



СТАРООБРЯДЧЕСТВО



ИСТОРИЯ
ТРАДИЦИИ
СОВРЕМЕННОСТЬ





СТАРООБРЯДЧЕСТВО

История, традиции, современность

№ 1

Издательский отдел
Музея истории и культуры старообрядчества

Москва, 1994

Статьи для публикации и библиографические справки для Словаря, оформленные в соответствии с общими правилами (машинописный текст, 2 интервала, объём — не более 1 п.л. для статьи и 3 страницы для справки), просьба присылать по адресу:
107066, Москва, ул. Новорязанская, д.21.

Справки и предложения по телефону:
267-03-42 (вторник, среда, четверг с 10 до 17).

Издательство «Мир Отечества»
Москва, 1994 г.

Издание подготовлено к печати «БАРС»

ISBN 5 - 87613 - 002 - X

© "Мир Отечества"

Вступление

Уважаемые читатели!

Журнал, первый номер которого перед Вами, посвящен проблемам старообрядчества. Естественно, мы не преследовали цель охватить весь спектр исследовательских задач, связанных с изучением истории, культуры и современного состояния старообрядчества. Но нам хотелось бы на страницах вновь создаваемого журнала рассказать о старообрядчестве как можно более полно, касаясь разных аспектов проблемы и обращаясь к разным периодам его развития.

Старообрядчество существует уже более трех веков. Влияние его на духовную, светскую и бытовую культуру дореволюционной России было огромным. Переоценить это влияние невозможно. И ныне это одна из самых крупных религиозных конфессий в России. Однако нет нужды доказывать, что знания о прошлом и современном состоянии старообрядчества в науке весьма скудны, отрывочны, а зачастую просто искажены.

Поэтому нам хотелось бы привлечь к нашему изданию внимание представителей старообрядческой церкви, ученых, сотрудников музеев, аспирантов, студентов и всех, кто интересуется этой проблемой. На страницах журнала мы предлагаем печатать статьи, исследования, архивные материалы и документы, организовывать дискуссии и "круглые столы".

Мы также предлагаем всем желающим принять участие в работе над созданием энциклопедического словаря, который будет содержать статьи, посвященные деятелям старообрядчества, писателям, ученым.

Такова программа журнала "Старообрядчество".

Редколлегия

А.П.Богданов

Старообрядцы

Зимняя вьюга отодвинула рассвет над Москвой, поднимая снежные столбы выше Ивана Великого. Злой ветер с острой снежной крупой пронизывал насквозь бедное одеяние священника, стертые годами тюрем. Меж кремлевских соборов, под продуваемыми ветром дворцовыми переходами, группа красноносых стрельцов в тулупах и лисьих шапках вела в Чудов монастырь очередного узника на суд и расправу. Окна большой монастырской трапезной, куда направлялся конвой с подсудимым, от зажженных внутри свечей светились багровыми огоньками, как облитые кровью множества казненных, сожженных и замученных в подземных тюрьмах и страшных ссылках на краю земли мучеников старой веры. Патриарх Никон, безжалостный гонитель тех, кто осмеливался противостоять его произволу, давно оставил престол, а только что был осужден и лишен сана еще более высокой церковной властью – тем самым Большим Собором, что, покончив с Никоном, принялся ныне за искоренение противников его реформ⁽¹⁾.

Когда стража втолкнула бедного священника из теплых сеней в трапезную, его глаза, привыкшие к мраку подземелья, не сразу нашли икону в красном углу. Все вокруг было залито сиянием драгоценностей. Золото и серебро сплошь покрывало богатые мантии высших церковных иерархов там, где они не были затканы жемчугом. Алмазы и изумруды, рубины и сапфиры резали глаз своим блеском, бросали всплески холодного пламени с крестов и пананий*, посохов и митр, с обложек окованных драгоценными металлами книг, с золотых тронов вселенских патриархов, с одеяний царских сановников. Вся большая палата была заполнена высокими церковными и светскими властями, один вид которых должен был подавить всякое поползновение к сопротивлению и противоречию воле Собора.

Среди его участников на центральных тронах сидели сразу два вселенских патриарха – Паисий Александрийский и Макарий Антиохийский. Пять митрополитов

*) Панагия – небольшая икона в драгоценной оправе, знак архиерейского достоинства

представляло Константинопольский патриархат: Григорий Никейский, Козьма Амазийский, Афанасий Иконийский, Филофей Трапезундский, Даниил Варнский. И еще один архиепископ – Даниил Погомианский. Из Иерусалимского патриархата и Палестины присутствовали митрополит Паисий Газский и архиепископ Синайской горы Анания. Из Грузии был митрополит Епифаний, из Сербии – епископ Иоаким Дьякович, с Украины – блюститель Киевской митрополии епископ Мефодий Мстиславский и знаменитый ученостью Черниговский епископ Лазарь Баранович.

Все русские архипастыри, включая избираемого на патриарший престол Иоасафа II и архиереев двух новообразованных епархий, собрались на соборный суд: митрополиты Питирим Новгородский, Лаврентий Казанский, Иона Ростовский, Павел Сарский; архиепископы Симон Вологодский, Филарет Смоленский, Стефан Суздальский, Илларион Рязанский, Иоасаф Тверской, Иосиф Астраханский, Арсений Псковский; епископы Александр Вятский и Мисаил Коломенский; новопоставленный митрополит Феодосий Белгородский. Им сопутствовали многочисленные архимандриты, игумены, другие русские и иноземные духовные лица, часто не уступавшие архипастырям ни роскошью облачения, ни влиятельностью в церковных и светских делах.

По суждению известного автора „Истории русской церкви“ митрополита Макария, «в числе этих иерархов находились представители от всех самостоятельных церквей православного востока»⁽²⁾. Это был самый представительный, еще невиданный по масштабам Церковный Собор в России – Собор, от которого ждали, наконец, „вожделенного мира“ в Русской Православной Церкви, прекращения раздиравших ее конфликтов, угрожавших распадением на части, расколом. Большой Собор 1666-1667 годов был, безусловно, важнейшим переломным решительным моментом в борьбе за и против единства церкви, в возникновении раскола. Что происходит: несколько человек, фанатично защищающих старые порядки, впали в ересь и с проклятиями проповедуют устно и письменно, из застенков и ссылок, против официальной церкви, поднимая на свою сторону все большие массы народа, или же речь идет о разделении самой церкви?!

Глядя на жалкую фигуру приведенного стрельцами подсудимого, в своей поношенной темной одежке казавшегося грязным пятнышком на фоне сверкающего зала, церковные и светские власти могли усомниться в серьезности угрожающей господствующей церкви опасности. В самом деле – нужен ли был столь пышный собор, чтобы раздавить одного еретика (или десяток еретиков, ибо на суд приводили и других сторонников старой веры)?! Но перед ними стоял человек такой внутренней силы, вынесший столь чудовищные испытания и не поддавшийся таким прельстительным соблазнам, что встретив его твердый взгляд не один из присутствующих опускал глаза, чувствуя внезапно пробежавший по спине холодок. Перед Большим Церковным Собором стоял протопоп Аввакум Петрович⁽³⁾.

Идейная, внутренняя история раскола весьма сложна для понимания и обычно заменяется в общественном сознании картиной противостояния двух действительно ярких и своеобразных фигур русской православной церкви – патриарха Никона и протопопа Аввакума. Оба они родились в бедности в Нижегородском уезде, оба начинали службу сельскими священниками, оба выдвинулись благодаря своим незаурядным внутренним качествам в кружке „ревнителей благочестия“ при царе Алексее

Михайловиче (и к обоим своим противникам царь до конца дней испытывал глубокое уважение).

Никон и Аввакум были глубоко верующими, подчеркнуто благочестивыми людьми, стремившимися к очищению и укреплению православия. Оба были бескомпромиссны, не жалели никаких сил и не считались ни с какими средствами для достижения целей. Каждый твердо считал себя подвижником, направляемым божественной десницей. И Никону, и Аввакуму являлись видения, они были уверены, что сила их молитвы исцеляет душевно и телесно больных (и, возможно, так оно и было). Оба отличались крутым характером и, насколько каждому позволяло положение, могли быть жестокими. Аввакум и Никон были осуждены одним Церковным Собором, пребывали в заточении и позже погибли в течение полугода: один реабилитированный и, по-видимому, отравленный церковными властями, другой – сожженный вместе с товарищами.

Разная судьба, разная степень испытаний не только сделала одного из церковных подвижников в глазах народа героическим страстотерпцем, а другого – гонителем и преследователем. Аввакум, несмотря на свой религиозный фанатизм, переносил самые жестокие страдания и лишения, выпавшие на долю бесправного закрепощенного народа, духовно возвысился до выражения общенародной правды, протеста угнетенных против всех и всяческих угнетателей. Сочинения Аввакума, особенно его бессмертное „Житие“, нет нужды рекомендовать читателю – они составляют подлинную классику русской литературы. По духовному заряду, по силе воздействия на читателя, сочинения „огнепального“ протопопа имеют немного равных даже в отечественной литературе XVIII века. Как ни поразительно, труды Аввакума и сейчас издаются для самого широкого читателя без перевода или адаптации: они не требуют перевода, как будто не написаны более трехсот лет назад!

Никон остался, по существу, бесплоден. Он оставил глубокий след не столько в душах людей, сколько в церковной организации и идеологии господствующей церкви. Недаром он долго был светочем множества церковных историков, да и историографов светского направления, трепетно относившихся к государственным мероприятиям и глубоко чтивших само понятие „реформы“ (безотносительно к ее последствиям для народа). Впрочем, уже в литературе конца XIX – начала XX века было обосновано более взвешенное отношение к Никону и проводившимся им мероприятиям.

И все же, несмотря на все привнесенные жизнью различия, Никон и Аввакум были изначально явлениями одного порядка. Они вступали в активную жизнь как сыновья глубокого духовного кризиса, уходящего корнями в Великое разорение и Смуту, процветшего и раскинувшего свои метастазы в период беспощадных гонений на иноверящих и иномыслящих. У Никона, Аввакума и их сторонников воля одинаково заменяла разум, а обрядность, церковный ритуал – значительно более важные стороны вероучения. И те, и другие не признавали и тени иномыслия, легко и убежденно проклинали все, что сколько-нибудь отступало от их представлений.

Учитывая, что Никон и никониане выступали гонителями, а Аввакум и его сторонники – гонимыми от официальной церкви, для оценки конфликта особенно значительны мнения видных представителей этой самой церкви, спустя столетия постаравшихся объективно взглянуть на разномыслие XVII века. Вот что писал про-

рева путем, от изучения греческих отцов церкви. Вот что пишет о Никоне протоиерей Георгий Флоровский в фундаментальной монографии „Пути русского богословия“:

«(...) в нем была историческая воля, волевая находчивость, своего рода „волеизъявление“. (...) Он был деятелем, но не был творцом. (...) Конечно, не „обрядовая реформа“ была жизненной темой Никона. Эта тема была ему подсказана, она была выдвинута на очередь уже до него. И с каким бы упорством он не проводил эту реформу, внутренне никогда он не был ею захвачен или поглощен. Начать с того, что он не знал по-гречески, и так никогда и не научился, да вряд ли и учился. „Греческим“ он увлекался извне. У Никона была почти болезненная склонность все переделывать и переоблачать по-гречески, как у Петра впоследствии страсть всех и вся переодевать по-немецки или по-голландски. Их роднит также эта странная легкость разрыва с прошлым, эта неожиданная безытнность, умышленность и надуманность в действии. И Никон слушал греческих владык и монахов с такой же доверчивой торопливостью, с какой Петр слушал своих „европейских“ советчиков. (...) И подражание современным грекам несколько не возвращало к потерянной традиции. Грекофильство Никона не было возвращением к отеческим основам, не было даже и возрождением византизма. В „греческом“ чине его завлекала большая торжественность, праздничность, пышность, богатство, видимое благолепие. С этой „праздничной“ точки зрения он и вел обрядовую реформу. (...)

«„Исправлял“ Никон церковные чины по современному печатному греческому Евхологию ради практического совпадения с греками. Это не было возвращением к „древности“ или к „старине“, хотя и предполагалось, что „греческое“ тем самым древнее и старше. И того же порядка держались при Никоне и в книжной справе. За основу для нового славянского текста принималась обычно новопечатная греческая книга. (...) Да и то оказывалась чувствительное различие между разными изданиями одной и той же книги. (...) „Шесть бо выходов ево Никоновых служебников в Русийское государство насильством разослано; а все те служебники меж собой разглашаются и не един с другим не согласуется“. (...) Противники Никоновой справы с основанием настаивали, что равняли новые книги „с новопечатных греческих у немец“, с книг хромых и покидных, – „и мы тот новый ввод не приемлем“. И так же верно было и то, что иные чины были „претворены“ или взяты „с польских служебников“, т.е. „ляцких требников Петра пана Могилы и с прочих латынских переводов“. Рукописи, привезенные с Востока Сухановым, не были и не могли быть употреблены в дело в достаточной мере и с должным вниманием. (...)»⁽⁶⁾.

Таким образом, „старообрядцы“ в первоначальном своем виде не возникли в результате Никоновой реформы, но являлись всего лишь представителями принятого на Руси православного обряда, грубо и жестоко спровоцированными непродуманными и не имеющими большого значения для самого патриарха нововведениями. «Главная острота Никоновой „реформы“, – как сформулировал Г.Флоровский, – была в резком и огульном отрицании всего старорусского чина и обряда. Не только его заменяли новым, но еще и объявляли ложным, еретическим, почти нечестивым. Именно это смутило и поранило народную совесть»⁽⁶⁾.

