В. И. Байдин, А. Т. Шашков // Историография общественной мысли дореволюционного Урала. Свердловск, 1988. С. 4–9.

Байдин В. И. Новые материалы к изучению биографии и творчества зауральского крестьянина М. И. Галанина – бунтаря и писателя XVIII в. / В. И. Байдин, А. Т. Шашков // Культура и быт дореволюционного Урала. Свердловск, 1989. С. 59–70.

Барышников М. Н. Деловой мир России : ист.-биогр. справ. СПб., 1998. 445 с.

Барышников М. Н. Политика и предпринимательство в России (из истории взаимодействия в начале XX века). СПб., 1997. 232 с.

Памятники русской старины в западных губерниях. Изд. Батюшковым П. Н. Вып. 7. Холмская Русь. СПб., 1885. 432 с.

Беликов Д. Н. Томский раскол (исторический очерк от 1834 по 1880-е годы). Томск, 1901. 247 с.

Белобородов С. А. «Австрийцы» на Урале и в Западной Сибири (из истории русской Православной Старообрядческой церкви – белокриничского согласия) // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 136–172.

Белобородов С. А. «Беспоповщина есть здесь особенная...»: из истории старообрядчества Нижнесалдинского завода // Изв. Урал. федер. ун-та. Сер. 2 : Гуманитар. науки. 2020. Т. 22. № 1 (196). С. 112–126.

Белобородов С. А. Материалы для реконструкции библиотеки старообрядческого книжника конца XIX – начала XX в. В. И. Макарова // Археография и источниковедение истории России периода феодализма : тезисы докл. науч. конф. студентов и молодых ученых, Свердловск, 22–24 мая 1991 г. Свердловск, 1991. С. 17–20.

Белобородов С. А. Славяно-беловодская иерархия. Материалы к истории затянувшейся мистификации // Сибирь на перекрестке мировых религий : материалы межрегиональной конф., посвящ. памяти М. И. Рижского. Новосибирск, 2002. С. 124–126.

Белобородов С. А. Старообрядческая иконописная традиция и меднолитейный промысел в Зауралье в XVII – начале XX в. / С. А. Белобородов, Ю. А. Гончаров // Сибирская икона. Омск, 1999. С. 207–212.

Белобородов С. А. Антология ошибок (Рецензия на коллективную монографию «История Курганской области») / С. А. Белобородов, М. Г. Казанцева, А. В. Мангилева // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып. III. Екатеринбург, 1999. С. 33–51.

Богданов М. А. Разгром западносибирского кулацко-эсеровского мятежа 1921 г. Тюмень, 1961. 111 с.

Бонч-Бруевич В. Д. Избранные атеистические произведения. М., 1973. 343 с.

Борисенко Н. А. Соборы старообрядцев-часовенных Урала и Западной Сибири второй половины XIX – начала XX вв. // Культурное наследие Азиатской России. Материалы I Сибиро-Уральского конгресса, г. Тобольск, 25–27 ноября 1997. Тобольск, 1997. С. 108–109.

Брук С. И. Миграция населения в России в XVIII – начале XX века (Численность, структура, география) / С. И. Брук, В. М. Кабузан // История СССР. 1984. № 4. С. 48–57.

Бубнов Н. Ю. Подложные ставленные грамоты «архиепископа» Аркадия Беловодского // Вестник «Альянс-Архео». 2016. Т. 16. С. 80–111.

Булавин М. В. Взаимоотношения государственной власти и православной церкви в России в 1917–1927 гг. (на примере Урала) : дис. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2000. 370 с.

Быт и нравы шадринских купцов (Из писем И. В. Пашкевича В. Н. Иовлевой 1987–1989 гг.) // Шадринский альманах. Литерат.-краевед. изд. Вып. 1. Шадринск, 1997. С. 43–48.

В помощь безбожнику. Златоуст, 1929. 19 с.

Васьковский О. А. Проблематика истории гражданской войны на Урале в современной исторической литературе // Ученые записки Уральского университета. Вып. 7, 8 : Вопросы истории гражданской войны на Урале. Серия историческая. Вып. 11. Свердловск, 1967. С. 3–165.

Васьковский О. А. Некоторые итоги изучения социально-политических проблем истории Гражданской войны (1918–1920) / О. А. Вась-

ковский, А. Т. Тertyшный // Историография истории Урала периода Октябрьской революции и Гражданской войны 1917–1920. Свердловск, 1984. С. 123–140.

Витевский В. Н. Раскол в Уральском войске и отношение к нему духовных и военногражданских властей в XVIII–XIX вв. Казань, 1878. 236 с.

Власов А. Н. Коми старообрядцы Печорского края // Взаимодействие книжных традиций Поморья, Урала и Сибири в XVI–XX вв. : сб. науч. тр. Екатеринбург, 2002. С. 168–181.

Власова И. В. Размещение старообрядцев в Северном Приуралье и их контакты с окружающим населением // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 196–201.

Возвращение к истокам. Миасс, 1999. 68 с.

Войнов В. М. Атаман Дутов и трагедия оренбургского казачества // Рифей, 1990: Уральский краевед. сб. Челябинск : Юж.-Урал. кн. изд-во, 1990. С. 70–83.

Волкова Т. Ф. К вопросу о культурных контактах старообрядцев низовой Печоры и Чердынского края // Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения : материалы науч. конф. Пермь, 25–26 октября 2001 г. Пермь, 2001. С. 222–230.

Вургафт С. Г. Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря / С. Г. Вургафт, И. А. Ушаков. М., 1996. 318 с.

Гаврилов Д. В. Грамотность и образовательный уровень горнозаводского населения Урала в 1861–1885 гг. // Народное образование на Урале в XVIII – начале XX вв. Свердловск, 1990. С. 48–69.

Гаврилов Д. В. Грамотность и образовательный уровень населения Урала в конце XIX в. (1885–1900 гг.) // Урал. ист. вестн. Вып. 2. С. 81–98.

Гагарин Ю. В. Старообрядцы. Сыктывкар, 1973. 141 с.

Ганелин Р. Ш. Основные источники по истории России конца XIX – начала XX вв. : учеб. пособие / Р. Ш. Ганелин, С. В. Куликов. СПб., 2000. 90 с.

Гиндин И. Ф. Русская буржуазия в период капитализма, ее развитие и особенности // История СССР. 1963. № 2. С. 57–80.

Гончаров Ю. М. Купеческая семья второй половины XIX – начала XX вв. (по материалам компьютерной базы данных купеческих семей Западной Сибири). М., 1999. 246 с.

Гончаров Ю. М. Мещанское сословие Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX вв. // Гуманитарные науки в Сибири. 2000. № 3. С. 113–114.

Гончаров Ю. М. Национально-конфессиональные особенности демографических процессов в купеческих семьях Сибири периода капитализ-

ма (к вопросу о специфике семей старообрядцев) // Старообрядчество: история и культура : сб. науч. ст. Вып. 1. Барнаул, 1999. С. 43–57.

Грациози А. Великая крестьянская война в СССР. Большевики и крестьяне. 1917–1933. М., 2001. 96 с.

Гринякин Н. К характеристике раскола в Орском уезде в его прошлом и настоящем // ОЕВ. Неофиц. отд. 1900. № 4. С. 150–156.

Гурьянова Н. С. Старообрядческое эсхатологическое учение и социально-политические мифы Нового времени // Старообрядчество: история и современность, местная традиция, русские и зарубежные связи» : материалы науч.-практ. конф. Улан-Удэ, 25–28 июня 2001 г. Улан-Удэ, 2001. С. 295–297.

Данилко Е. С. К постановке проблемы этнографического изучения старообрядческой религиозности (на примере общин Южного Урала) // Старообрядчество: история и современность, местная традиция, русские и зарубежные связи» : материалы науч.-практ. конф. Улан-Удэ, 25–28 июня 2001 г. Улан-Удэ, 2001. С. 89–91.

Данилко Е. С. Отношение к браку и некоторые особенности свадебного обряда у южно-уральских старообрядцев // Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения : материалы науч. конф. Пермь, 25–26 октября 2001 г. Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2001. С. 184–193.

Данилко Е. С. «Смиранный архиепископ Аркадий...»: некоторые страницы из истории Беловодской иерархии // Судьба старообрядчества в XX – начале XXI вв.: история и современность. Сборник научных трудов и материалов. Киев–Винница, 2011. Вып. 5. С. 369–391.

Димухаметова С. А. Материальная культура и ремесло русского старообрядческого населения Верхокамья // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 167–173.

Дингес М. Историческая антропология и социальная история: через теорию «стиля жизни» к «культурной истории повседневности» // Одиссей. 2000. С. 96–124.

Долотов А. А. Церковь и сектантство в Сибири. Новосибирск, 1930. 128 с.

Дутчак Е. Е. Учение о победе в сочинениях старообрядцев-странников второй половины XIX – XX вв. по материалам книжных собраний Москвы, Новосибирска, Томска // Мир старообрядчества. Вып. 4. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества : материалы междунар. науч. конф. 21–24 ноября 1995 г. Сб. науч. тр. М., 1998. С. 183–191.

Еремеев А. П. Родина российских кооперативов // Рифей, 1990: Уральский краевед : сб. Челябинск : Юж.-Урал. кн. изд-во, 1990. С. 59–70.

Ершова О. П. Старообрядчество и власть во второй половине XIX – начале XX вв. М., 1999. 204 с.

За Советы без коммунистов. Крестьянское восстание в Тюменской губернии (1921 г.). Сборник документов. Новосибирск, 2000. 744 с.

Зольникова Н. Д. Историко-эсхатологическое сочинение XX века // Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России. Новосибирск, 1992. С. 160–190.

Зольникова Н. Д. Межконфессиональная полемика сибирских староверов в XX в.: «часовенные» против «австрийских» // Гуманитарные науки в Сибири. 1999. № 2. С. 51–55.

Зольникова Н. Д. Печатная книга в полемических сочинениях урало-сибирских староверов-часовенных: от XVIII в. к XX в. // Старообрядчество: история и современность, местная традиция, русские и зарубежные связи : материалы науч.-практ. конф. Улан-Удэ, 25–28 июня 2001 г. Улан-Удэ, 2001. С. 326–329.

Зольникова Н. Д. «Свои» и «чужие» по нормативным актам сибирских староверов-часовенных // Гуманитарные науки в Сибири. Отечественная история. 1998. № 2. С. 55–56.

Зольникова Н. Д. Сибирские писатели-староверы XX века // Проза Сибири. 1996. № 1. С. 269–275.

Зольникова Н. Д. Сибирские староверы-часовенные в первой половине XX века.: Древние традиции в советское время // История русской духовной культуры в рукописном наследии XVI–XX вв. Новосибирск, 1998. С. 174–190.

Зольникова Н. Д. Скитские письма второй половины XX века (Нижний Енисей) // Общественное сознание и литература XVI–XX вв. Сб. науч. тр. Новосибирск, 2001. С. 292–299.

Зольникова Н. Д. Современный писатель-старообрядец с Енисея // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 283–288.

Зольникова Н. Д. Таежный писатель // Традиция и литературный процесс. Новосибирск, 1999. С. 418–433.

Зольникова Н. Д. Урало-сибирские староверы в первой половине XX в.: древние традиции в советское время // История русской духовной культуры в рукописном наследии XVI–XX вв. : сб. науч. тр. Новосибирск, 1998. С. 174–190.

Зольникова Н. Д. Человек и вселенная в сочинениях главы сибирского старообрядческого монастыря о. Симеона // Гуманитарные науки в Сибири. Серия: Отечественная история. 1996. № 2. С. 50–54.

Иванов А. В. Уральское крестьянство и власть в период гражданской войны (1917–1921 гг.): опыт осмысления проблемы в отечественной историографии / А. В. Иванов, А. Т. Тертыйшный. Екатеринбург, 2002. 252 с.

Иванов К. Ю. Выходцы из Пермской губернии белокриницкой иерархии на территории Томской губернии // V Уральские археографические чтения. К 25-летию Уральской объединенной археографической экспедиции : тезисы докл. науч. конф. Екатеринбург, 14–16 октября 1998 г. Екатеринбург, 1998. С. 78–81.

Иванов К. Ю. Сибирский период жизни и деятельности В. К. Кожилкина // Наука и образование : материалы 1-й науч.-практ. конф. преподавателей и студентов. Белово, 2000. С. 50–52.

Иванов К. Ю. Старообрядческая школа Томской губернии в конце XIX – начале XX вв. // Повышение эффективности научных исследований и совершенствование учебного процесса : тезисы докладов межрегион. науч.-метод. конф. (18 ноября 2000 г., Анжеро-Судженск) : в 5-ти частях. Ч. III. Анжеро-Судженск, 2000. С. 28–30.

Ивонин Ю. М. Старообрядцы и старообрядчество в Удмуртии. Ижевск, 1973. 24 с.

Исаев И. А. История государства и права России : полный курс лекций. М.: Юрист, 1994. 447 с.

Искандеров А. А. Российская монархия, реформы и революция // Вопросы истории. 1999. № 9. С. 78–121.

История Отечественного государства и права / под ред. О. И. Чистякова : в 2 ч. Ч. I. М., 1992. 335 с.

История Сибири в 5 т. Т. 3. Сибирь в эпоху капитализма. Л., 1968. 530 с.

Источниковедение: Теория, история, метод : уч. пособие / И. Н. Данилевский, В. В. Кабанов, О. М. Медушевская, М. Ф. Румянцева. М., 1998. 702 с.

Карташев А. В. Церковь. История. Россия. Статьи и выступления. М., 1996. 304 с.

Карцов В. Г. Религиозный раскол как форма антифеодального протеста в России. Калинин, 1971. Ч. 1. 160 с. ; Ч. 2. 208 с.

Катунский А. Е. Старообрядчество. М., 1972. 120 с.

Килин А. П. Категории граждан, лишенных избирательных прав в 1920-е годы (анализ инструкций о выборах в советы) // История репрессий на Урале: идеология, политика, практика (1917–1980-е годы) : сб. ст. участников науч. конф. «История репрессий на Урале». Нижний Тагил, 1997. С. 95–105.

Клочкова Е. С. Пути самоопределения Нижегородской спасовицны конца XIX – начала XX вв.: самокресты // Мир старообрядчества. История и современность. Вып. 5. М., 1999. С. 226–237.

Клюкина Ю. В. «...Проживая в молельне, занимается изготовлением и распространением контрреволюционной литературы...» (данные к биографии старообрядческого «изуграфа» XX в. Е. П. Губкина по мате-

риалам судебнo-следственнoгo дела) // Вестн. музея «Невьянская икона». Екатеринбург, 2002. С. 107–122.

Клюкина Ю. В. «Они не говорят нам о точной статистике пермского раскола...» (к вопросу об официальной статистике старообрядчества конца XIX – начала XX вв.) // V Уральские археографические чтения : материалы науч. конф. Екатеринбург, 14–16 октября 1998 г. Екатеринбург, 1998. С. 81–85.

Клюкина Ю. В. Гражданская власть, церковь, старообрядцы в начале XX века: три версии права свободы вероисповедания (по материалам урало-западносибирского региона) // Проблемы истории России: Евразийское пограничье. Вып. 4. Екатеринбург, 2001. С. 188–205.

Клюкина Ю. В. Источники о свободе вероисповедания старообрядцев Урала в начале XX века // Уральский сборник. История. Религия. Культура. Вып. IV Екатеринбург, 2001. С. 42–58.