«Притягательная и обаятельная для массы сила противников Никона в том, между прочим, и заключалась, – сходно отмечает Н.Ф.Каптерев, – что они являлись

борцами и защитниками за родную, попираемую Никоном, святую старину, борцами за так называемую теперь русскую самобытность, которой угрожало гибелью вторжение иностранных новшеств»⁽⁷⁾. Отсюда – их упорнейшая борьба за малейшую букву, мельчайший штрих обрядности, защита именно того пункта, по которому высшая церковная власть наносила главный удар. Но даже ученые гуманистического направления, испытывающие невольную симпатию к гонимым и обездоленным (в соответствии, нужно отметить, с евангельскими принципами), не могли признать совершенную справедливость этого церковного движения. «Весь раскол в чувстве отчуждения и самозамыкания, – писал Г.Флоровский. – Раскол ищет этой исключенности из истории и жизни. Он рвет связи, хочет оторваться. Всего менее это „старообрядчество“ было хранением и воскрешением преданий. Это не был возврат к древности и полноте. Это был апокалиптический надрыв и прельщение, тяжелая духовная болезнь, одержимость (...)»⁽⁸⁾.

И у Аввакума с товарищами фанатичная преданность старому обряду, постоянно выдвигаемая на первый план, оказывалась скорее средством, нежели целью. Между тем, вне этих мельчайших обрядовых различий, вокруг которых поднялась такая полемическая буря (с тюрьмами, палачами, кострами и проклятиями в качестве аргументов), Аввакум и Никон со своими сторонниками оказываются крайне сходными по образу мыслей и убеждениям, даже по способам их выражения. Конечно, пока Никон мог жечь, а старообрядцы отдаваться на сожжение, это сходство не столь бросалось в глаза. Но вот Никон покинул престол и, вступив в открытый конфликт с самодержцем (и верным царю большинством иерархов), сам оказался гонимым...

Теперь стало не менее трудно отыскать различия между отрешенным патриархом и запрещенным Аввакумом. В самом деле: Аввакум с товарищами „в лучших традициях“ Филаретовского искоренения инакомыслия уверяли, что после реформ Никона Русская Православная Церковь соединилась с латинством – с католиками, теми странными врагами, к смертельной борьбе с которыми церковь во весь голос призывала еще в Смуту (и даже раньше). Но когда при царе Алексее Михайловиче возвысился выдававший себя за Газского митрополита Паисий Лигарид, Никон аналогично вопиял о том, что из-за него русская церковь соединилась с римским костелом. «Латиняне, латиняне!» – этот призыв к кровопролитию равно звучал из уст Никона и его противников – старообрядцев. Вышедшие из сформированных религиозной нетерпимостью рядов „рвнителей благочестия“, они попросту не ведали более сильного определения врага.

Далее, если старообрядцы обвиняли в нововведениях Никона, то он то же самое говорит про Лигарида: «Новые законы вводишь от отверженных и неведомых книг (...), ово от отреченных книг, ово от внешних баснословных блужданий». Разум не должен был участвовать в определении того, что есть истина – значение, как считали и старообрядцы, имело только происхождение уже готового текста.

Среди старообрядцев были сомнения, является ли сам Никон Антихристом, его учеником или предвестником? Их навело на эту мысль содержание реформы Никона. А самого Никона содержание нового юридического кодекса – Соборного уложения 1649 года – навело на мысль о том, что руководивший созданием Уложения боярин Одоевский есть предтеча Антихриста, действовавший «советом Антихриста, учителя

борцами и защитниками за родную, попираемую Никоном, святую старину, борцами за так называемую теперь русскую самобытность, которой угрожало гибелью вторжение иностранных новшеств»⁽⁷⁾. Отсюда – их упорнейшая борьба за малейшую букву, мельчайший штрих обрядности, защита именно того пункта, по которому высшая церковная власть наносила главный удар. Но даже ученые гуманистического направления, испытывающие невольную симпатию к гонимым и обездоленным (в соответствии, нужно отметить, с евангельскими принципами), не могли признать совершенную справедливость этого церковного движения. «Весь раскол в чувстве отчуждения и самозамыкания, – писал Г.Флоровский. – Раскол ищет этой исключенности из истории и жизни. Он рвет связи, хочет оторваться. Всего менее это „старообрядчество“ было хранением и воскрешением преданий. Это не был возврат к древности и полноте. Это был апокалиптический надрыв и прельщение, тяжелая духовная болезнь, одержимость (...)»⁽⁸⁾.

И у Аввакума с товарищами фанатичная преданность старому обряду, постоянно выдвигаемая на первый план, оказывалась скорее средством, нежели целью. Между тем, вне этих мельчайших обрядовых различий, вокруг которых поднялась такая полемическая буря (с тюрьмами, палачами, кострами и проклятиями в качестве аргументов), Аввакум и Никон со своими сторонниками оказываются крайне сходными по образу мыслей и убеждениям, даже по способам их выражения. Конечно, пока Никон мог жечь, а старообрядцы отдаваться на сожжение, это сходство не столь бросалось в глаза. Но вот Никон покинул престол и, вступив в открытый конфликт с самодержцем (и верным царю большинством иерархов), сам оказался гонимым...

Теперь стало не менее трудно отыскать различия между отрешенным патриархом и запрещенным Аввакумом. В самом деле: Аввакум с товарищами „в лучших традициях“ Филаретовского искоренения инакомыслия уверяли, что после реформ Никона Русская Православная Церковь соединилась с латинством – с католиками, теми странными врагами, к смертельной борьбе с которыми церковь во весь голос призывала еще в Смуту (и даже раньше). Но когда при царе Алексее Михайловиче возвысился выдававший себя за Газского митрополита Паисий Лигарид, Никон аналогично вопиял о том, что из-за него русская церковь соединилась с римским костелом. «Латиняне, латиняне!» – этот призыв к кровопролитию равно звучал из уст Никона и его противников – старообрядцев. Вышедшие из сформированных религиозной нетерпимостью рядов „ревнителей благочестия“, они попросту не ведали более сильного определения врага.

Далее, если старообрядцы обвиняли в нововведениях Никона, то он то же самое говорит про Лигарида: «Новые законы вводишь от отверженных и неведомых книг (...), ово от отреченных книг, ово от внешних баснословных блужданий». Разум не должен был участвовать в определении того, что есть истина – значение, как считали и старообрядцы, имело только происхождение уже готового текста.

Среди старообрядцев были сомнения, является ли сам Никон Антихристом, его учеником или предвестником? Их навело на эту мысль содержание реформы Никона. А самого Никона содержание нового юридического кодекса – Соборного уложения 1649 года – навело на мысль о том, что руководивший созданием Уложения боярин Одоевский есть предтеча Антихриста, действовавший «советом Антихриста, учителя

своего». Этот боярин, сам того не ведая, в устах Никона разорил «и священное Евангелие, и все святые законы», более того, якобы не признавал Христа Богом! О том, что все святые законы искоренил Никон, также не призвавший, якобы, Христа Богом, трубили во всю силу своих глоток и старообрядцы...

Под добродушное настроение Аввакум мог назвать Никона и никониан просто еретиками, хотя они были, по его мнению, много хуже мусульман, иудеев и язычников, превзойдя всех в истязании христиан, в лютом мучительстве. Никон, в свою очередь, говорил Одоевскому с товарищами, что «я в вас христианства ничего не знаю, не вижу, кроме беззакония и мучительства – дела ваши свидетельствуют!» Страшная эпидемия, поразившая города и веси Российского царства, была, по словам Никона, наказанием царю и народу за создание Уложения, ущемлявшего права церкви: «Не убоялась ли всякая душа человеческая?!» Но по старообрядческим сочинениям, по мнению Аввакума, эта эпидемия была наказанием за церковные нововведения Никона!

Там, где Никон и Аввакум расходились принципиально, в трудный для Никона момент они вдруг (!) чудесным образом оказались в единомыслии. Чтобы не приводить многих примеров, укажу наиболее разительные. Аввакум с товарищами не считали авторитетом восточных патриархов, которым Никон буквально смотрел в рот, и упорно называли еретическими, латинскими, ложными те греческие книги, по которым патриарх приказывал править русскую церковную литературу, убеждая паству, что только в них сохранилась истинная правда православия. Особым авторитетом у Никона пользовались греческие правила и антиохийский патриарх Макарий, его советчик в проведении реформ и преследовании староверов.

На Большом Соборе 1666 года, представ в качестве подсудимого, Никон буквально повторил позицию своих противников, отказавшись признавать авторитет восточных патриархов и греческих книг! На вопрос, «ведомо ли ему, что александрийский патриарх – вселенский судия?», Никон ответил: «Там и суди. А в Александрии и в Антиохии ныне патриархов нет: александрийский живет в Египте, а антиохийский – в Дамаске», – то есть и епархий таких нет! Когда же, по вынесении приговора, восточные патриархи сняли с него архиерейские клобук и панагию и стали читать поучение, Никон публично выразил им глубокое презрение: «Знаю я и без вашего поучения, как жить, а что клобук и панагию с меня сняли – и они бы с клобука жемчуг и панагию разделили между собой – а достанется жемчугу золотников по 5, и по 6, и больше, и золотых по 10!»

Еще ранее, при чтении греческих правил, Никон заявил, что «те правила не апостольские, и не вселенских соборов, и не поместных соборов», и он, Никон, «тех правил не приемлет и не слушает». «Те правила приняла Святая Апостольская Церковь», – стал уверять никонианин своего учителя, но Никон огорошил его заявлением, которое мог бы сделать Аввакум: «Тех правил в русской Кормчей книге нет, а греческие правила не прямые, те правила патриархии от себя учинили, а не из правил. После вселенских соборов – все враки, а печатали те правила еретики!» Можно подумать, что это сказано в запальчивости. Но и в другой раз Никон буквально повторил свое отрицание благочестности греческой литературы, причем теми же словами, которыми пользовались староверы⁽⁹⁾.

Со своей стороны Аввакум, столь яростно проклиная и столь ярко живописавший зверства никониан, не раз выказывал в своих сочинениях, как вел бы себя, окажись на месте Никона-мучителя. Он с нескрываемым восторгом пишет о библейском Мелхиседеке, который «моляшеся господу Богу небесному с воплем крепким, да пожрет земля отца его, и мать, и брата, и всех. (...) Бог же с небеса услышав его молитву, повеле расступиться земле и пожре их, и грады, и царство все. Оста един Мелхиседек», – и этого Мелхиседека Аввакум уподобляет Христу! Не правда ли, это очень плохо сочетается с новозаветной проповедью Аввакума: «Еже есть хочещи помилован быти – сам такожде милуй; хочещи почтен быти – почитай; хочещи ясти – иных корми; хочещи взяти – иному давай», и т.п.

Впрочем, призыв о любви к ближнему „огнепальный“ протопоп временами откровенно толкует в духе патриарха Филарета: «Рассуждай глагол Христов: своего врага, а не Божия, сиречь еретика и наветника душевного, уклоняйся и ненавиди... С еретиком какой мир? Бранися с ним и до смерти (...)». Некоторые тексты Нового завета Аввакум, похоже, просто не понимал. Он передает, например, притчу из Евангелия от Луки о нищем Лазаре, попавшем в Рай, и богаче, угодившем в Ад. Молитва богача к Аврааму была отвергнута праотцем, но Аввакума не устроила форма отказа. «Каков сам был милостив?! – пишет он, обращаясь к мучающемуся богачу. – Вот твоему правднеству отдавание! Любил вино и мед пить, и дареные лебеди, и гуси, и рафленные куры: вот тебе в то место жару в горло, губитель души своей окаяннй! Я не Авраам – не стану [тебя] чадом звать: собака ты! За что Христа не слушал, нищих не миловал? Полнотко милостивая душа Авраам – от миленькой – чадом зовет, да разговаривает, быт-то с добрым человеком. Плюнул бы ему в рожу ту и в брюхо то толстое пнул бы ногою!»

Частные покаяния Аввакума не мешали ему письменно обосновывать насилие как законную форму борьбы за благочестие. «Да что-су вы, добрые люди, – обращается он к своим почитателям, – говорите: „Батько-де сердито делает“. У Николы тово [Чудотворца] и не мое смирение было, да не мог претерпеть: единого Ария, собаку, по зубам брызнул. Ревнив был маленький покойник. Не мог претерпеть хулы на Святую Троицу. Собором стащили с него и чин весь: „Неправильне-де творишь, архиепископ“. Да ему даром пестрыя те ризы Христос да Богородица. И опять ево нарядили, а он себе никою не бояся... За что-то меня в те поры не было! Никола бы вора по щеке, а я бы по другой, блядина сына». Так же в рассказе об Адаме и Еве Аввакум призывает провинившихся «перед Богом» «кнутом бить, да впредь не воруют!»

Последователи не случайно жаловались на суровость Аввакума. Он сам писал о себе с раскаянием: «Да и всегда-таки я, окаяннй, сердит, дратца лихой. Горе мне за сие!» Но это касалось избиения домашних женщин под горячую руку. В то же время сочинения Аввакума откровенно повествуют о том, как он использовал имевшиеся у него методы „воспитания“: избиения руками, посадение в погреб, морение голодом и т.п. Поводом могло быть желание девушки законно выйти замуж (из услужения в семье Аввакума) по любви – Аввакум гордится, что воспрепятствовал этому. Он приказывал избивать человека «канатным толстым шелепом» до потери сознания – и писал об этом с удовольствием. Аввакум советовал староверам сопротивляться появлению в их домах священника-никонианина вплоть до убийства: «Как он придет, так ты во вратех тех яму выкопай, да в ней роженья натычь, так он и абрушится тут, да и пропадет. А ты охай, около ево бегая, бутто ненароком»⁽¹⁰⁾.

Никон убивал, Аввакум призывал к убийству за малейшее отклонение от их, вождей, убеждений. Благочестие значило для них единый порядок в деталях поведения всех людей, реализацию их воли, выдававшуюся за волю небес. Никон, навязывая свою волю, утверждал абсолютную духовную власть, грубо и провокационно попирая старые обычаи. Все его реформы, формально привязанные к „грекофилии“, идеям унификации ритуала вселенских церквей и т.п., были, по сути своей, средствами борьбы за утверждение и укрепление самодержавия патриарха, Священства.

Тезис Никона, что священство выше царства, часто понимается как призыв к наступлению на светскую власть, к установлению теократической диктатуры. «Яко капля дождя от великой тучи, то есть земля от небес мерится, так и царство уменьшится от священства», – утверждал Никон в запальчивости. «Патриарх есть образ живой Христов, и одушевлен делами и словами, в себе живописуя истину», тогда как царь называется земным богом лишь «от человек безумных», и цари «в сладость приемлют такие безумные глаголы: „Ты Бог земной“».

Но то, что утверждал Никон о патриаршей власти, уже давно приписали себе российские самодержцы, и кровавая тень Ивана Грозного осеняла их „право“ на истину в конечной инстанции, в том числе и в делах духовных. Попытка Никона отстоять во многом утраченную (кстати сказать, ущербную с самого начала христианства на Руси) независимость церкви опиралась как раз на святоотеческое учение, особенно идеи Иоанна Златоуста, и с богословской точки зрения была правомерна. Но для этого русская православная церковь должна была реализовать в себе такую же железную диктатуру, в какую уже отлилась ее соперница – светская власть. Иного пути противостоять абсолютной монархии Никон и его сторонники не видели.

Могучая воля мордовского крестьянина Никиты Минина в считанные годы проделала работу, подобную той, что вели Иван III, Василий III, Иван IV Грозный и их последователи на царском престоле. Не имея таких предпосылок, как патриарх Филарет Никитич, Никита-Никон оказал мощное воздействие на волю царя Алексея Михайловича, добился независимости от светских властей в деле управления церковью и церковными делами, все шире распространял церковный контроль над общественно-политической жизнью огромной страны. Он стал самовластным управителем церкви и всего церковного, подвел под патриаршую власть мощную экономическую базу, стал вторым „великим государем“ в государстве и даже во время отсутствия царя в столице выполнял его функции.

Для всякой крайней диктатуры традиции противопоказаны. Растоптать „старый обряд“ было тем более необходимо, что он практически выражал стройную идеологическую концепцию подчинения священства царству. Как Петр I громил все, что мешало полному закреплению общества и утверждению военно-полицейской бюрократизированной феодальной империи, так Никон не выбирал средств для сокрушения старой концепции. В этом отношении Аввакум был прозорлив, утверждая: «Как говорил Никон, адов пес, так и сделал: „Печатай, Арсен (никонианский справщик Арсений Грек – прим. авт.), книги как-нибудь, лишь бы не по старому!“ – так-су и сделал»⁽¹¹⁾.

Сохранение „старых“, более древних, чем у современных греков на православном Востоке, церковных обрядов, имело глубокий смысл, так как доказывало, что гарантом истинного благочестия является православный самодержец, что истинно

благочестивая церковь может существовать лишь под крылом единоверной монархии. После падения Рима, затем Константинополя, центр мирового православия, согласно этой концепции, переместился в Россию, в Москву, этот „Третий Рим“. Уже с XV века создавались и подгонялись под эту концепцию многочисленные сочинения, предсказания, пророчества, служившие в глазах россиян „обоснованием“ столь лестного и идеологически полезного для набирающего силу государства убеждения.

«Два Рима пали, а третий стоит и четвертому не бывать!» – провозглашалось в разной форме при различных случаях. Арсений Суханов и многие другие публицисты подробно рассказывали читателям и слушателям, как под пятой мусульманских завоевателей угнетенные православные верующие Востока постепенно утрачивают „праведный“ обряд, который свято хранится под защитой государства в России; как на Русь широким потоком „исходят“ с Востока православные ценности: реликвии, мощи, книги, „вся святыня“; как приходят в упадок восточные патриархии – а московская процветает невиданно; как вследствие всего этого Российское православное самодержавное государство становится „жребием самая Богородицы“, центром вселенной, светом всему миру; наконец, какую ответственность все это налагает на россиян, призванных не утратить свой свет, но пролить его „во все концы земные“ и спасти угнетенных братьев на Востоке.

Православным иерархам на Востоке, разумеется, некогда было ждать появления двуглавого орла над стенами Константинополя: они обнищали настолько, что не могли существовать без присылавшейся из России „милостыни“ (дотации и пожертвований), и потому особо трепетно относились к авторитету „греческого благочестия“ у своих спонсоров⁽¹²⁾. Приезжая в Москву, они активнейшим образом поддерживали убеждение Никона (которому помогали стать патриархом) в независимости священства от царства, а также в сохранении благочестия греками, которые всегда были и будут „учителя веры“. Первое утверждение формулировало цель неистового московского патриарха, второе превратилось в его средство против отечественных „ревнителей благочестия“, из рядов которых он вышел.

Впрочем, Никон не был чужд имперской концепции „Третьего Рима“, применяя ее к священству. На словах преклоняясь перед греками и предоставляя им решать за себя все формальности, связанные с ритуалом, он в то же время решительно возносился над всеми восточными патриархами. Недаром на реке Истре возникал могучий комплекс Нового Иерусалима, призванный стать новым, еще более блестящим, чем старый Иерусалим, центром православной вселенной. На смену империи сторонников старого обряда, на смену полицентризму православного Востока готовилось прийти Царствие – земное царство Христа в лице его наместника – великого государя святейшего Никона.

Идеализируя исторических героев, включая мучеников, подвижников, литераторов, выразивших народные страдания и надежды, мы искажим самую суть исторического повествования, превратив лекарство, пусть горькое, в опаснейший яд. Это не самая свежая мысль, но нам необходимо ее реализовать, чтобы углубиться в суть явления, называемого расколом русской православной церкви. Да, Никон выглядел грекофилом, а Аввакум был русофилом в очень современном для нас понимании этого слова.

Читая церковные книги на церковнославянском языке, Аввакум принципиально писал и говорил по-русски. «И вы, Господа ради, – писал он в конце „Жития“, –

чтущии и слышашии, не позазрите просторечию нашему, понеже люблю свой русской природной язык. (...) Вот, что много рассуждать: не латинским языком, не греческим, не еврейским, ниже иным коим ищет от нас говоры Господь, но любви с прочими добродетельми хочет; того ради я и небрежу о красноречии и не унижаю своего языка русскаго».

«Ведаю разум твой, – писал Аввакум царю Алексею Михайловичу, – умеешь многи языки говорить, да што в том прибыли? (...) Рцы по русскому языку: „Господи, помилуй мя грешнаго!“ (...) Ты ведь, Михайлович, русак, а не грек. Говори своим природным языком; не унижай ево и в церкви, и в дому, и в пословицах. Любит нас Бог не меньше греков; предал нам и грамоту нашим языком Кириллом святым и братом его (Мефодием – прим. авт.). Чево же нам еще хочется лучше тово? Разве языка ангельска? Да нет, ныне не дадут, до общего воскресения»⁽¹³⁾.

Эти прекрасные мысли, однако, сочетались с проповедью „посконности и домо-тканности“. «Не учен диалектики, и риторики, и философии!» – гордо заявляет Аввакум и требует того же у своих последователей (из которых многие, к счастью, ему не повиновались): «Не ищите риторики, и философии, ни красноречия, но здравым истинным глаголом последующе, поживите. Понеже и философ не может быть христианин»⁽¹⁴⁾. Отсюда оставался один шаг до глубоко противного истинному христианству противопоставления народов друг другу.

«(...) Русаки бедные – пускай глупы! – рады: мучителя дождались, полками в огонь держают за Христа, Сына Божия, света. Мудры блядины дети греки, да с варваром турским с одново блюда патриархи кушают рафленья курки. Русачки же миленькия не так: во огонь лезет, а благоверия не предаст!»⁽¹⁵⁾ Конечно, на оскорбление „греков“ (православных церковных иерархов на Востоке) толкала староверов грекофилия официальной церкви, но пристрастие Аввакума к русскому простиралось до оправдания ужасающих преступлений против русского народа во имя утраченного „порядка“.

Если Никон старался наверстать в церкви то, в чем преуспел Иван Грозный для светской власти, то Аввакум с сожалением вспоминал о „твердой руке“ Грозного, способной незамедлительно свернуть шею зарвавшемуся патриарху. «Знаете ли, вернии? – писал протопоп, – Никон пресквернейший – от него беда та на церковь ту пришла. Как бы [был] добрый царь – повесил его на высокое древо. (...) Миленькой царь Иван Васильевич скоро бы указ сделал такой собаке!»

Указав царю Алексею Михайловичу, что тот „русак“, Аввакум немедленно потребовал: «Перестань-ко ты нас мучить тово! Возьми еретиков тех (никониан – прим. авт.), погубивших душу твою, и пережги их, скверных собак, латынников и жидов, а нас распусти, природных своих. Право, будет хорошо! (...) Понеже суд бывает без милости несотворшим милости».

Гнев Аввакума нарастал, и новому царю Федору Алексеевичу он предложил уже более четкую программу уничтожения иномыслящих. «А что, государь-царь, – писал он, – ка бы ты мне дал волю, я их, что Илия пророк, всех перепластал во един час. Не осквернил бы рук своих [человеческой кровью], но и освятил, чаю. Да воевода бы мне крепкой, умной – князь Юрья Алексеевич Долгорукой! Перво бы Никона, собаку, и рассекли начетверо, а потом бы никониан. Князь Юрья Алексеевич, не

согрешим, небось, но венцы победные примем!» – Что ж, выбор полководца для войны за веру был удачен, ведь князь Ю.А.Долгоруков приобрел к этому времени (послание царю написано в 1676 году) немалый карательный опыт во главе войск, заливших кровью Крестьянскую войну под руководством Степана Разина⁽¹⁶⁾. К счастью, царь Федор не откликнулся на призыв Аввакума. Что же касается действительно талантливого полководца Ю.А.Долгорукова, то он в 1682 году был казнен народом во время восстания в Москве.

Аввакум пошел и дальше надежды на привлечение себе в союзники христианского воеводы-карателя. Для истребления врагов „старой веры“ хороши были и мусульмане. «Разумеешь ли кончину арапа онаго, – писал он товарищу при ложном известии о смерти судившего его некогда патриарха Паисия, – иже по вселенной и всеа Руския державы летал, яко жюк мотыльный, из говна прилетел и паки в кал залетел, – Паисей александрийский епископ? Распял-де ево Измаил (мусульманин – прим. авт.) на кресте, еже есть турской. Я помыслил: ано достойно и праведно. (...) Распяли оне Христа в Руской земле, мздою исполнь десницы своя, правильне варвар над ними творит!»

Началась тяжелейшая и кровопролитнейшая война России с Османской империей, на Украине и в Приазовье шли жестокие бои – и русофил Аввакум надеялся, что турецкий владыка – „Салтан Магмедович“ – отомстит российской церкви („любодеице“) и российским людям за гонения на староверов: «Поддай Господи! Поддай Господи! Не смейся враг, новый жидовин, распенше Христа! Еще надеюся Тита втораго Иуспияновича (Тит, сын римского императора Веспасиана, разрушивший Иерусалим – прим. авт.) на весь Новый Иерусалим, идеже течет Истра река, и с пригородком, в нем же Неглинна течет (т.е. с Москвой – прим. авт.). Чаю, подвигнет Бог того же турка на отмщение кровей мученических. Пускай любодеицу ту потрясет, хмель-ет выгонит из блядки! Пьяна кровью святых», – то есть единомышленников Аввакума, и потому должна быть уничтожена мусульманским мечем!⁽¹⁷⁾

Вот уж, как говорится, картина, знакомая до слез. Но мы сейчас должны углубиться не в исторические ассоциации, а в более подробный анализ того, как Аввакум пришел к желанию, чтобы враг уничтожил всю Москву, в которой, надо полагать, даже с точки зрения „огнепального“ протопопа, было много невинных людей, да и его сторонников-староверов, с которыми он переписывался.

Искренняя, глубокая жалость к страдальцам, мученикам за старую веру, постоянно звучит в сочинениях Аввакума. Но принципиальная нетерпимость к ино-мыслию, призывающая к истреблению всех „не своих“, неодинаковых, логически вела к самоистреблению. Проповедь ухода от мира, где восторжествовала никонианская „ересь“, пала в пороховую бочку народного отчаяния, вызываемого всем строем жизни феодального государства. В своем крайнем проявлении отчаяние толкало дальше, к уходу из мира, из жизни. Характерно, что призывы и примеры столь противоположной христианской морали самоубийства исходили не от духовных вождей старообрядчества, а от грубых изуверов (подобных Капитону, Василию Волосатому, попу Александрищу и др.), отличавшихся почти (если не вовсе) безумным „неистовством“.

Пост до смерти, идея огненного крещения, этот „новоизобретенный“ путь самоубийственных смертей вызывал омерзение и ужас у вождей старообрядчества (см., например, „Отрастительное писание“ инока Евфросина). Но могучая воля Аввакума

позволила ему до конца пройти тот логический путь, от которого со страхом отшатывались товарищи – и первым горячо приветствовать начавшиеся самоубийства, этот знак, по его словам, „нынешнего огнепального времени“. Если святы те правоверные, кого сожгли никониане, то святы и те кто по своей воле уходит от никониан в огонь. Самоубийство в устах христианина становится подвигом, ибо для Аввакума, как и для Никона, человеческая жизнь превращается почти в ничто перед идеей, перед требованием единомыслия.