Клюкина Ю. В. Материалы к биографии старообрядческого начетчика А. Т. Кузнецова (1879–1938) // Сибирь на перекрестке мировых религий : материалы науч.-практ. конф. посвящ. памяти М. И. Рижского, Новосибирск, 29–30 октября 2001 г. Новосибирск, 2001. С. 153–156.

Клюкина Ю. В. Политические взгляды старообрядцев в 1905–1917 гг. общероссийский и региональный аспекты (по материалам Уральского региона) // Старообрядчество: история и современность, местная традиция, русские и зарубежные связи : материалы науч.-практ. конф. Улан-Удэ, 25–28 июня 2001 г. Улан-Удэ, 2001. С. 94–95.

Клюкина Ю. В. Разногласия среди урало-сибирских старообрядцев часовенного согласия по поводу «Положения о старообрядческих общинах» 1906 г. // Культурное наследие Азиатской России : материалы I Сибиро-Урал. ист. конгресса, Тобольск, 25–27 ноября 1997 год. Тобольск, 1997 С. 109–110.

Клюкина Ю. В. Старообрядцы часовенного и белокриницкого согласия Урала и Западной Сибири в 1914–1916 гг.: отношение к военным действиям (по материалам журнала «Уральский старообрядец») // Урал в прошлом и настоящем : материалы науч. конф. 24–25 февраля 1998 г., Екатеринбург. Ч. 1. Екатеринбург, 1998. С. 252–253.

Клюкина Ю. В. Старообрядцы-часовенные Урала в конце XIX – начале XX вв. // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 85–135.

Клюкина Ю. В. Старообрядческие начетчики и их участие в полемике между согласиями на Урале и в Западной Сибири в конце XIX – начале XX вв. / Ю. В. Клюкина, Н. А. Борисенко // I Татищевские чтения : тезисы докладов и сообщений. Екатеринбург, 14–15 ноября 1997 г. Екатеринбург, 1997. С. 189–192.

Кобко В. В. Материалы по истории старообрядческой Свято-Никольской общины г. Владивостока // Приморский государственный

объединенный музей им. В. К. Арсеньева : статьи (в составе электронного издания музея. URL: www.arseniev.org/articles).

Кобко В.В. О старообрядческой цивилизации в Приморье / В. В. Кобко, А. М. Паничев // Дальневосточного Геологического Института ДО РАН: Региональный портал «Приморский край России» : региональная мегаэнциклопедия. Раздел «Религия»: [сайт]. URL: www.fegi.ru/primorye/relig/panich2.html.

Козлов В. Ф. Московское старообрядчество в первой трети XX в. (храмы, молельни, общественные организации и учреждения) // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.) : сб. науч. тр. М., 1999. С. 190–242.

Русские древности в памятниках искусства издаваемые Толстым И., Кондаковым Н. Вып. 4. Христианские древности Крыма, Кавказа и Киева. СПб., 1891. 176 с.

Коневский И. Из прошлого старообрядчества на Урале // Уральский старообрядец. 1915. № 4. С. 5–22 ; № 10. С. 17–31.

Кононенко А. А. Церковь Тобольской (Тюменской) губернии в первые годы советской власти: некоторые аспекты истории (1921–1923 гг.) // Религия и церковь в Сибири : сб. науч. ст. и документ. материалов. Вып. 4. Тюмень, 1992. С. 24–29.

Коровушкина-Пярт И. П. Старообрядчество Урала в годы сталинской «революции сверху»: репрессии, протест и выживание // Проблемы истории России. Вып. 4: Евразийское пограничье. Екатеринбург, 2001. С. 206–217.

Косоглядова О. А. Верхотурское уездное земство и кустарные промыслы (1880–1910-е гг.) // Тагильский край в панораме веков. Вып. 2 : сб. материалов краевед. конф., посвящ. 160-летию Нижнетагил. гос. музея-заповедника горнозаводского дела Среднего Урала. Нижний Тагил, 24–25 апреля 2001 г. Нижний Тагил, 2001. С. 173–178.

Кремлева И. А. Похоронно-поминальная обрядность у старообрядцев Северного Приуралья // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 202–207.

Критика религиозного сектантства (Опыт изучения религиозного сектантства в 20-х – начале 30-х годов). М., 1974. 263 с.

Кром М. М. Историческая антропология. Пособие к лекционному курсу. СПб., 2000. 70 с.

Кузнецов А. Т. Исторические очерки уральского старообрядчества // Уральский старообрядец. 1915. № 11. С. 16–30 ; № 12. С. 21–30 ; 1916. № 1–2. С. 11–18 ; № 3. С. 9–15 ; № 4–5. С. 6–9 ; № 8. С. 10–16.

Кузнецов И. С. Религия и массовая психология в 1920-е годы (по материалам сибирской деревни) // Религия и церковь в Сибири : тезисы и материалы науч. конф. Тюмень, 1990. С. 72–76.

Лагунов К. Я. Двадцать первый. Хроника Западно-Сибирского крестьянского восстания. Свердловск, 1991. 142 с.

Левин М. Гражданская война: динамика и наследие // Гражданская война в России: перекресток мнений. М., 1994. С. 252–267.

Листова Т. А. Таинство крещения у старообрядцев Северного Приуралья // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 201–213.

Литтл Д. Изучение религиозных прав человека: методологические основания // Права человека и религия : хрестоматия / сост. и науч. ред.: игумен В. Новак. М., 2001. С. 169–186.

Литягина А. В. Городские думы как представительные организации торгово-промышленных кругов дореволюционной Сибири (По материалам Томской губернии) // Предприниматели и предпринимательство в Сибири. Вып. 2. (XVII в. – 1920-е гг.) Барнаул, 1997. С. 183–202.

Лоскутова М. В. Устная история: методические рекомендации по проведению исследования. СПб., 2002. 56 с.

Макарий, митр. Московский. История русского раскола. СПб., 1889. 404 с.

Мальцев А. И. «Исторический рассказ инокини Раисы о древнем старце Никите Семеновиче» // Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России. Новосибирск, 1992. С. 191–206.

Мальцев А. И. К вопросу о возникновении страннического согласия во второй половине XVIII в. // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 312–318.

Мальцев А. И. Малоизвестный источник по истории старообрядцев спасова согласия // Старообрядчество: история и современность, местная традиция, русские и зарубежные связи : материалы науч.-практ. конф. Улан-Удэ, 25–28 июня 2001 г. Улан-Удэ, 2001. С. 307–309.

Мальцев А. И. Новые материалы о странническом согласии в собрании рукописей Института истории СО РАН // V Уральские археографические чтения. К 25-летию Уральской объединенной археографической экспедиции : тезисы докл. науч. конф. Екатеринбург, 14–16 октября 1998 г. Екатеринбург, 1998. С. 32–34.

Мальцев А. И. Старообрядческая повесть XX в. «Последние дни и кончина отца Арсения» // Традиция и литературный процесс. Новосибирск, 1999. С. 433–440.

Мальцев А. И. Старообрядческий наставник XX в. инок Арсений (А. В. Рябинин). Материалы к биографии. Объединенный Институт истории, филологии и философии СО РАН, раздел «Научная жизнь: Публикации» : [сайт]. URL: <http://philosophy.nsc.ru>.

Мальцев А. И. Страннический наставник XX века Христофор Иванов и его учение // Проблемы истории, русской книжности, культуры и общественного сознания (серия: Археография и источниковедение Сибири. Вып. 20). Новосибирск, 2000. С. 57–64.

Мальцев А. И. Статьи Никиты Семенова (1860 г.) и раскол страннического согласия // История церкви: изучение и преподавание : материалы науч. конф., посвящ. 2000-летию христианства, Екатеринбург, 22–25 ноября 1999 г. Екатеринбург, 1999. С. 222–227.