«В Казани никонияны тридцать человек сожгли, – пишет протопоп, – в Сибири столько же, в Володимире шестеро, в Боровске четырнадцать человек. А в Нижнем [Новгороде] преславно бысть: оных еретики пожигают, а инии, распальшеся любовью и плакав о благоверии, не дождався еретического осуждения, сами во огонь дерзнувшие, да цело и непорочно соблюдают правоверие. И сожегше своя тела, душа же в руке Божее предаша, ликовствуют со Христом во веки веком, самовольны мученички, Христовы рабы. Вечная им память во веки веком! Добро дело содеяли, (...) надобно так!

«Да еще бы в огонь христианин не шел! – восклицает Аввакум, описав „дьявольские“ обычаи никониан. – Сгорят-су все о Христе Иисусе, а вас, собак, не послушают. Да и надобно так правоверным всем: то наша и вечная похвала, что за Христа своего и святых отец предания стореть, да и в будущем вечно живи будем с Христе Иисусе (...)»⁽¹⁸⁾.

Так духовный вожь, выдающийся русский писатель, простирает перо, направляя десятки (а позже сотни и тысячи) людей в огонь, утверждая своим высочайшим авторитетом самоубийство мужчин, женщин и малых детей. Он мог пожалеть одного „уморенного“ ребенка и назначить женщине кару за это преступление⁽¹⁹⁾. Но когда дело касалось обрядности, убийство сжигаемых матерями грудных младенцев было для Аввакума святым делом. Мог ли он жалеть врагов – русских людей, следовавших слегка отличному ритуалу, и не призывать на их головы мусульманский меч?! Вопрос для истинного русофила риторический: истреблять себе подобных „для блага народа“ – дело святое...

Не Аввакум и ему подобные были инициаторами раскола. Называть их „раскольниками“, в отличие от „истинных“ православных, сохранивших верность официальной церкви – значит использовать ярлык церковных пропагандистов старого времени. Реформы Никона были не просто первым ударом колокола, возвестившим о приближении катастрофы, – это был взрыв, подрывающий самые основы мировоззрения традиционно верующих людей. Но мощь этого взрыва не может польстить памяти Никона, ибо она определялась совсем не им, а позицией светской власти, поведением царя Алексея Михайловича и его приближенных, твердо поддержавших реформы.

Ведь именно православный царь был, по широко распространенному убеждению, гарантом благоверия Русской Православной Церкви. Именно с наличием православного царства связывали староверы (как явные, так и тайные) мечту о земном Божием Граде, Третьем – и вечном до Страшного суда – Риме, и этот государь, эта надежда и опора, этот светоч православия «отступил»! Мир рушился в глазах староверов, Рим, который не должен был пасть, проваливался в тартары. Четвертому Риму не бывать – значит кончается сама история, точнее – священная история, приходит Антихрист...

«Яко ты наш государь, благочестивый царь, – писал репрессированный Аввакум Алексею Михайловичу, – а мы твои богомольцы: некому нам возвещать, како строит-

ся во твоей державе». А ведь эти слова написаны после одиннадцатилетней ссылки в Сибирь и в Даурию с женой и малыми детьми, после невероятных лишений и потерь, после смерти детишек, после мучений, обрушившихся на протопопа по воле царя или с его разрешения! И такие обращения к царю следовали одно за другим многие годы, со вспышками надежды на восстановление идеала староверов.

«Царь-государь и великий князь Алексей Михайлович! – писал Аввакум в пятой челобитной. – Многажды писахо[м] тебе прежде и молихом тя, да примиришися Богу и умилишися о разделении твоем от церковного тела. И ныне последнее тебе плачевное моление приношу, из темницы, яко из гроба, тебе говорю: помилуй единородную душу свою и вниди паки в первое свое благочестие, в нем же ты порожден еси с прежде бывшими тебе благочестивыми цари, родители твоими и прародители. (...) Аще мы раскольники и еретики, то и вся святии отцы наши, и прежнии цари благочестивии, и святейшия патриархи такови суть. (...) Воистинну, царь-государь, глаголам ти: смело дерзаете, но не пользу себе. Кто бы смел реши таковыя хульныя глаголы на святых, еще бы не твоя держава попустила тому быти?»

Аввакум не только понимает, что именно царь обладает решающей силой в церковных делах, но и изъясняется в любви к нему: «И елико ты нас оскорбляеши больши, и мучишь и томишь, толико мы тебя любим, царя, больши и Бога молим до смерти своей и своей о тебе и всех кленущих нас: – Аще же не обратитесь, то вси погибнете вечно, а не временно».

«Аще не ты по Господе Бозе, кто там поможет? – пишет Аввакум уже новому царю Федору Алексеевичу, севшему на отцовский трон в 1676 году. – Столпи поколебашася наветом Сатаны, патриарси изнемогоша, святители падоша и все священство еле живо – Бог весть! – али и умроша. Увы, погибе благоговейный от земли и несть исправляющего в человецех! Спаси, спаси, спаси их, Господи, ими же веси судьбами!» – взывает Аввакум, подразумевая в „исправляющем“ именно царя, бояр, которые должны были указать исправиться патриарху. Нельзя сказать, чтобы это обращение было неискренним, ведь сразу по восшествии царя Федора на престол Аввакум призвал единоверцев молиться за государя, а в 1681 году, когда „неисправление“ царя стало очевидно, а положение староверов ухудшилось, протопоп присоединился к замыслу товарищей «с челобитными по жребию стужати царю о исправлении веры!»⁽²⁰⁾

Эта настойчивость тем более показательна, что Аввакум и его товарищи прекрасно понимали „отступничество“ царской власти. Недаром вспоминал протопоп византийского императора Константина, не исполнившего, якобы, свой долг по охране благочестия церкви, которого «предал Бог за отступление-то сие Магнету, турецкому царю (султану Мехмеду II Фатиху, завоевателю Константинополя – прим. авт.), и все царство греческое с ним». Подобная гроза нависла и над Российским православным царством, – считал протопоп. Кому достанется гибнущее после гибели благочестия царство русское? – «Разве турецкому царю?» Ведь рушится основа святости: «Царя тово (Алексея Михайловича – прим. авт.) враг Божий омрачил. (...) А царь-ет, петь, в те поры чается и мнится будто и впрямь таков, святое его нет!»

На первый взгляд позиция Аввакума относительно пределов царской власти и ее функций в религиозной области противоречива. «В коих правилах писано – с

возмущением восклицает протопоп, – царю церковью владеть, и догматы изменять, и святая кадить? Только ему подобает смотреть и оберегать от волк, губящих ея, а не учить, как вера держать и как персты слагать. Се бо не цареве дело, но православных архиереев и истинных пастырей, иже души своя полагают за стадо Христово, а не тех, глаголю, пастырей слушать, иже и так и сяк готовы на одном часу перевернуца. Сии бо волцы, а не пастыри, душегубцы, а не спасители: своими руками готовы неповинных крови пролияти и исповедников православныя веры во огонь всажати. Хороши законоучителие! Да што на них дивить! Таковыя нароком поставлены, яко земские ярышки (стряпчие – прим. авт.) – что им велят, то и творят. Только у них и вытвержено: „а-се, государь, во-се, государь, добро, государь!“»

Аввакум гневно обличает архиереев, которые «токмо потакают лишь тебе» (царю Алексею Михайловичу – прим. авт.): «Жги, государь, крестьян тех, а нам как прикажешь, так мы в церкви и поем; во всем тебе, государю, не противны; хотя медведя дай нам в алтарь-ат и мы рады тебя, государя, тешить, лише нам погребы давай да кормы с дворца. Да, право так – не лгу!» «Любя я тебе, право, сие сказал, – отмечает протопоп, – а иной тебе так не скажет, но вси лижут тебя – да уже слизали и душу твою!»⁽²¹⁾.

Но если архиереи не должны слушаться царя в церковных вопросах, как должен государь осуществлять свои функции по охране благочестия? Если архиереи лишь марионетки, то почему Аввакум постоянно напоминает, что царя обольстил и столкнул с пути истинного именно архиерей – патриарх Никон? Неужели Никон и Собор иерархов неправо были решать вопросы церковного ритуала? В действительности противоречия в суждениях Аввакума нет, ибо царь для него именно потому является гарантом благочестия, что должен выступать третьей стороной, арбитром при разрешении церковных вопросов, равно защищающим обе стороны до тех пор, пока одна из них в споре не победит.

«И ты не хвалися, – гневно обращается Аввакум к Алексею Михайловичу. – Пал ся еси велико, а не встал искривлением Никона, богоотметника и еретика, а не исправлением, умер еси по души ево учением, а не воскрес. И не прогневися, что богоотметником ево называю. Аще правдою спросиши, и мы скажем ти о том ясно с очей на очи и усты ко устам возвестим ти велегласно; аще ли же ни – то пустим до Христова суда: тем будет и тебе тошно, да тогда не пособить себе ни мало.

«Здесь ты нам праведного суда со отступниками не дал – и ты тамо (на Страшном суде – прим. авт.) отвещати будещи сам всем нам! (...) Все в тебе, царю, дело затворилося и о тебе едином стоит. Жаль нам твоея царския души и всего дому твоего, зело болезнуем о тебе, да пособить не можем ти, понеже сам ты пользы ко спасению своему не хочешь».

Итак, царь, не давший спорящим праведного суда, царь, ставший главным виновником раскола в Русской Православной Церкви, царь, благодаря которому правда уходит из богоизбранного Третьего Рима на небеса, оставляя землю Антихристу, который уже пришел и властвует, – вот наиболее острая заноза в сердце Аввакума, мучительнейшая тема его рассуждений. «Во время сие несть царя, – писал не позже 1669 года соратник Аввакума дьякон Федор, – един бысть православный царь на земле остался, да и того, не внимающего себе, западные еретицы, яко облацы темнии,

угасиша христианское солнце. И се, возлюбленнии, не явно ли антихристова прелесть показывает свою личину?!»

Итак, рухнул Третий Рим, прекратилось священство, опозорено православие, страшные гонения претерпевают верные, настало безблагодатное антихристово время. Продолжая молить царя опомниться и дать правый суд православным, Аввакум тут же бросает: «Надобно царя тово Алексея Михайловича постричь беднова, да пускай поплачет хотя небольшое время. Накудесил много, горюн, в жизни сей, яко козел скача по холмам, ветер гоня, облетая по аеру (воздуху – прим. авт.), яко пернат, ища станы святых, како бы их поклотить и во Ад с собою свести».

Именно царь виновен во многих зверствах против староверов, страшнейшим из которых был разгром Соловецкого монастыря – одной из крупнейших и славнейших обителей России. За то, по словам Аввакума, Алексей Михайлович «расслаблен бысть прежде смерти, и прежде суда того (Страшного – прим. авт.) осужден, и прежде бесконечных мук мучим. От отчаяния стужаем, зовый и глаголя [царь], расслаблен при кончине: „Господие мои, отцы соловецкие старцы, отредите ми да покаюся воровства своего, яко беззаконно содеял, отвергся христианския веры, (...) вашу Соловецкую обитель под меч подклонил, да пятисот братии и больши. Иных за ребра вешал, а иных во льду заморозил, а боярнъ живых, засадя, уморил в пятисаженных ямах. А иных пережег и перевешал исповедников Христовых бесчисленно много. Господие мои, (говорил, якобы, умирая царь – прим. авт.) отградите ми ноне мало!“»

«А изо рта, и из носа, и из ушей [царя], – писал Аввакум, – нежд (сукровица – прим. авт.) течет, бытто из зарезанные коровы. И бумаги хлопчатые не могли напастимя, затыкая ноздри и горло. Ну-су, никонияне, вы самовидцы над ним были, глядели, как наказание Божие было за разрушение старья христианския святых нашея веры. Кричит [царь] умирая: „Пощадите, пощадите!“ А вы ево спрашивали: „Кому ты [царь] молился?!“ И он вам сказывал: „Соловецкие старцы пилами трут мя и всяким оружием, велите войску отступить от монастыря их!“ – А в те дни [соловецкие монахи] уж посечены быша».

Власти царя – „темные власти“. Преступный царь Алексей Михайлович «царскую и архиерейскую власть на ся восприял, (...) но Соловецкий монастырь сломил гордую державу его. В который день монастырь истнил (разрушил – прим. авт.), (...) в той день и сам исчез. Восхотел Бог быти, и не бысть!» – заключил Аввакум⁽²²⁾.

Как Никон поставил себя, высшего российского архиерея, выше царя на земле, так Аввакум, пережив глубокую духовную драму, более тяжелую, чем выпавшие на его долю физические страдания, вознесся над самодержцем как личность. Из заточения в темной земляной норе взлетел над Россией освобожденный от прежних оков могучий человеческий дух, презревший силу и славу мирских владык.

«Видишь ли, самодержавне? – бросил „огнепальный“ протопоп одному из могущественных владык вселенной. – Ты владеешь на свободе одною Рускою землею, а мне Сын божий покорил за темничное сидение и небо, и землю. Ты от здешняго своего царства в вечный дом пошедше только возьмешь гроб и саван, аз же присущдением вашим не сподоблюся савана и гроба, но наги кости мои псами и птицами небесными растерзаны будут и по земле влачimy – так добро и любезно мне на земле лежати и светом одеяну и небом прикрыту быти; небо мое, земля моя, свет мой и вся тварь – Бог мне дал!»⁽²³⁾

* * *

Не сразу и не скоро сумел Аввакум противопоставить себя земному царствию с такой высотой мысли, но уже на соборе 1667 года он вступил в решительный бой не со вселенскими патриархами, властями и русскими иерархами, а с государем царем и великим князем Алексеем Михайловичем, всея Великия и Малыя и Белья России самодержцем. Правда, в одном из посланий 1678-79 года он почему-то решил оправдывать царя и вселенских патриархов, приписывая им совершенно отсутствовавшие в 1667 году намерения: «Вселенские-те, было, и говорили взять старые те (церковнослужебные – прим. авт.) книги, да наши псы не восхотели, заупрямку им стало. Царь тот меня и зело милосердовал, да уже и ему нечево стало делать. Властиска те (русские иерархи, участвовавшие в соборе – прим. авт.) мне многия друзья духовныя были, да свратил бранью их, бывало так. Оне с сердца приговор написали жжечь меня, да царица-покойница (Мария Ильинична, первая жена царя Алексея – прим. авт.) не дала».