Мамсик Т. С. Крестьянское движение в Сибири. Вторая четверть XIX в. Новосибирск, 1983. С. 139–227.

Мамсик Т. С. Беловодцы и Беловодье (по материалам следственного дела о побеге 1827–1828 гг.) // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода (Археография и источниковедение Сибири). Новосибирск, 1982. С. 135–164.

Мангилев П. И. Из истории складывания обряда бессвященнословных браков у старообрядцев Урала // История церкви: изучение и преподавание : материалы науч. конф., посвящ. 2000-летию христианства, Екатеринбург, 22–25 ноября 1990 г. Екатеринбург, 1999. С. 198–204.

Мангилев П. И. К истории поморского согласия на Урале в XVIII–XX вв. // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 4–24.

Мангилев П. И. К истории урало-сибирского старообрядчества XVIII–XIX вв. Крестьянин Стефан Кузьмич Тельминов // Религия и церковь в Сибири. Вып. 1. Тюмень, 1990. С. 10–14.

Мангилев П. И. О круге чтения крестьян-старообрядцев Зауралья в середине XIX в. // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып. II. Екатеринбург, 1998. С. 146–153.

Мангилев П. И. «Родословие поморской веры на Урале и в Сибири» и старообрядческая полемика о браке // Культура и быт дореволюционного Урала. Свердловск, 1989. С. 92–103.

Мельгунов С. П. Старообрядцы и свобода совести (исторический очерк). М., 1907. 86 с.

Мельгунов С. П. Трагедия адмирала Колчака. Из истории гражданской войны на Волге, Урале и в Сибири. Белград, 1930–1931. Ч. III. Т. 2.

Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул, 1999. 557 с.

Миловидов В. Ф. Современное старообрядчество. М., 1979. 126 с.

Миловидов В. Ф. Старообрядчество в прошлом и настоящем. М., 1969. 112 с.

Миненко Н. А. Традиционная культура русского крестьянства Урала XVIII–XX вв. / Н. А. Миненко, И. В. Преображенский, С. И. Голикова. Екатеринбург, 1996. 359 с.

Мионов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX вв.) : в 2-х т. СПб., 1999.

Мионов Б. Н. История и социология. Л. : Наука, 1984. 176 с.

Мосин А. Г. «Анти-Митчелл» – памятник полемической мысли крестьян Зауралья конца XIX в. // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 300–306.

Мосин А. Г. Грамотность крестьян Вятской губернии в конце XVIII – середине XIX вв. // Крестьянство Урала в эпоху феодализма : сб. науч. тр. Свердловск, 1988. С. 138–150.

Мотицкий В. П. Эволюция старообрядчества за годы советской власти : дис. ... канд. ист. наук. Улан-Удэ, 1973. 23 с.

Мышанский А. А. Отношение населения Сибири к «белому» режиму в период колчаковщины // Гражданская война на востоке России. Проблемы истории: Бахрушинские чтения 2001 г. : межвуз. сб. науч. тр. Новосибирск, 2001. С. 109–136.

Невьянская икона / В. И. Байдин, Г. В. Голынец, Н. А. Гончарова и др. Екатеринбург, 1997. 248 с.

Нечаев М. Г. Красный террор и церковь на Урале. Пермь, 1992. 192 с.

Никольский Н. М. История русской церкви. 4-е изд. М., 1988. 445 с.

Носова Е. А. Хлебная торговля Тобольской губернии (вторая половина XIX в.) // Предприниматели и предпринимательство в Сибири. Вып. 2: XVIII – 1920-е гг. Барнаул, 1997. С. 82–98.

Очерки истории культуры и быта старого Невьянска. Люди, памятники, документы. К 300-летию города. Екатеринбург, 2001. 248 с.

Павловский Н. Г. Демидовы и старообрядчество в XVIII веке // Демидовский временник. Ист. альм. Кн. I. Екатеринбург, 1994. С. 30–64.

Панухина Н. Б. Дары московских старообрядцев генерал-губернатору В. А. Долгорукову (1870–1890-е гг.) // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М., 1999. С. 361–379.

Петрова Е. В. Социокультурная адаптация семейских Забайкалья: этносоциальный анализ. Улан-Удэ, 1999. 128 с.

Плотников К. История русского раскола, известного под именем старообрядчества. СПб., 1894. 240 с.

Побережников И. В. Дела об оскорблении императорской фамилии (Сибирь, вторая половина XIX в. // Проблемы истории, русской книжности, культуры и общественного сознания. (Археология и источниковедение Сибири. Вып. 20). Новосибирск, 2000 С. 383–390.

Побережников И. В. Подложные указы и протест казаков-старообрядцев Южного Урала в середине XIX в. // Казаки Урала и Сибири в XVII–XX вв. : сб. науч. тр. Екатеринбург, 1993. С. 109–116.

Поздеева И. В. Верещагинское территориальное книжное собрание и проблемы истории духовной культуры русского населения верховьев Камы // Русские письменные и устные традиции и духовная культура (по материалам археографических экспедиций МГУ 1966–1980 гг.). М., 1982. С. 40–71.

Поздеева И. В. Книга – личность – община – инструменты воспроизводства традиционной культуры (30 лет изучения старообрядческих общин Верхокамья) // Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения : материалы науч. конф. «Старообрядческий мир Волго-Камского региона и проблемы его комплексного изучения». Пермь, 25–26 октября 2001 г. Пермь : Изд-во Перм. ун-та, 2001. С. 7–30.

Поздеева И. В. Русское старообрядчество и Москва в начале XX в. // Мир старообрядчества. Вып. 2: Москва старообрядческая. М., 1995. С. 6–40.

Поздеева И. В. Традиционная книжность современного старообрядчества // Мир старообрядчества. Вып. 1: Личность. Книга. Традиция. М. СПб., 1992. С. 11–27.

Покровский Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974. 395 с.

Покровский Н. Н. За страницей «Архипелага ГУЛАГ» // Новый мир. 1991. № 9. С. 77–90.

Покровский Н. Н. Новые сведения о крестьянской старообрядческой литературе Урала и Сибири XVIII в. // ТОДРЛ. Т. XXX. Л., 1976. С. 165–183.

Покровский Н. Н. Новые сибирские чудеса святителя Николая Мирликийского // Русское общество и литература позднего феодализма. Новосибирск, 1996. С. 272–297.

Покровский Н. Н. Обзор сведений судебно-следственных источников о политических взглядах сибирских крестьян конца XVII – середины XIX в. // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода (серия: Археография и источниковедение Сибири). Новосибирск, 1982. С. 48–79.

Покровский Н. Н. Рассказ о Екатеринбургском соборе 1884 г. // Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России. Новосибирск, 1992. С. 146–159.

Покровский Н. Н. Скитские биографии // Новый мир. 1992. № 8. С. 194–210.

Покровский Н. Н. Соборные уложения часовенных XVIII–XX вв. : система запретов // Источники по русской истории и литературе: Средневековье и Новое время : сб. науч. тр. (серия: «Археография и источниковедение Сибири»). Новосибирск, 2000. С. 123–138.

Покровский Н. Н. Споры об исповеди и причастии у староверов-часовенных востока России в XVIII в. // Культура славян и Русь. М., 1998. С. 518–528.

Покровский Н. Н. Старообрядческий агиографический цикл XX века // Skupiska staroobrzędowców w Europie, Azji i Ameryce, ich miejsce i tradycja we współczesnym świecie. Warszawa, 1994. S. 33–43.

Покровский Н. Н. Старообрядческий рассказ о сталинских репрессиях // Возвращение памяти. Новосибирск, 1994. Вып. 2. С. 198–211.

Покровский Н. Н. Традиции и новации в духовной жизни русского старообрядчества // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 6–12.

Покровский Н. Н. Старообрядцы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. Проблемы творчества и общественного сознания / Н. Н. Покровский, Н. Д. Зольникова. М., 2002. 471 с.

Попов М. В. Традиционный крестьянский быт на Урале в 1920-е гг. / М. В. Попов, А. Л. Шолохова // Четвертые Татищевские чтения : тезисы докладов и сообщений науч. конф. Екатеринбург, 18–19 апреля 2002 г. Екатеринбург, 2002. С. 77–80.

Поршнева О. С. Менталитет и социальное поведение рабочих, крестьян и солдат в период первой мировой войны (1914 – март 1918 гг.). Екатеринбург, 2000. 414 с.

Поспеловский Д. В. Русская православная церковь в XX в. М., 1995. 509 с.

Поспеловский Д. В. Русская православная церковь и гражданская война // Гражданская война в России: перекресток мнений. М., 1994. С. 106–121.

Приль Л. Н. Из земли Пермской в Сибирь с идеей самодостаточности // Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения : материалы науч. конф. Пермь, 25–26 октября 2001 г. Пермь, 2001. С. 248–256.

Пругавин А. С. Борьба с Антихристом (Очерки религиозно-аграрного движения на Урале) // Заветы. 1914. № 5. Отд. II. С. 63–92.

Пругавин А. С. 2 миллиона или 20 миллионов. Санкт-Петербургские ведомости, 25 янв. 1902.

Пругавин А. С. Старообрядчество во второй половине XIX в. Очерки из новейшей истории раскола. М., 1904. 281 с.

Пругавин А. С. Немоляки // ТЕВ. 1883. Неофиц. отд. № 21. С. 456.

Пушкарев Л. Н. Классификация русских письменных источников по отечественной истории. М., 1975. 282 с.

Пушков В. П. Массовые источники по истории старообрядческих поселений Пермского региона второй половины XIX–XX вв. как база комплексных исследований // Мир старообрядчества. Вып. 4. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества : материалы междунар. науч. конф. 21–24 ноября 1995 г. : сб. науч. тр. М., 1998. С. 73–80.

Пятницкий И. К. Секта странников и ее значение в расколе. СПб., 1912. 239 с.

Репина Л. П. «Новая историческая наука» и социальная история. М., 1998. 278 с.

Русина Ю. А. Характеристика лишенных избирательных прав за связь с религиозным култом на Урале в 1920–30-е гг. (по материалам личных дел) // История репрессий на Урале: идеология, политика, практика (1917–1980-е годы) : сб. ст. участников науч. конф. «История репрессий на Урале» 10–12 ноября 1997 г., г. Нижний Тагил. Нижний Тагил, 1997. С. 119–129.

Русский консерватизм XIX столетия. Идеология и практика / В. Я. Гросул, Г. С. Итенберг, В. А. Твардовская и др. М., 2000. 440 с.

Рышков В. М. Между Сциллой и Харибдой: аграрное законодательство антибольшевистских правительств на востоке России (лето 1918 – 1919 гг.) // Актуальные проблемы социально-политической истории Сибири (XVII–XX вв.): Бахрушинские чтения 1998 г. : межвуз. сб. науч. тр. Новосибирск, 2001. С. 99–137.

Савицкая О. Н. Старообрядцы // История Курганской области. Т. 4: Церковь Южного Зауралья в досоветский период. Курган, 1998. С. 295–356.

Савицкая О. Н. Старообрядчество Южного Зауралья в XIX в. // Мир старообрядчества. Вып. 4. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества : материалы междунар. науч. конф. 21–24 ноября 1995 г. : сб. науч. тр. М., 1998. С. 291–299.

Салазникова С. С. Продовольственная политика Временного правительства Сибири в годы гражданской войны // Четвертые Татищевские чтения : тезисы докладов и сообщений науч. конф. Екатеринбург, 18–19 апреля 2002 г. Екатеринбург, 2002. С. 289–292.

Сафонов Д. А. Казачество в революции и гражданской войне 1917–1922 гг. // Мир истории : электронный журнал www.historia.ru. 2001. № 6.

Сергеев Ю. Н. Из истории закрытия Казанской старообрядческой церкви в г. Уфе (нач. 30-х гг. XX в.) // Старообрядчество. История. Культура. Современность : тезисы III науч.-практ. конф. «Старообрядчество: история, культура, современность». Москва, 15–17 мая 1997 г. М., 1997. С. 169–171.

Сибирская Вандея : в 2 т. Т. 2. (1920–1921). М., 2001. 773 с.

Скубневский В. А. Предприниматели Алтая (1861–1917) : Энциклопедия предпринимательства / В. А. Скубневский, А. В. Старцев, Ю. М. Гончаров. Барнаул, 1996. 112 с.

Смирнов Е. Б. Из истории пермских старообрядцев // Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения : материалы науч. конф. Пермь, 25–26 октября 2001 г. Пермь, 2001. С. 159–160.

Смирнов П. С. Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. СПб., 1898. 504 с.

Снигирев И. Памятники московской древности с присовокуплением очерка монументальной истории Москвы. М., 1841. 177 с.

Собрание М. И. Полякова. Ф. 741 // Рукописные собрания государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина. Указатель. Т. 1. Вып. 3. М., 1996. С. 346–352.

Стариков М. Ю. К вопросу о грамотности населения Урала в первой половине XIX в. // Российское государство XVII – начала XX вв.: экономика, политика, культура : тезисы докл. конф., посвящ. 380-летию восстановления российской государственности (1613–1993). Екатеринбург, 1993. С. 155–158.

Старухин Н. А. Белокриницкое согласие на Алтае: Барнаульская Крестовоздвиженская церковь // Старообрядчество: история и культура : сб. науч. ст. Вып. 1. Барнаул, 1999. С. 93–103.

«Старый домишко у нас развалился...». Новые материалы к биографии архиепископа Иринарха Парфенова // Старообрядец. 2001. № 23. Декабрь. С. 7–8.

Судьбы российского крестьянства. М., 1996.

Суринов В. М. Историческая память народа. Сельское хозяйство Зауралья в образах и мыслях сибирского крестьянина. Тюмень, 1990. 42 с.

Суслова Л. Н. Старообрядчество и власти в Тобольской губернии в конце XVIII – начале XX вв. : дис. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2002. 309 с.

Тарновский К. Н. Мелкая промышленность России в конце XIX – начале XX вв. М., 1995. 269 с.

Темплинг В. Я. О четвертом томе из рукописного комплекса старообрядческого книжника В. И. Макарова // История церкви: изучение и преподавание : материалы науч. конф., посвящ. 2000-летию христианства, Екатеринбург, 22–25 ноября 1990 г. Екатеринбург, 1999. С. 220–223.

Третьяков Н. Г. К вопросу о возникновении Западно-Сибирского крестьянского восстания // Роль Сибири в истории России. Бахрушинские чтения 1993 г. Новосибирск, 1993. С. 84–91.

Третьякова Н. В. Социально-правовой статус старообрядчества в дореформенной и послереформенной России // Вопр. истории СССР. М., 1972. С. 476–498.

Труды VIII археологического съезда в Москве в 1890 г. Т. 1. СПб., 1892. 396 с.

Труды Киевской духовной академии. Киев, 1865. 644 с.

Успенские М. и В. И. Заметки о древнерусском иконописании. Известные иконописцы и их произведения: св. Алимпий и Андрей Рублев. СПб., 1901. 76 с.

Федорова В. П. Вопросы мироздания в верованиях старообрядцев Южного Зауралья // История Курганской области. Т. 4. Курган, 1998. С. 370–371.

Фицпатрик Ш. Гражданская война в советской истории: западная историография и интерпретации // Гражданская война в России: перекресток мнений. М., 1994. С. 344–363.

Фицпатрик Ш. Повседневный сталинизм. Социальная история Советской России в 30-е годы: город. М., 2001. 335 с.