Но в другом послании 1679 года роль патриархов и особенно царя описана совсем по-иному. «А патриарси со мною, протопопом, – пишет Аввакум, – на сонмище ратовавшися (сражаясь – прим. авт.), рекоша: „Не на нас взыщется, но на царе! Он изволил изменить старья книги!“ А царь говорит: „Не я, так власти изволили!“» Священнослужители, отмечает Аввакум, «царя паче Бога убоялися»⁽²⁴⁾. Решающая роль царя подчеркивается и в других сочинениях „огнепального“ протопopa. И все же: кто „изволил“ осудить Аввакума и его товарищей на Большом Церковном Соборе 1666-1667 годов – русские иерархи, царь или вселенские патриархи? Организация крупнейшего церковного собора и важнейшего в истории раскола Русской Православной Церкви судебного процесса заслуживает внимательного рассмотрения.

(Продолжение следует)

Примечания

1. О патриархе Никоне и его осуждении см.: Макарий, митрополит Московский и Коломенский. История русской церкви, т. XII. Патриаршество в России, кн. III. СПб., 1883.
Гиббенет Н.А. Историческое исследование дела патриарха Никона, ч. 1-2. СПб., 1882-1884.
Дело о патриархе Никоне. СПб., 1897.
Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович, т. 1-2. Сергиев-Посад, 1909-1912.
он же: Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. Изд. 2-е, Сергиев-Посад, 1913.
и др.
2. Макарий. История русской церкви, т. XII, с. 684. Ср. с. 682-683.
3. Жизни и трудам Аввакума посвящена обширная литература. Подробнее о нем см.: Бороздин А.К. Протопop Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. Изд. 2-е, доп. и испр. СПб., 1900.
Жуков Д.А. Аввакум Петров. – Жуков Дм., Пушкирев Л. Русские писатели XVII века. М., 1973 (Серия ЖЗЛ).

- Мальшев В.И. Материалы к Летописи жизни протопопа Аввакума. – Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского дома. Сб. научных трудов. Л., 1985, с. 277-322. и др.
4. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович, т. 2, с. 522-524.
 5. Там же, с. 524.
 6. Флоровский Г. Пути русского богословия, изд. 2-е, Париж, 1981, YMCA-PRESS, с. 63-65.
 7. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович, т. 2, с. 533.
 8. Флоровский Г. Пути русского богословия, с. 73.
 9. Приведенные сопоставления основаны на материалах монографии Н.Ф.Каптерева „Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович“, т. 2.
 10. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Горький, 1988, с. 50, 52-53, 70, 75, 86, 94, 96-97, 101, 135, 146, 90, ср. с. 178.
 11. Там же, с. 46.
 12. Эти вопросы подробнейшим образом исследованы в: Каптерев Н.Ф. Характер отношений России к Православному Востоку в XVI и XVII столетиях, изд. 2-е, Сергиев-Посад, 1914.
 13. Житие протопопа Аввакума..., с. 56, 83, 137.
 14. Там же, с. 47, 92. Неприятие протопопом науки и учености хорошо выражено в его выговоре духовной сестре: «Евдокея, Евдокея, почто гордаго беса не отринешь от себя? Высокие науки ищешь, от нея же падают Богом нескормлени, яко листовые. Что успе Платону, и Пифагору, и Демостену со Аристотелем? – Коловратное течение тварное разумеешь, от Ада не избывше. Дурька, дурька, дурищо! На что тебе, вороне, высокие хоромы? Граматику и риторику Васильев, и Златоустов, и Афанасьев разум обдержал. К тому же и диалектив, и философию, и что потребно – то в церковь взяли, а что непотребно – и то под гору лопатою сбросили ... Ай девка! Нет, полно, меня при тебе близко, я бы тебе опичал волосье за грамматику ту!» (с. 184).
 15. Там же, с. 137.
 16. Восстание С.Т.Разина, как и Коломенский бунт, Аввакум считал «беззаконием грешных человек» и такой же «пагубой», как мор и война (Там же, с. 163).
 17. Там же, с. 79, 84, 115, 131. Ср. с. 153.
 18. Там же, с. 145, 137-138, 69. Ср. с. 132 и др.
 19. Там же, с. 175.
 20. Там же, с. 104, 109-110, 112, 115, 179, 177.
 21. Там же, с. 64-65, 79-81, 85, 84.
 22. Там же, с. 111, 82, 151-152, 113, 166. Слова дьякона Федора цит. по: Флоровский Г. Пути русского богословия, с. 68.
 23. Житие протопопа Аввакума..., с. 113.

К вопросу о философской концепции протопопа Аввакума

Протопоп Аввакум и философия... Корректна ли в принципе подобная постановка проблемы, не надуманна ли она? Исходя из установившихся представлений, эти понятия принципиально несовместимы, ибо как можно совместить свободное творчество разума с „сухим догматизмом“, „начетничеством“, слепым преклонением перед формальной стороной в ущерб содержательной. Так нас учили думать, так мы привыкли думать, более того, так удобно думать, укладывая такое колоссальное, многогранное, сложное, противоречивое, трагичное явление в русской жизни, каким, без сомнения, является личность Аввакума, в рамки привычных черно-белых представлений. И уже производным от этих типично схоластических представлений являются эпитеты типа „начетчик“, „реакционер“, „поклонник мертвой буквы“, „знамя консерватизма“. Эти узаконенные эпитеты как шоры сковали исследователей жизни и творчества Аввакума, и из-под их пера выходили искусственные, насквозь фальшивые, надуманные формально-логические схемы.

Одна из таких, благополучно дожившая до наших дней и даже усиленно пропагандируемая, заключается в том, что искусственно рассекается творчество Аввакума на два неравноценных пласта: мировоззренческо-философский и литературно-художественный. Нетрудно отыскать корни этой схемы. Истоки ее лежат в известном положении Ленина о „партийности литературы“, в частности, о „партийности“ творчества Льва Толстого. Ленин не понял или не захотел понять Толстого „в целом“, поэтому отсек философию Толстого от его писательского гения. В результате мы имеем „двух Толстых“ – гениального художника и примитивно-патриархального философа, вся философская концепция которого вполне укладывается в хрестоматийное выражение типа „всякая блоха неплоха, все черненькие и все прыгают“.

Но ведь совершенно очевидно (если, конечно, не пытаться подменять анализ подбором соответствующих готовым идеологическим установкам цитат), что художественная и публицистическая форма произведений Толстого есть не что иное, как выражение содержания. Не случайно же главные философские произведения Толстого облечены в форму сказок! И если применительно к „раннему Толстому“ метод отсечения художественного от мировоззренческого, с массой оговорок, допустим, то производить подобную „операцию“ с наследием протопопа Аввакума совершенно неправомерно. „Ранний Толстой“ писал, чтобы реализовать именно художественные возможности своего таланта. Более того, писал из чисто конъюнктурных соображений: писал для славы, писал для денег⁽¹⁾. Аввакум же начал писать только тогда, когда живое слово стало для него практически недоступно⁽²⁾. Не случись этого, Аввакум, вероятно, так и не взялся бы за перо, как не взялся за перо великий Сократ.

Толстой-мыслитель мучительно долго выкристаллизовывается в Толстом-художнике. На разных этапах его творчества на первый план выходит то одна, то другая сторона его гения. Аввакум-мыслитель родился одновременно с Аввакумом-художником, как, практически, одновременно происходит вспышка пороха и взрыв. Художественное творчество Аввакума – это взрыв, прямое следствие, форма, заключающая в себе пламень Веры. С этой точки зрения Аввакум „проще“ Толстого, ибо в нем никогда художник не заслонял мыслителя.

Итак, мы утверждаем, что в творчестве Аввакума философия первична по отношению к форме его произведений. Классический пример тому – переписка с семьей и сподвижниками, переписка часто сугубо интимного содержания, предназначенная исключительно для узкого круга людей⁽³⁾. Но в ней и именно в ней Аввакум в наибольшей степени реализует себя как философ. Впрочем, анализ эпистолярного наследия Аввакума должен стать темой специального исследования, на проведение которого мы в данной работе не претендуем. Это дело будущего. Теперь же нам важнее всего показать истоки философии Аввакума, очертить круг проблем, поставленных в его трудах.

В качестве самого важного контраргумента нам могут указать на многочисленные высказывания самого Аввакума, явно демонстрирующие его неприязнь к философии и философам, в частности, к философам античности⁽⁴⁾. Впрочем, и философы-современники (из никониан) вызывают у Аввакума не меньшую антипатию⁽⁵⁾. Набор подобных высказываний и позволял делать вывод о невозможности рассматривать самого Аввакума в качестве философа или в качестве человека, хоть отчасти сочувствующего поиску философской мысли.

Наш вывод может показаться парадоксальным, но мы разделяем подобную точку зрения, если смотреть на суть проблемы глазами человека XX века. Но Аввакум-то творил в XVII столетии, когда сам взгляд на философию и философствование кардинально отличался от общепринятого в наше время. Если для нас философия есть, в первую очередь, абстрактный мыслительный процесс, зачастую оторванный от реалий жизни, то для Аввакума философия является не теорией, а чисто практическим руководством для жизни⁽⁶⁾. В творчестве Аввакума четко прослеживается идея о том, что философия – это не образ мыслей, а образ жизни. Равно как христианство – это не только вера, но и ее реализация. Аввакум не допускает мысли, что можно

называться христианином и не быть им по существу, что допускаем мы и в теории, и на практике.

Таким образом, Аввакум отсекает в философии лишь то, что уводит человека от его главной цели – реализовать себя в качестве христианина в практической жизни. Все, что способствует этому, взято или должно быть взято в Церковь⁽⁷⁾.

В этом смысле Аввакум следует учению Отцов Церкви о том, что человек лжет не только и не столько словами, сколько делами, т.е. для него не существует столь любимой нами лжефилософской проблемы „соотношения теории и практики“, посредством которой мы оправдываем себя в нашей бездеятельности.

Как мы уже сказали, Аввакум-мыслитель и Аввакум-художник появились почти одновременно, хотя и между этими понятиями можно установить причинно-следственную связь, точнее, ее устанавливает сам Аввакум, в частности, в своих многочисленных письмах. Можно условно даже назвать дату зарождения философии Аввакума – 1653 год, начало реформ Никона, начало планомерного разрушения старой веры.

При всей бесспорности этой даты, на которую косвенно указывает и сам Аввакум, нам представляется, что ее следует перенести минимум на полтора столетия назад – в конец XV – начало XVI века, к тем временам, когда Русь начинала осознавать себя наследницей и правопреемницей Византии, к тем временам, когда в плоть и кровь русского человека входит теория Феофила «Два Рима пали, третий стоит, а четвертому не быть».

Именно с этого времени на Руси формируется представление о „самодостаточности“ русского православия, о Руси, как единственной хранительнице истинной веры в ее изначальном виде. Нет, пожалуй, необходимости приводить цитаты из произведений Аввакума в подтверждение этой мысли. Они столь многочисленны и недвусмысленны, что не требуют дополнительных толкований⁽⁸⁾.

Итак, проблема „старой веры“ является логическим продолжением и развитием теории „Москва – Третий Рим“. Поэтому в центре философской концепции Аввакума стоит Русь, ее прошлое, ее настоящее, ее будущее. И эта чисто историческая проблема решается через призму веры, через призму исполнения Русью ее роли в качестве носителя православной идеи во всей ее чистоте. Для многих современников Аввакума проблема преемственности „Византия – Москва“ сводилась к преемственности атрибутики, каковой, в частности, является двуглавый византийский орел на печатах московских государей. Аввакум смотрит на проблему глубже, выдвигая на первый план преемственность духовных начал.

Именно это позволяет Аввакуму избежать реальной опасности впасть в „национальное самодовольство“, в проповедь национальной исключительности русского народа⁽⁹⁾. Но он столь же чужд идее национальной исключительности, сколь и идее космополитизма, активными проводниками которой становятся никониане⁽¹⁰⁾.

Вместе с тем, в Аввакуме живо чувство национальной самобытности: пренебрежение к языку, культуре Руси он воспринимает крайне болезненно⁽¹¹⁾. Достаточно в этой связи напомнить его челобитные к царю, его резкую отповедь иерархам на Соборе, его постоянные ссылки на авторитет Стоглавого Собора, на авторитет русских святых.

Признание Руси в качестве Богоизбранной наследницы второго Рима, логически подталкивало Аввакума к еще одной, наиболее опасной, крайности – отрицанию, в принципе, всех и всяких новшеств, к превращению живого и животворящего учения в простой набор мертвых догматов и обрядов.

Именно подобный подход и инкриминировался Аввакуму последователями Никона, именно такое мнение об Аввакуме продолжает господствовать и в наши дни. Умышленное и неумышленное передергивание соотношения формы и содержания почти окончательно вытеснило даже из научной литературы исконное название сторонников Аввакума – „староверы“ – надуманным, искажающим саму суть философии Аввакума наименованием – „старообрядцы“. В передергивании этих понятий явно прослеживается желание свести все разногласия Аввакума и никониан к проблеме обряда, играющего хотя и существенную, но подчиненную роль по отношению к догмату. И не случайно в некоторых исследованиях противников Аввакума появляется новый термин „обрядоверы“.

Если рассматривать эту проблему с точки зрения классической диалектики, то и в этом случае мы неизбежно приходим к выводу, что форма есть выражение содержания, что всякое изменение формы неизбежно влечет за собой искажение содержания. Это прекрасно понимает Аввакум, понимают и его сподвижники. Приведем лишь одно высказывание Аввакума (или Спиридона Потемкина), которое с полным основанием можно назвать пророческим. В послании боярину Андрею Плещееву Аввакум пишет: «Мните себе исправляти (...), и тому мнимому вашему исправлению конца не будет, дондеже не останется в вас ни едина малейшая часть христианства».

Именно так решается Аввакумом проблема содержания и формы. Но было бы абсолютно неверным считать, что форма заслоняет для Аввакума содержание. Аввакум уважает обряд, чтит его, но лишь как внешнее выражение догмата. Поэтому, если приходится выбирать между догматом и обрядом, он не колеблясь отдает предпочтение содержанию, догмату.

Этот вывод подводит нас к решению самого главного и самого запутанного в историографии вопроса, к решению вопроса о самосознании Аввакума. Итак, старая вера или старый обряд? Здесь нам не обойтись без цитат:

«Верный да разумеет, что делается в земле нашей за нестроение церковное и разорение веры и закона». Не о разорении обряда говорит Аввакум, хотя под „законом“ можно понимать и обряд, а о разорении веры⁽¹²⁾.

«Провожал меня много Матфей Ломков. (...) Тогда в Сибири при мне добр был, а опосле проглотил ево дьявол, отступил же от веры»⁽¹³⁾. Не от обряда отступил Ломков, но от веры!

«И давали мне место, где бы я захотел, и в духовники звали, чтобы я с ними в вере соединился»⁽¹⁴⁾.

«(...) и ныне мучат всех, не велят веровать в старова Сына Божия, Спасателя Христа, но к новому богу, антихристу, зовут»⁽¹⁵⁾.

«Таж и плетьми били и, муча всяко, кончали во огне за старую нашу христианскую веру»⁽¹⁶⁾.

«(...) да же повелит отсеши главу его по плеча веры ради и правости закона»⁽¹⁷⁾.

«(...) не лучши ли со Христом помирится и взыскать старая вера, еже дед и отец твои держали, а новую (...) в гной спрятать?»⁽¹⁸⁾

«Воистину, государыня, никонианская вера и устав не по Бозе, но по человеку»⁽¹⁹⁾.

«Умоли государя-царя, чтобы мне дал с никонияны суд праведный, да известна будет вера наша христианская и их никониянская»⁽²⁰⁾.

«(...) как в старопечатных книгах напечатано, так я держу и верую, с тем и умираю»⁽²¹⁾.

«(...) царь Михайло веровал, яко же и мы»⁽²²⁾.

«(...) отвергся христианския веры»⁽²³⁾.

«(...) за разрушение старья христианския нашея веры»⁽²⁴⁾.

При желании этот перечень можно было бы значительно дополнить, но, думается, этого вполне достаточно для уяснения позиции Аввакума. Отметим попутно, что иногда синонимом „старой веры“ у Аввакума служит выражение „старое благочестие“⁽²⁵⁾, но нигде не говорится, что причиной разрыва с никонианами, точнее, первопричиной, было изменение ими обрядовой стороны.

Более того, Аввакум просто не мог отождествлять обряд с догматом, как он отождествляет с догматом более широкое понятие – „вера“⁽²⁶⁾. Дело в том, что сторонники Аввакума были поставлены в такие условия, что им на практике постоянно приходилось изменять обряд. Аввакум не только понимал это, но и санкционировал своим авторитетом. Так, он допускает возможность совершения главного христианского таинства – евхаристии – без священника, разрешает совершать обряды вне церкви, допускает даже возможность совершения некоторых второстепенных треб попом-никонианином и т.д. Под эти „отступления“ от правил он подводит чисто философскую базу, заявляя, что «нужда свой чин и устав имать по всему». Внешне он опять-таки подчиняет внутреннему: «душа бы твоя не хотела!»⁽²⁷⁾

Вывод из всего изложенного выше может быть только один – Аввакуму абсолютно чуждо „обрядоверие“, чуждо слепое преклонение перед формальной стороной проблемы в ущерб содержательной. Поэтому мы берем на себя смелость утверждать, что наименование последователей Аввакума „старообрядцами“ затушевывает проблему, низводит ее до примитивного уровня. Такое понимание проблемы философского наследия Аввакума выгодно лишь противникам „старой веры“, которым удобно представить староверов „фанатиками буквы“, „фанатиками обряда“...

Сам источник конфликта выгодно было представить как патологическое нежелание исправлять старые книги, что также совершенно не соответствует действительности. Более того, Аввакум сам указывает на необходимость их правки, на многочисленные случаи умышленной („воровской“) порчи книг⁽²⁸⁾.

И тем не менее, Аввакум жесток, но его жесткость не перерастает в закомплексованность на своей личной непогрешимости, как утверждают многие из его противников. Его жесткость вполне укладывается в рамки нормальной, корректной дис-

куссии. Более того, он априорно допускает возможность погрешностей в своих умозаключениях. В этом случае он готов „процатца“ даже с никонианами⁽²⁹⁾.

Таким образом, Аввакум-мыслитель открыт для диалога, если целью его является поиск истины, если главным аргументом в споре является разум, согласованный с верой, а не плаха и виселица. Нам могут возразить, что „открытость“ Аввакума – не более чем тактический ход бессильного в борьбе с сильным, привести в подтверждение этому ряд цитат Аввакума, где он требует физической расправы над никонианами. Но как в таком случае понимать Аввакума, допускающего „плюрализм мнений“ даже в среде своих единомышленников, утверждающего, что разномыслие не только допустимо, но и полезно для установления истины?⁽³⁰⁾ Нам думается, что излишняя резкость Аввакума – исключение, а не правило, для него и староверы, и никониане – дети одной Церкви, одной купели...

В этой же связи следует рассматривать и отношение Аввакума к такой философской проблеме как роль личности в истории. Принято считать, что своей личности он придавал исключительное значение, что, впрочем, было характерным для средневекового сознания. Однако и в этом вопросе Аввакум оригинален. Он, правда, признает исключительное значение личности царя⁽³¹⁾, патриарха⁽³²⁾, но несоизмеримо выше их ставит „соборность“. Что же касается его лично, то он может представлять из себя что-то лишь постольку, поскольку его деятельность укладывается в русло провиденциализма: «(...) много тое грязи с Христа наделано. Не тот Аввакум, ино другой. А за Ним дело не станет спасения человеческого. Колесница та таки катится, как ей надобе»⁽³³⁾. Не мнит Аввакум себя и спасителем Церкви, единственным хранителем ее чистоты: «Мною ли или тобою церковь-та стояла и впредь будет стоять? Никакоже», – пишет он одному из своих корреспондентов⁽³⁴⁾.

Но, будучи во власти теории провиденциализма, Аввакум чрезвычайно высоко ценит в человеке способность свободного волеизъявления. Человек в представлении Аввакума – не слепое орудие судьбы. Он обязан самоопределяться, обязан сделать осознанный выбор между добром и злом. Аввакум пишет: «Не на нас-де взыщет Бог законное дело и веру, нам-де что? Предали патриарси и митрополиты со архиепископы и епископы, мы-де и творим так. О неразумныя души беззакония!»⁽³⁵⁾

Следовательно, в решении этой проблемы Аввакум не только сохраняет привычные представления, но и значительно развивает их, применяя к конкретной исторической ситуации.

* * *

Нам удалось в данной работе очертить лишь незначительный круг философских проблем, поднимаемых протопопом Аввакумом⁽³⁶⁾. Мы далеки также от мысли утверждать, что они рассмотрены нами с исчерпывающей полнотой, точнее, мы осознали, что нами намечены лишь подходы к их рассмотрению. Но, тем не менее, главного нам удалось достичь: показать Аввакума как оригинального мыслителя и сделать вывод принципиального характера, решающий проблему „вера или обряд?“.

Примечания

1. См. „Исповедь“ Л.Н.Толстого.
2. Одному из своих корреспондентов Аввакум пишет: «Кабы меня не спрашивали, так я бы больше молчал».
3. «А грамоток в мир не чтите-петь себе».
4. «Толико христиане мудрейши суть еллинских мудрецов, елико же посредство Платону и Духу Святому». «Лутче тебе быть с сею простотою, да почит в тебе Христос, нежели от риторства ангелом слыть без Христа».
5. Боярину Ф.Ртищеву Аввакум пишет: «Писанейце же, государь, сие мне отдай, а пьяным философом не кажи, понеже плотская мудрствует и тебя обманывает».
6. См., например, письма к жене, Морозовой и Урусовой, А.Копытовскому.
7. «Граматику и риторику Васильев, и Златоустов, и Афанасьев разум обдержал. К тому же и диалектик, и философию, и что потребно, – то в церковь взяли (...)».
8. «Последнее слово со мною говорили: „Что-де ты упрям, Аввакум? Вся-де наша Палестина – и серби, и албансы, и волохи, и римляня, и ляхи, – все-де трема персты крестятся, один-де ты стоишь во своем упорстве и крестисся пятью персты! Так-де не подобает“. И я им отвечал о Христе сице: „Вселенский учителие! Рим давно упал и лежит несклоно, а ляхи с ним же погибли, до конца враги быша христианом. А и у вас православие пестро стало от насилия турского Магмета, да и дивить на вас нельзя: немощни есте стали. И впредь приезжайте к нам учится (...)“».
9. Наряду со Стоглавом и творениями русских святых, Аввакум охотно цитирует М.Греча, восточных Отцов Церкви.
10. «(...) наши, что волченки, вскоча, завывли и блевать стали на отцов своих, говоря: „Глупы-де были и несмыслили наши святые (...), чему-де им верить?“»
11. См. Челобитные к царю Алексею Михайловичу (Книга Толкований).
- 12-24. См. Житие протопопа Аввакума и другие его сочинения. М., 1991, с. 29, 39, 52, 56, 57, 63, 64, 101, 113, 118, 122, 141, 166, 167, 178 и др.
25. Там же, с. 57, 63.
26. Там же, с. 122.
27. Там же, с. 157-159, 191, 193, 209 и др.
28. Там же, с. 199, 201, 202 и др. О том же см. в Стоглаве.
29. Там же, с. 94 и др.
30. Там же, с. 131 и др.
31. «В тебе, царь, все дело затворилось».
32. Во введении новшеств он склонен обвинять лишь Никона и, отчасти, его ближайшее окружение: Павла Рязанского, митрополита Павла.

- 33. „Житие ...“, с. 188.
- 34. Там же.
- 35. Там же, с. 183 и др.
- 36. В качестве одного из наиболее сложных и одновременно продуктивных направлений исследования философского наследия протопопы Аввакума назовем проблему смерти и, в частности, философию самосожжения.

Возникновение старообрядческих поселений на Буковине (70-е – 80-е годы XVIII в. – XIX в.)

На территории Буковины известно несколько старообрядческих поселений. Наиболее крупные из них – Белая Криница, Соколинцы и Климовцы – возникли в последней четверти XVIII века и были основаны выходцами из Турции, Молдавии и России. Две дочерние колонии – Лукавец и Мехидра – были основаны в первой половине XIX века.

История старообрядческих поселений на Буковине уже давно привлекала внимание исследователей. Этот интерес подогревался особой ролью Белой Криницы в истории Старообрядческой Церкви. Здесь в середине XIX века впервые в истории Старообрядческой Церкви была установлена правильная церковная иерархия и основана старообрядческая митрополия. Из многочисленных работ, в которых так или иначе затрагивается история старообрядческих поселений на Буковине, следует отметить работы Николая Субботина, Иоганна Полека и Раймунда Фридриха Кайндля.

В 1874 г. была издана книга Н.Субботина «История Белокриницкой иерархии», в которой значительное внимание было уделено истории возникновения и развития старообрядческих поселений на Буковине⁽¹⁾. В 1897 г. был издан сборник документов «Материалы для истории так называемой Австрийской или Белокриницкой иерархии»⁽²⁾, собранный также Н.Субботиным. Эти документы были взяты составителем из архива Белокриницкой митрополии, который позже был утерян. Материалы этих документов дополняют содержание первой книги. В итоге Субботину удалось восстановить, в основных чертах, историю старообрядческих поселений на Буковине. Однако, в связи с тем, что в распоряжении Субботина не было австрийских документов, многие важные источники были им упущены, некоторые сообщения носят легендарный характер.

В значительно лучшем положении находились австрийские историки, которые опирались на документы из венских и черновицкого архивов. В 1896, 1898 и 1899 гг. в «Ежегоднике Буковинского краевого музея» вышло три выпуска работы библиотекаря Черновицкого университета Иоганна Полека «Липоване на Буковине»⁽³⁾. Первая часть этой работы посвящена истории старообрядческих поселений на Буковине. В довольно значительных приложениях приведены копии более чем 90 документов, касающихся старообрядцев. Многие из них не сохранились. Работа И. Полека осталась единственным источником, в котором сохранились эти документы.

Еще более полную картину дает профессор Черновицкого университета Р. Ф. Кайндль в работе «Возникновение и развитие липованских колоний на Буковине», которая вышла в 1896 г.⁽⁴⁾ Здесь, наряду с общей историей старообрядческих поселений на Буковине, Р. Ф. Кайндль подробно, основываясь на изучении значительного количества источников, рассматривает историю возникновения и развития каждого поселения. В XX веке серьезных обобщающих работ на эту тему не вышло.