Фицпатрик Ш. Сталинские крестьяне. Социальная история Советской России в 30-е годы: деревня. М., 2001. 422 с.

Фриз Г. Религиозная культура на закате старого режима // Реформы или революция: Россия 1861–1917 гг. : материалы междунаро- д. коллокви- ума историков 4–7 июня 1990 г. СПб., 1992. С. 31–43.

Храмы Шадринского уезда / ред.-сост. С. Б. Борисов, А. М. Бритвин. Шадринск, 1994. 164 с.

Чагин Г. Н. Заселение и хозяйственное освоение Верхокамья в конце XVIII – первой трети XX вв. // Мир старообрядчества. Вып. 4. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований рус- ского старообрядчества : материалы междунар. науч. конф. 21–24 ноября 1995 г. : сб. науч. тр. М., 1998. С. 265–274.

Чагин Г. Н. Крестьянская семья Верхокамья в конце XVIII – первой четверти XX вв. // Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы ком- плексного изучения : материалы науч. конф. Пермь, 25–26 октября 2001 г. Пермь, 2001. С. 31–40.

Чагин Г. Н. Пудьвинская лавра // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1997. С. 169–172.

Чагин Г. Н. Старообрядческий мир верховьев Колвы и Печоры в XIX–XX вв. // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып. II. Екатеринбург, 1998. С. 258–272.

Чагин Г. Н. Традиционные связи духовной культуры семьи и общи- ны русского старообрядческого населения Верхокамья // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 162–167.

Чевардин В. В. Тотальная борьба НКВД против религиозных об- щин Урала // История репрессий на Урале: идеология, политика, прак- тика (1917–1980-е годы) : сб. ст. участников науч. конф. Нижний Тагил, 10–12 ноября 1997 г. Нижний Тагил, 1997. С. 136–144.

Чернавский Н. М. Оренбургская епархия в прошлом и настоящем : в 2-х вып. Оренбург, 1901–1902.

Черноморец С. С. Самодержавие и продовольственный вопрос в пе- риод Первой мировой войны (1914–1917 гг.) // Четвертые Тагищевские чтения : тезисы докладов и сообщений науч. конф. Екатеринбург, 18–19 апреля 2002 г. Екатеринбург, 2002. С. 301–306.

Черных А. В. Старообрядчество южных районов Пермской области в контексте этнокультурной истории // Старообрядческий мир Волго- Камья: Проблемы комплексного изучения : материалы науч. конф. Пермь, 25–26 октября 2001 г. Пермь, 2001. С. 133–158.

Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды. М., 1967. 339 с.

Шаишков А. Т. Послание сибирской «братии» протопопа Аввакума и его адресаты // Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма: археография и источниковедение Сибири. Новосибирск, 1985. С. 85–97.

Швецов В. Из прошлого южно-уральских заводов / В. Швецов, К. Петров // Записки Златоустовского окружного общества краеведения. Вып. 2. Златоуст, 1925. 105, III с.

Шепелев Л. Е. Царизм и буржуазия в 1904–1914 гг. Л., 1987. 272 с.

Шилов А. В. Отчеты о состоянии раскола в Пермской епархии как источник по истории старообрядчества (по материалам РГИА) // Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения : материалы науч. конф. Пермь, 25–26 октября 2001 г. Пермь, 2001. С. 79–86.

Шишкин В. И. Западно-Сибирский мятеж 1921 года: историография вопроса // Гражданская война на востоке России. Новосибирск. 2001. С. 137–175.

Шишкин В. И. К вопросу о возникновении Западно-Сибирского мятежа 1921 года // Аграрное и демографическое развитие Сибири в контексте Российской и мировой истории XVII – XX вв. Новосибирск, 1999. С. 96–98.

Шишкин В. И. К вопросу о новой концепции истории Западно-Сибирского восстания 1921 г. // Гуманитарные науки в Сибири. Отечественная история. Новосибирск, 1997. № 2. С. 46–54.

Шишкин В. И. Партизанско-повстанческое движение в Сибири в начале 1920-х годов // Гражданская война в Сибири. Красноярск, 1999. С. 161–172.

Шишкин В. И. Сибирская Вандея: вооруженное сопротивление коммунистическому режиму в 1920 году. Новосибирск, 1997. 710 с.

Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М., 2000. 400 с.

Щапов А. П. Русский раскол старообрядства, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII века и в первой половине XVIII: Опыт исторического исследования о причинах происхождения и распространения русского раскола. Казань, 1859. 547 с.

Щапов А. П. Собр. соч. в 3 т. СПб., 1906. Т. 1. 803 с.

Щапов Я. Н. Старообрядцы в Москве между двумя революциями (1905–1917 гг.) // Skupiska staroobrzędowców w Europie, Azji i Ameryce, ich miejsce i tradycje we współczesnym świecie. Polska Akademia nauk. Instytut slavistyki. Warszawa, 1994. S. 81–89.

Эристов А. На тобольском фронте борьбы с религией. Антирелигиозные очерки и материалы. Тобольск, 1929. 109 с.

Эристов А. Уральский Север. Антирелигиозные очерки Тобольского края. Свердловск, 1933. 96 с.

Эристов А. Церковь на службе у колчаковщины (К 10-летию освобождения Урала от Колчака) // Бюллетень общества изучения края при музее Тобольского Севера. 1929. № 1–2. С. 47–48.

Энциклопедия Алтайского края : в 2-х т. Т. 2. Барнаул, 1996.

Яцунский В. К. Изменения в размещении населения Европейской России в 1724–1916 гг. // История СССР. 1957. № 1. С. 207–211.

Авторефераты диссертаций

Данилко Е. С. Старообрядчество на Южном Урале: историко-этнографическое исследование : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 2000. 23 с.

Дутчак Е. Е. Старообрядческое согласие странников (вторая половина XIX – XX вв) : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Томск, 1994. 17 с.

Ершова О. П. Старообрядчество и государственная политика России в области вероисповедания во второй половине XIX – начале XX вв. : автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 2000. 32 с.

Иванов К. Ю. Старообрядчество юга Западной Сибири второй половины XIX – начала XX вв. : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Кемерово, 2001. 27 с.

Савицкая О. Н. История старообрядческого религиозного движения в Южном Зауралье в середине XVII – начале XX вв. : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Курган, 2000. 24 с.

Суслова Л. Н. Старообрядчество и власти в Тобольской губернии в конце XVIII – начале XX вв. : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2002. 24 с.

Тяпин И. Н. Старообрядческое население Европейского Севера России во второй половине XVII – начале XX в. : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Вологда, 2002. 24 с.

Исследования на иностранных языках

Chagin G. N. Permian Communities of the Beglopovovtsy Old Believers: Past and Present // 'Silent as Waters we live'. Old Believers in Russia and Abroad Cultural Encounter with the Finno-Ugrians. Helsinki, 1999. P. 55–61.

Korovushkina P. I. Memory and Survival in Stalin's Russia: Old Believers in the Urals during the 1930–50s. // Living through the Soviet System. Routledge: London, 2003. P. 195–214.

Mojzes P. Religious studies in Russia // Religion in Eastern Europe. Vol. XVI. August 1996. P. 30–34.

Morris R. A. Old Russian Ways: Cultural Variations among three russian groups in Oregon. N.-Y., 1991. 308 p.

Robson, Roy R. 'An Architecture of Change', in Stephen K. Batalden // Seeking God, The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia. De Kalb, 1993. P. 160–181.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ПИСЬМО НАСТАВНИКА Н. П. ГУБКИНА* К НЕКОЙ ЕВДОКИИ КИРИЛЛОВНЕ И СЫНУ ЕЕ ИОАННУ

(Л. 1) Господи Иисусе Христе, Сыне Божии, помилуй нас.
1929 г. февраля 20.

Боголюбивейшая, предобрейшая, никогда незабвенная мною доро-
гая моя о Христе сестрица Евдокия Кириловна со отроком Иоанном.

Мир Вам и вечное спасение.

Приветствую вас искреннею любовью о Христе Иисусе и желаю ва-
шего спасения.

Вследствие последняго уже моего zde[сь] прибытия и понеже не слу-
чися ми вас много лицом к лицу видети, сестра возлюбленная, сея ради
вины понудихся писанием сим мало глаголати к тебе о твоём спасении
пектися.

Веси бо добре, яко жизнь сия развратися до толика, яко и глаголати
о ней невозможно, и мы уже видим как все почти человечество заметно
уже катится в пропасть. Сея ради вины нужно нам воспрянуть от глубо-
каго сна лености нашея и бодренно стать на страже, осматриваясь кру-
гом, как бы етот адский круговорот не затянул бы и нас в свою бездонную
глубокую пропасть.

Время уже настает^а нам позаботиться о своем собственном спасе-
нии. Жизнь сия скоротечна и вот скоро уже минует. Наступит время,
когда нас позовут на суд и что сотворим тогда или ^бчем оправдаемся^б?
О, горе нам тогда будет. Мы живя здесь нерадиво, ни мало не печемся
о очищении великих и многих наших грехов, а об етом у нас и речи нет.
Все думаем только о настоящем и стараемся как только успокоить себя
и устроить свою житейскую краткую жизнь, а чтобы позаботиться о
душе – ето всегда мы // (Л. 1 об.) отлагаем куда-то вперед и даже очень
далеко. А между тем Божественное Писание сице свидетельствует: «На
последняя лета отлагая покаяние и не тщится zde очиститися покаянием,
и уллучити здравие душевное напоследок не уллучает исцеления», Благо-
вест. «Глаголющий “в юности согрешим, а на старость покаемся”, от бесов
поругаемы суть и прельщаются. А иже волею согрешающе, покаянию не-
сподобляются»*, Больш. Сборник, лист 117.

И паки глаголет: «Не жди обратитися ко Господу и не отлагай покаение день от дне. Не веси бо, что породит находящий день. Еже убо отлагати, беда бывает и страх. А не отлагати, спасение явленное и твердое. Не глаголи “Будет еще время егда обратитися тебе будет”. Сия словеса зело прогневают Бога»*, Беседы апостольския, лист 1369.

Итак, дражайшая сестра моя о Господе, Евдокия Кирилловна, из сих свидетельств Святаго Писания ясно показуется настоль тяжко мы ошибаемся, откладывая впредь наше исправление жизни и думаем только устроиться здесь и пожить поспокойнее. И етим своим нерадением крайне прогневаем Бога. Удовлетворяя и успокаивая тело, мы всеконечно губим свою душу. И так болезнуя о вас духом и желая вашего спасения, дорогая сестрица, советую вам и прошу вас позаботиться о себе и воспрануть от усыпления душевнаго. Жизнь вами избранная хотя и спокойна для вас, но обманчива, ибо сие спокойствие может всеконечно погубить вашу бессмертную душу. Господа ради попомни слова мои и позаботься устроить жизнь свою поближе к собственному своему // (Л. 2) спасению. Добре бы было аще бы Господь помог тебе привести твоего сожителя во святую веру, а если сие не удастся, то советую тебе оставить сие сомнительное сожителство. Надейся на Царя небеснаго, он тебя не оставит, точию имися за благою жизнь. Прегнии святии оставляли даже законных своих супругов, но сие им в грех не вменяется, но паче еще спасение себе приобретаюша. Тако и ты, сестро возлюбленная, аще оставиши, то несомненное спасение себе приобретаеши. Аз, грешный, не закон вам полагаю, но совет вам даю, желая вашего спасения. Силою нудити вас не могу, но своей волею вам спастися советую. А еже не отлагати нам свое спасение, об етом писания свидетельствуют. Чтобы не быть голословным, я приведу тебе еще одно маленькое свидетельство от святаго Златоуста, который, всех нас поучая, тако глаголет: «Не глаголи яко юн есмь, наслаждаюся жития сего и упитаюся в мире сем, угожду телу и потом покаюся душею. Человеколюбец бо есть Бог, всяко сотворит мне прощение. Вси свемы ско Бог человеколюбец есть, паче же кающимся. – Кто же есть иже бы тебе поручился до свершения возраста, или до старости, или поне до утра? Донде же о сих помышляеши, днешь или заутра, напрасно восхитят душу твою. – Сия видяше по вся дни помышляюще, юноши и девы, не прельщайтесь в юности вашей старости ожидающе... Разумей яже от садов о тебе. Древо егда младо будет криво, то нетрудно исправить. Егда же состарелся, то не справиши. Тако и ты... Тем же в юности обратися и покайся, и потчиися навькнути добру обычаю, да обрящеши покой на старость...»*. Дозде от книги Златоуста.

Итак, дражайшая моя о Христе сестрица, нико // (Л. 2 об.) гда забвенная мною, грешником, Евдокия Кирилловна, по вышеприведен-

ному свидетельству Святаго Писания очень опасно отлагать покаяние и исправление до смерти или на какое-то неопределенное время. Ведь всякому из нас известно, что пред смертью вестник не приходит, и, к крайнему прискорбию, очень много приходится видеть людей, которые необдуманно говорят: «я еще молод, я еще успею». И даже мы и сами о себе тоже еще мечтаем, что мы еще успеем. А между тем не думаем, что, быть может, смерть за нами давно уже стоит готова и только ждет крайняго определения Вышняго, когда повелит, и во един час не будет нас. И так нужно помнить, что кто так размышляет, таковым уже покаяния нет, таковых пожинает смертный серп внезапно и врасплох. И таковии вси осуждены будут в муки вечныя. Поэтому должно нам как можно скорее исправить себя и в отношении веры, и жизни, несмотря и не обращая внимания на молодые лета. В особенности же не должно отлагать – переходить в правую веру и вместе с етим нужно исправить и жизнь. Потому что для спасения, прежде всего, нужна правая вера, без нея и добрыя дела погибают. А также и правая вера без дел погибает. Сия убо последняя моя к тебе словеса, сестро моя о Христе, и более сего не вем что писати тебе, точию се едино прошу, Господа ради, спасися и мене, грешнаго, помянуть во святых молитвах твоих не забудь. Сердечно благодарствую тя, занеже потрудилася еси приити и видети мя. И за сие буди навсегда благословенна Богом. Целую тя о Христе целованием духовным и по всей вероятности уже последним. С великою скорбию в душе и со слезами на глазах разлучаюся со всеми вами. Прости мя, дорогая Евдокия Кир., сердечно благодарю тя.

^вСына своего Иоанна приучай по всяко к благому делу, паче же к страху Божию. Прочти сие, сестро моя о Христе, и воодушевися душою к Богу. Аминь^в.

Древлехранилище ЛАИ УрГУ. VII (Нижнетагильское) собр. 65р/216. Л. 1–2 об.