Следует отметить различие в подходе к изучению проблемы у российских и австрийских историков. Если Субботина старообрядцы интересовали как представители русского народа, наибольшее внимание уделялось церковным проблемам и этнографии, то австрийские историки более углубленно изучали социально-экономические вопросы и рассматривали историю старообрядческих поселений в контексте истории Буковины. Синтез этих двух направлений, по нашему мнению, и должен дать объективную картину истории старообрядческих поселений.

В Молдавии и на Буковине старообрядцы носили название «липоване». «Липоване» – видоизмененное название «филипповане». Так назывались старообрядцы Филиппова согласия, которые ранее всех пришли из России в Молдавию.

Субботин сообщает о том, что среди старообрядцев существует другая версия происхождения термина «липоване». Они считали, что это название получено от селения Липовцы, где жило несколько семей старообрядцев. По другой версии, старообрядцы, как хорошие плотники, часто изготавливали изделия из липы, откуда и получили свое прозвище. Однако наиболее вероятной представляется первая версия. В пользу этой гипотезы происхождения термина «липоване» от Филиппова согласия говорит и то, что в Пруссии старообрядцы долгое время носили название «филиппоны». Именно эта версия употребляется и в австрийских документах, современных описываемым событиям.

Первые поселения липован на Буковине были основаны в 60-е годы XVIII века. Субботин сообщает, что, по мнению буковинских старообрядцев, древнейшим их поселением на Буковине были Соколинцы, которые составляли часть села Митока-Драгомирна. Кроме того, по два-три семейства жили в селах Комаровке, Петровцах, Кучурове и Липовцах⁽⁵⁾. Кайндль и Полек сообщают, что древнейшим поселением старообрядцев на Буковине была Ступка в Сучавском округе⁽⁶⁾. Однако более подробные сведения об истории возникновения этого поселения найти невозможно, поскольку никаких документов на этот счет не сохранилось. Достоверно известно

лишь то, что липоване так жили до русско-турецкой войны 1768-1774 гг. Об этом говорится в донесении военного администратора Буковины генерала Энценберга* в Гофкригсрат** от 12 ноября 1783 г.⁽⁷⁾ В ходе войны, когда российские войска вошли на Буковину, липоване из Ступки ушли в Молдавию и назад уже не возвращались.

Второй старообрядческой колонией, которая была основана в доавстрийские времена, была Митока-Драгомирна. В протоколе окружного управления Буковины от 22 сентября 1843 г.⁽⁸⁾ говорится, что еще до начала русско-турецкой войны на землях монастыря Драгомирна поселились липоване, которых монастырь использовал как землекопов, садоводов и полеводоов. По соседству с монастырем они основали селение, где осело около 40 семей. В 1770 г., когда Буковину заняли российские войска, липоване ушли в Молдавию. Эти сведения подтверждаются и в донесении Энценберга галицинскому генеральному командованию от 6 октября 1783 г.⁽⁹⁾ Правда, Энценберг говорит о том, что липоване ушли в Молдавию в 1769 г., и это, видимо, ближе к истине, поскольку именно в этом году русские заняли Буковину.

Относительно даты возвращения существуют различные мнения. И.Полек сообщает, что 15 семей липован возвратились в Митока-Драгомирну в 1777 г.⁽¹⁰⁾ Однако, в уже упомянутом донесении Энценберга от 6 октября 1783 г. сообщается о том, что они возвратились в 1775 г.⁽¹¹⁾ Однако Р.Ф.Кайндль, опираясь на источники, убедительно доказывает, что липоване возвратились в Митока-Драгомирну сразу же после вступления туда австрийцев в 1774 г.⁽¹²⁾ Об этом сообщается и в предписании Иосифа II*** от 20 ноября 1783 г.⁽¹³⁾ и в письме Гофкригсрата от 26 ноября 1783 г.⁽¹⁴⁾ В 1777 г. прошла лишь перепись наеления, согласно которой в Митока-Драгомирне проживало 15 семей липован. Кроме Ступки и Митока-Драгомирны, других старообрядческих поселений на Буковине в доавстрийские времена не было. Но коль скоро липоване в Ступку не возвратились, Митоку-Драгомирну можно действительно считать древнейшим старообрядческим поселением на Буковине.

Следующим по времени поселением старообрядцев на Буковине было селение Климовцы. В докладе Энценберга от 23 июня 1784 г.⁽¹⁵⁾ сообщается о том, что Климовцы основаны в 1780 г., когда там поселилось 20 семей липован. Сохранился договор липован с монастырем Путна от 7-8 апреля 1780 г.⁽¹⁶⁾ В нем сообщается о том, что монастырь наделяет липован пашней и лугом на ручье Климовцы в урочище Мошени. Каждое нынешнее и каждое будущее домохозяйство должно выплачивать ежегодно 5 гульденов, вносить одну оку масла в качестве чинша, отрабатывать 1 день ежегодной барщины. Прочие липоване могут переселяться лишь с разрешения сельского старосты и прочих членов общины. Молодожены первый год свободны от барщины и чинша, в дальнейшем они выполняют все установленные повинности. Деньги вносятся в день святого Николая, а масло – в соответствии с потребностями монастыря.

*) Генерал Энценберг был военным администратором Буковины в 1778-1786 гг.

**) Придворный военный совет

***) Австрийский император в 1780-1790 гг.

Первые поселенцы не имели никаких особенных прав и преимуществ в сравнении с прочими жителями Буковины. Но с 1783 г. в положении австрийских липован произошли значительные перемены. Они получили целый ряд привилегий и преимуществ по сравнению с прочими буковинцами. Сами старообрядцы объясняют эти перемены тем, что австрийские власти предоставили им эти привилегии в благодарность за спасение австрийского чиновника. Есть несколько версий этого события. Инок Павел в «Уставе Белокриницкого монастыря» сообщает, что однажды несколько старообрядцев из числа живущих в устье Дуная, занимаясь ловлей рыбы, увидели, что какого-то, на их взгляд странно одетого, но благородного господина преследуют разбойники и уже почти настигли. Рыболовы бросились к нему на помощь и успели его спасти. Тогда этот господин предложил просить какой угодно награды за оказанную ему услугу. Старообрядцы отвечали, что никакой награды не желают, а освободив его, они только выполнили долг христианского закона. После новых напрасных убеждений этот господин сказал им, что он из города Вены, чиновник австрийского императора, перед которым он готов за них ходатайствовать. Предложения чиновника были обговорены на совете липован, где было решено направить депутацию к австрийскому императору. Было составлено прошение, с которым два депутата, Александр Алексеев и Никифор Ларионов, были отправлены в Вену, где получили грамоту из рук императора Иосифа II⁽¹⁷⁾. В другой грамоте говорится, что этот чиновник был родственником австрийского императора, попавшим в руки разбойников, что корабль, на котором он плыл, потерпел в Черном море крушение, и он уже погибал, когда на помощь ему явились старообрядцы⁽¹⁸⁾. Согласно еще одной версии, поводом к переселению липован была услуга, оказанная ими на Дунае одному из важных императорских генералов во время войны австрийцев с турками⁽¹⁹⁾. По другой – старообрядцы спасли от турок одного из австрийских министров, который вместе со своими чиновниками промерял Дунай от Вены до Черного моря⁽²⁰⁾. Субботин отдает предпочтение первому рассказу, считая, что он наиболее достоверен. Имя чиновника в липованской традиции не сохранилось.

Более точные данные об этом событии можно почерпнуть из австрийских источников. Генерал Энценберг в послании Гофкригсрату от 19 октября 1783 г.⁽²¹⁾ сообщал, что летом 1782 г. инженер-капитан Реданге, находясь в устье Дуная, когда он там покупал лошадей, встретился со старообрядцами и посоветовал им переселиться на Буковину. В июле 1783 г. два липованина – Александр Алексеев и Никифор Ларионов – в сопровождении переводчика Мартина Ковача отправились из дому. В Яссах они при посредничестве случайно (из-за доставки фирмана турецкому султану) находящегося там директора Черновицкой военной канцелярии капитана Беддеуса получили паспорта, а также вступили в переговоры с префектом миссии пропаганды веры отцом Мауро. По прибытии в Черновцы, они обратились к Энценбергу, с которым начали переговоры об условиях переселения⁽²²⁾.

Таким образом, в липованской традиции есть историческое зерно – липоване действительно разговаривали летом 1782 г. с австрийским чиновником. Нет свидетельств, спасли ли они или нет его от турок или разбойников. Но в любом случае, традиционное объяснение, что привилегии старообрядцы получили благодаря этой встрече, явно несостоятельно. Австрийский капитан вряд ли мог иметь столь значительное влияние на императора, чтобы повлиять на его решение об условиях посе-

ления липован. Эту легенду необходимо рассматривать как попытку объяснить хорошее отношение к липованам со стороны австрийской администрации. Но причины этого отношения вызваны рядом реформ, проводившихся в Австрии в 80-е годы XVIII века, в годы правления императора Иосифа II.

80-е годы XVIII века вошли в историю Австрии как время серьезных преобразований, которые положили начало превращению Австрийского государства из средневековой монархии в современное (по меркам XVIII века) государство. Деятельность Иосифа II затронула практически все сферы государственной и общественной жизни. Но, в данном случае, нас интересуют те его реформы, которые касаются условий переселения старообрядцев. 20 октября 1780 г. был издан патент о веротерпимости (Толеранцпатент), в соответствии с которым католичество уже не рассматривалось как единственно разрешенная религия и разрешалось свободное отправление религиозных обрядов протестантскими, православными и другими вероисповеданиями⁽²³⁾. Другим важнейшим преобразованием Иосифа был известный «Патент о переселении» от 17 сентября 1781 г. В соответствии с последним, лица, желающие переселиться на территорию австрийской империи, получали значительные привилегии: освобождение от налогов и повинностей на срок от 3-х до 20-и лет (в зависимости от конкретного случая), помощь в строительстве домов и первоначальном обустройстве и другие льготы. Некоторые исследователи считают, что главной целью этой политики была германизация немецких провинций империи, поскольку основной поток колонистов направлялся из германских княжеств. Однако это не так. Привилегии получали и немцы, и переселенцы из Молдавии, Галиции и Трансильвании, равно как и старообрядцы. Убеждения Иосифа II были достаточно эклектичны, но в немалой степени он находился под влиянием учения физиократов, одним из основных тезисов которого было то, что все богатства государства создаются в земледелии, а в других отраслях народного хозяйства они лишь трансформируются. Поэтому для увеличения могущества державы необходимо освоение и эффективное использование всех ее земель. Исходя из этого, австрийская администрация старалась привлекать максимальное количество переселенцев, не обращая внимания на их национальность и вероисповедание.

Об издании этих декретов стало известно и липованам и, безусловно, вызвало у них повышенный интерес, который еще усилился в 1783 г. в связи с первым визитом Иосифа II на Буковину. В ходе этого посещения были приняты важные решения, сыгравшие значительную роль в истории Буковины. Визит тщательно готовился, о нем было известно заранее, и уже с весны 1783 г. липоване начинают обращаться к местным властям, и сведения о них все чаще встречаются в австрийских документах.

13-19 июня 1783 г. Иосиф II побывал на Буковине. Император ехал через Сучаву. Здесь 15 июня ему были представлены липоване из Климовцев вместе с деревенским старостой из Митока-Драгомирны. Липоване рассказали императору о себе, своей истории и обычаях. Судя по позднейшим отзывам и высказываниям, липоване понравились Иосифу. 19 июня 1783 г., будучи в Черновцах, он отослал приказ галицийскому генеральному командованию, в котором распорядился принять меры для привлечения в край побольше липован⁽²⁴⁾. В тот же день император издал обширный указ, состоящий из многих пунктов. В соответствии с этим указом, значи-

тельно менялся социально-экономический уклад жизни на Буковине. Один из пунктов этого указа касался старообрядцев. Иосиф II распорядился предпринять необходимые мероприятия для привлечения в Австрию максимального количества липован⁽²⁵⁾. Почти через месяц после императорского указа, 17 июля 1783 г., два представителя общины Митока-Драгомирна передали буковинской администрации прошение, в котором они просили выдать документ, удостоверяющий их право на свободное отправление религии. Как обоснование своей просьбы они высказали, что в случае, если будет выдан этот документ, на Буковину прибудет большое количество их единоверцев⁽²⁶⁾. В своем донесении от 21 июля 1783 г. генерал Энценберг передал эту просьбу галицийскому генеральному командованию. Энценберг указал, что их трудолюбие может послужить примером для всей Буковины. На берегах же Черного моря проживает значительное число липован, и в случае, если они будут уверены в толерантности властей, они готовы переселиться из турецкой империи на Буковину⁽²⁷⁾. 30 июля галицийское генеральное командование прислало ответ на запрос генерала Энценберга. Ссылаясь на то, что неизвестно, распространяются ли на липован положения толеранцпатента, было дано указание прислать более обширные сведения о липованах⁽²⁸⁾. Гофкригсрат прислал разъяснение, что на липован, равно как и на прочих неунитов, распространяются общие положения толеранцпатента⁽²⁹⁾.

Известия среди липован распространялись очень быстро, и поэтому следует предположить, что липоване, живущие в устье Дуная, прекрасно ориентировались в обстановке, которая сложилась в Австрии и на Буковине, а их депутаты, приехавшие осенью 1993 г. в Черновцы, знали о переговорах старообрядцев из Митоки с Энценбергом.

Итак, ранней осенью 1783 г. два депутата от причерноморских липован – Александр Алексеев и Никифор Ларионов – прибыли в Черновцы. По прибытии, они обратились к генералу Энценбергу с посланием, в котором сообщали, что около Черного моря проживает около 2000 семей старообрядцев, которые готовы переселиться в Австрию. Они хотели обсудить условия переселения⁽³⁰⁾.