ПРИМЕЧАНИЯ

^а *Испр.*, в *ркп.*: *настоит*

^{б-б} *Испр.*, в *ркп.*: *чим оправдимся*

^{в-в} *Приписано на полях л. 1 и 2 об.*

КОММЕНТАРИИ

Л. 1. *наставника Н. П. Губкина* – Николай Петрович Губкин (1874–1938), переписчик, переплетчик, иллюстратор и реставратор книг. С 1913 г. и до конца жизни был наставником общины часовен-

ных в д. Сыскова Камышловского уезда (ныне д. Сыскова Пышминского р-на Свердловской области). В октябре 1937 г. арестован сотрудниками НКВД за устройство молитвенных собраний и беседы на религиозные темы. В январе 1938 г. тройка УНКВД квалифицировала его действия как антисоветскую агитацию и приговорила к расстрелу. В следственном деле¹ сохранилось более десятка изготовленных им рукописей. По почерку и характерным особенностям художественного оформления (инициалы, заставки, заголовки, рисунки) в Древлехранилище Лаборатории археографических исследований было выявлено еще несколько рукописей, которые с весьма большой долей вероятности можно считать автографами Н. П. Губкина. В их числе и это письмо, полученное в Пригородном районе Свердловской области в 1970-х гг. Можно предположить, что сама Евдокия Кирилловна, являющаяся адресатом послания, или кто-то из ее родственников, каким-нибудь образом перебрались из «окормляемой» этим наставником камышловской деревни на Средний Урал (подобные случаи известны, особенно в период коллективизации). К сожалению, из тех рукописей Н. П. Губкина, что были обнаружены так далеко от места постоянного проживания наставника², почти все много раз меняли хозяев, поэтому установить полностью их путь от писца до современных владельцев не удалось. Нельзя исключать вероятности, что Н. П. Губкин мог иметь знакомых на уральских заводах, навещать их и вести с ними переписку (в данном письме он упоминает о поездке в местность, где жила Евдокия, но «не случися ми вас много лицом к лицу видети»). Завести знакомства возможность была, поскольку до того как стать наставником, ему «пришлось скитаться кое-где и, благодаря переплетному делу, питался кое-как»³. Уже 1930-х гг. Н. П. Губкин, испытывая крайнюю нужду, отлучался из деревни («в настоящее время мало сделалось работы, жить трудненько стало и приходится нередко отходить отсюда и кормиться подаванием»). Кроме того, хотя община часовенных д. Сысковой и не была в числе лидеров, в жизни уральского старообрядчества она участвовала. В 1917 г. ее представитель, Мартемьян Евдокимович Савин, баллотировался в качестве одного из 19 делегатов от «Группы объединенных старообрядцев всех согласий Пермской губернии» на выборах в Учредительное собрание⁴. Вполне вероятно, что знакомства и связи с деятелями заводских общин, выступавших инициаторами этой акции поддерживались общиной, в том числе

¹ См.: ГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 40767.

² Хранятся в Невьянском и Нижнетагильском собраниях Древлехранилища ЛАИ УрГУ.

³ ГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 40767. Л. 15; опубликовано: Вестник музея «Невьянская икона». Вып. 1. Екатеринбург, 2002. С. 120–122.

⁴ См.: НБ МГУ. Верхокамское собр. № 626/II. Л. 21 об.

и наставником (тем более, что он брал заказы на изготовление небольших рукописных книг и, судя по всему, с душой подходил к этой работе⁵) и в последующее время.

Л. 1 об. «Глаголющий *“в юности согрешим...”* покаянию *неподобляются*» – Цитата из «2-го слова Кирилла Александрийского в неделю мясопустную». Соборник. Почаев, 1787. (перепечатано с изд. М., 1647. Зернова, 200). Л. 117 об. Вознесенский, 316; Починская, 68. Каталог 2, 366.

Л. 1 об. «*Не жди обратитися ко Господу... прогневают Бога*» – Иоанн Златоуст. Беседы на 14 посланий апостола Павла. Киев, тип. Печерской лавры, 1623. Стлб. 1369. Гусева, Каменева, 36. Каталог 2, 138.

⁵ См., например: Древлехранилище ЛАИ УрГУ. VI (Невьянское) собр. 85р/697. На последнем переплетном листе (л. 29 об.) фрагмент письма: «Некаких денек не надо и прошу, что сделайте мне память – книгу при[ми]те...».

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Архив РГО – архив Русского географического общества (г. Санкт-Петербург)

Вознесенский – *Вознесенский А. В.* Кириллические издания старообрядческих типографий конца XVIII – начала XIX века. Каталог. Л., 1991.

ГАОСО – Государственный архив административных органов Свердловской области (г. Екатеринбург)

ГАПК – Государственный архив Пермского края (г. Пермь)

ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации (г. Москва)

ГАСО – Государственный архив Свердловской области (г. Екатеринбург)

ГАТО – Государственный архив Тюменской области (г. Тюмень)

Гусева, Каменева – Украинские книги кирилловской печати XVI–XVIII вв. Каталог изданий, хранящихся в Государственной библиотеке СССР им. В. И. Ленина. Вып. I. / сост. Т. Н. Каменева, А. А. Гусева. М., 1976.

ЕЕВ – Екатеринбургские епархиальные ведомости

Зернова – *Зернова А. С.* Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII вв. : сводный каталог. М., 1958.

ИИ СО РАН – Собрание Института истории Сибирского отделения Российской академии наук (г. Новосибирск)

КПСС – Коммунистическая партия Советского Союза

ЛАИ – Лаборатория археографических исследований

МВД – Министерство внутренних дел

МГУ – Московский государственный университет (г. Москва)

НБ – Научная библиотека

ОГАЧО – Объединенный государственный архив Челябинской области (г. Челябинск)

ОДААНТ – Отдел по делам архивов при администрации г. Нижний Тагил

ОЕВ – Оренбургские епархиальные ведомости

ОР БРАН – Отдел рукописей Библиотеки Российской академии наук (г. Санкт-Петербург)

ПЕВ – Пермские епархиальные ведомости

Починская – *Починская И. В.* Старообрядческое книгопечатание XVIII – первой четверти XIX вв. Екатеринбург, 1994.

ПСР – Партия социалистов-революционеров

РГАСПИ – Российский государственный архив социально-политической истории (г. Москва)

РГИА – Российский государственный исторический архив (г. Санкт-Петербург)

РКП (б) – Рабоче-крестьянская партия большевиков

РПЦ – Русская православная церковь

РСДРП – Российская социал-демократическая рабочая партия

СБ – Союз Безбожников

СРН – Партия «Союз русского народа»

СССР – Союз Советских Социалистических Республик

ТЕВ – Тобольские епархиальные ведомости

ТОЦДНИ – Тюменский областной центр документации новейшей истории (г. Тюмень)

ТФ ГАТО – Тобольский филиал Государственного архива Тюменской области (г. Тюмень)

УЕВ – Уфимские епархиальные ведомости

УрГУ – Уральский государственный университет (г. Екатеринбург)

УФСБ ТО – Управление Федеральной службы безопасности по Тюменской области (г. Тюмень)

ЦГИА РБ – Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан (г. Уфа)

ЦДООСО – Центр документации общественных организаций Свердловской области (г. Екатеринбург)

Электронное научное издание

Боровик Юлия Викторовна

**СТАРООБРЯДЧЕСТВО УРАЛА И ЗАУРАЛЬЯ
НА ПЕРЕЛОМЕ ЭПОХ (1905–1927)**

Редактор Е. Е. Крамаревская
Корректор Е. Е. Крамаревская
Компьютерная верстка А. Ю. Матвеев

Электронное сетевое издание
размещено в Электронном архиве УрФУ elar.urfu.ru

Минимальные системные требования:
ПО Adobe Reader версии 8 и выше.
Уч.-изд.л. 12,59.
Объем издания 1,5 Мб.

Издательство Уральского университета
620000, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4
Тел.: +7 (343) 350-56-64, 350-90-13.
Факс: +7 (343) 358-93-06.
E-mail: press-urfu@mail.ru
<http://print.urfu.ru>



Боровик Юлия Викторовна – старший научный сотрудник Лаборатории археографических исследований Уральского федерального университета. В 1995 г. окончила исторический факультет Уральского государственного университета по специальности «Историко-архивоведение». В 2003 г. защитила диссертацию на соискание ученой степени кандидата исторических наук по теме: «Старообрядчество Урала и Зауралья на переломе эпох (1905–1927)», подготовленную под руководством В. И. Байдина. Сфера научных интересов: история и книжно-рукописная культура старообрядчества, историческая демография и семья, история города.