Энценберг предложил следующие условия:

1. Каждой семье предоставляется 44 иоха земли (чуть больше 25 га).
2. Каждая семья переселенца освобождается на три года от государственных повинностей и барщины.
3. Для строительства домов и хозяйственных построек все материалы предоставляются бесплатно.
4. В случае устройства целой деревни, липованам разрешается завести собственное молитвенное здание и пригласить собственное духовенство.
5. Все переселенцы освобождаются на три года от торгового налога.
6. При пересечении границы пошлины с липован не взимаются, за исключением тех товаров, которые предназначены на продажу.
7. Каждая семья, которая не захочет оставаться на Буковине, а предпочтет перебраться в Трансильванию, Банат или Венгрию, вправе перебраться туда. При переселении им будет оказано содействие.

При размещении липован генерал также не видел никаких проблем и предполагал разместить несколько тысяч липован на землях монастырей, значительная часть которых, в соответствии с распоряжением Иосифа II, должна была быть закрытой, а их имущество секуляризовано. В соответствии с уже упомянутым указом Иосифа II от 19 июня 1783 г., эта реформа должна быть распространена и на Буковину. Однако условия Энценберга не удовлетворили липован, и депутаты направились в Вену, надеясь добиться большего. 5 октября 1783 г. они подали императору просьбу утвердить их привилегии. В ней они просили подтвердить право на свободное отправление религиозных обрядов. Они сообщали также, что согласны переселиться лишь при условии, если они будут государственными, а не помещичьими крестьянами, и просили выделить им деньги на обратный путь⁽³¹⁾. В октябре Иосиф II распорядился передать депутатам привилегии устно. Однако это не удовлетворило липован. 9 декабря они подали императору новую просьбу, в которой просили письменного удостоверения привилегии, которые накануне они получили устно. Они просили уточнить, будут ли они свободны от солдатской службы, как долго они будут освобождены от налогов, как поступят с их духовенством и, наконец, какие налоги и повинности будут возложены на них после окончания свободных от налогообложения лет⁽³²⁾.

Император в ответ на эту просьбу выдал в тот же день предписание президенту Гофкригсрата графу фон Гадику. В ней он указал, что переселенцы должны получить свободу вероисповедания, двадцатилетнюю свободу от налогов, а после этого на них должны быть возложены налоги и повинности, которые обычно несли прочие поданные и, наконец, свободу от солдатчины. Эти привилегии должны быть изданы на пергаменте на обоих языках и украшены императорскими инсигниями. Пергамент должен быть заключен в футляр⁽³³⁾. 10 октября посланцы получили патент, который был датирован 9 октября 1783 г. Император распорядился:

1. Разрешить совершенно свободное отправление религиозных обрядов липованам, их детям и потомкам, вместе с их духовенством.
2. Оставить их и их детей свободными от всех сборов и податей в продолжении 20 лет со дня их поселения.
3. Предоставить им освобождение от воинской службы.
4. По истечении 20 лет им назначены подати, соответственно их имуществам, и какие платят прочие поданные одинакового с ними состояния⁽³⁴⁾.

Вскоре после этого депутаты вместе с переводчиком отправились в обратный путь. 31 октября 1783 г. они прибыли в Черновцы и были приняты генералом Энценбергом. Ему они представили императорский патент и письмо Гофкригсрата Энценбергу от 8 октября 1783 г., в котором предписывалось оказывать помощь липованам при переселении⁽³⁵⁾.

Уже в начале ноября Алексеев и Ларионов отправились в Сучаву, где Алексеев остался для приема переселенцев, а Ларионов отправился к Черному морю для того, чтобы сообщить своим единоверцам о полученных привилегиях.

Вскоре после этого к Энценбергу явились три депутата из Митоки и Климовцев, которые просили дать им те же привилегии, что и их единоверцам из Причерноморья.

Энценберг легко дал им обещание дать полную свободу их духовенству и полное освобождение от солдатской службы, тем более что был уверен, что по рождению и воспитанию эти люди не пригодны к военной службе. Но дать двадцатилетнее освобождение от налогов без санкции императора Энценберг не решался. Он не был уверен, что привилегии, данные выходцам с Черного моря, распространяются на всех липован. Липоване из Климовцев и Митоки просили разрешить, по крайней мере, считать первым свободным от налогов годом 1774 г., и в этом случае у них бы еще оставалось 11 свободных лет.

Однако уже в октябре 1783 г. возникли первые трудности для переселения. Об их возникновении и нарастании можно судить из докладов Энценберга. В донесении Гофкригсрата от 19 октября 1783 г. Энценберг сообщает о том, что он готов поселить несколько тысяч семей. Причем он отмечал, что предпочитает одну липованскую семью пятнадцати польским или пяти молдавским⁽³⁶⁾. В донесении от 27 октября Энценберг уже указывает на некоторые трудности, которые связаны с переселением. Главное препятствие он видит в отсутствии свободных земель, куда можно было бы переселить липован⁽³⁷⁾. После встречи с липованскими депутатами 31 октября 1783 г., Энценберг отправил новое послание в Гофкригсрат⁽³⁸⁾. В нем отмечается, что продекларированная секуляризация церковных имений до сих пор не произошла. А без секуляризации найти место для поселения липован невозможно, поскольку на Буковине нет крупных государственных имений. Пока из церковных имений в руки государства перешло лишь имение Кициань, принадлежавшее епископу Буковины. На землях этого имения можно поселить 60-70 семей. В донесении Гофкригсрату от 12 ноября 1783 г. Энценберг приводит новые причины, которые, по его мнению, препятствуют переселению⁽³⁹⁾. Генерал сообщает, что лучшие земли на Буковине заняты государственным конным заводом. Для того, чтобы стало возможным переселение значительного количества липован, необходимо переселение конного завода за пределы Буковины. На Буковине, заключал генерал, может быть либо конный завод, либо колонизация. Однако император, весьма заинтересованный в поддержке переселения, решительно отметал все препятствия. 20 ноября 1783 г. издал приказ перенести конный завод из Буковины в Банат⁽⁴⁰⁾. Попутно в этом послании была решена и другая важная проблема. Дело в том, что, как уже упоминалось, все буковинские липоване просили те же привилегии, которые получили причерноморские старообрядцы. О том же просили Энценберга липоване из Молдавии, которые услышали об успехе своих единоверцев с берегов Черного моря. Иосиф приказал распространить привилегии, данные причерноморским липованам, на всех липован, проживающих в Австрии, и на старообрядцев, живущих вне пределов империи, в случае переселения в Австрию⁽⁴¹⁾. В этом же послании Иосиф разрешил липованам призвать из-за рубежа духовенство, однако при условии, что они должны подчиняться епископу Радовцов и митрополиту Карловицкому. Это было ошибочное решение, которое взволновало липован, увидевших в нем покушение на свою религиозную независимость. Разумеется, у императора и в мыслях не было чинить какие-либо препятствия липованам в свободном отправлении религиозных обрядов. Австрийцы отождествляли старообрядческую религию с православной, и решение подчинить их православному епископу vyplывало из общей политики Иосифа II не допускать того, чтобы подданные Австрии подчинялись в религиозном отношении каким-либо центрам, находя-

щимся вне пределов Австрии. Эта ошибка была вскоре исправлена и, в соответствии с пожеланиями императора, 19 января 1784 г. Сучавский хозяйственный директор Шторр распорядился, что буковинские липоване не подлежат власти буковинского епископа и карловицкого митрополита и имеют право призвать себе священника оттуда, откуда они хотят⁽⁴²⁾.

18 января 1784 г. 6 липован из Молдавии прибыли в Сучаву и сообщили тамошнему директору, что уже весной, как только сойдет снег, они вместе с 14 другими семьями поселятся в Митока-Драгомирне. Причем они заявили, что им нужно не 20, а всего три года, свободных от налогов, поскольку по своим грехам они заслуживают не более трехлетнего освобождения от налогов⁽⁴³⁾.

22 марта 1884 г. Сучавский директорат доносил в краевую администрацию, что вместе с Александром Алексеевым в Сучаве появилось 10 семей старообрядцев с Черного моря⁽⁴⁴⁾. Из Молдавии к тому времени переселилась только одна семья, которая поселилась в Климовцах. 24 марта из Молдавии прибыло еще 5 семей, которые осели в Митока-Драгомирне. Генерал Энценберг в ожидании значительного притока липован из Молдавии распорядился приготовить деревню Орошени, где он предполагал поселить 50 семей⁽⁴⁵⁾.

Сучавский хозяйственный директор Шторр доносил 22 апреля 1784 г. уточненные данные о переселении липован на Буковину. Из Молдавии к этому времени переселилось 7 семей, из которых 6 поселилось в Митока-Драгомирне, а 1 семья в Климовцах. С берегов Черного моря прибыло 10 семей, 3 холостяка и 5 монахов. Эти поселились временно в Сучаве. Они не хотели переселяться на место постоянного жительства до тех пор, пока не приедет их игумен. О выезде игумена на Буковину стало известно еще в начале апреля, но сейчас он задержан турецкими властями, которые недовольны переселением липован в Австрию. Поскольку игумен ожидается липованами со дня на день, они решили приступить к выбору места для постоянного жительства. Для поселения им было предложено два места: урочище Корчешты, принадлежащее монастырю Драгомирна, и урочище Варницу, которое принадлежало монастырю Путна⁽⁴⁶⁾. Корчешты они отвергли, поскольку нашли, что там мало пахотных земель и лесов, а слишком много канав. Лучше показалась им Варница, однако и здесь, по их мнению, было мало пахотных земель. Они согласились поселиться там в случае, если им выделят дополнительно участок леса для выкорчевки⁽⁴⁷⁾.

В докладе от 20 мая 1784 г. директор Шторр сообщал, что липоване приняли окончательное решение поселиться в Варнице. Монастырь разрешил бесплатно пользоваться лесом для строительства домов и для отопления. Было разрешено также выкорчевать лес для пахоты⁽⁴⁸⁾.

6 мая прибыли 4 липованские семьи с берегов Черного моря. Этим семьям сразу объявили, что для поселения и распашки им отводится Варница⁽⁴⁹⁾. Несколькими днями позднее, 10 мая, прибыл игумен. Он сообщил очень неприятное известие, которое сделало надежды на дальнейшее переселение липован нереальными. Турецкое правительство под угрозой конфискации имущества запретило переселение липован за пределы владений. Этот запрет касался как причерноморских липован, так и старообрядцев, проживающих в Молдавии⁽⁵⁰⁾.

Всего появилось на Буковине к началу лета 16 семей, 4 холостяка, игумен и 6 монахов из Причерноморья. Все они должны были поселиться в Варнице. Однако вскоре липованам были предложены более выгодные условия для переселения. Помещик из Глыбокой Таддей Туркул пригласил их поселиться в своем имении. 10 июня 1784 г. между липованами и Таддеем Туркулом был заключен договор об аренде земли, в соответствии с которым каждый глава семейства должен получить в пользование 10,5 фальч (11 га) земли для пашни и для прочих нужд. Липованам разрешалось выпасать скот на общинном пастбище, а также бесплатно получать из господского леса строительный лес и дрова. Липоване освобождались от барщины и десятины, и должны были выплачивать по 5 флоринов 30 крейцеров ежегодного чинша. Те, кто кроме 10,5 фальч захотели бы получить дополнительный участок земли, должны нести за это те же повинности, что и прочие крестьяне. Те, кто поднимал целину, на 5 лет освобождались от налогов. Кроме того, для основания монастыря помещик выделял 5 фальч земли без чинша, а только за небольшое число служб⁽⁵¹⁾.

В Глыбоком поселилось 22 семьи, 8 холостяков и 7 монахов с одним игуменом. Они построили дома, а в качестве церкви им служило старое здание Таддея Туркула, в котором установили 4 колокола, купленные в Москве.

К подписанию договора липован с Таддеем Туркулом в Глыбокую прибыл генерал Энценберг, который решил провести инспекцию всех липованских поселений на Буковине. Из Глыбокой генерал направился в Климовцы. Здесь к этому времени проживало 26 семей, причем 20 жило там с 1780 г., а с начала 1784 г. прибыло 6. Последние еще не построили своих домов. 13 июня генерал Энценберг посетил Митоку-Драгомирну. Здесь проживало 27 семей, из которых 15 старых, живших там еще с 1774 г., и 12 новых, поселившихся с 1783 г.⁽⁵²⁾ Энценберг счел, что в Митока-Драгомирне больше нельзя поселить значительное количество липован, поскольку лучшие земли были заняты рабами монастыря.

Таким образом, летом 1784 г. на Буковине проживало 75 семей липован, которые с 8 холостяками и 6 монахами составляли почти 400 душ. Из них 22 семьи, холостяки и монахи – всего около 125 душ – прибыли из Причерноморья⁽⁵³⁾. Но поселение на частных землях причиняло определенные неудобства государству, которое было лишено теперь возможности контролировать переселение. 10 июля 1784 г. император распорядился объявить липованам, что они могут переселиться на государственные земли в Банат. Об этом Энценберг сообщил в Серетский директорат. Однако глыбокские липоване ответили, что решат вопрос о переселении тогда, когда их число возрастет до 100-200 семей⁽⁵⁴⁾. Но и в Глыбокой липоване не остались надолго. Скоро у них возник конфликт с Таддеем Туркулом. По мнению липован, которое они изложили в письме в Серетский директорат в феврале 1785 г.⁽⁵⁵⁾, в ссоре виноват помещик, который под предлогом введения нового распорядка пытается взимать деньги за пользование лесом, хотя, в соответствии с договором, обещал представить его бесплатно. Этот конфликт закончился полным разрывом. Осенью 1785 г. липоване ушли из Глыбокой и вновь поселились в урочище Варница. По названию источника с белой известковой водой, село, которое они основали, получило название Белая Криница. В 1787 г. возникли проблемы у жителей Митоки-Драгомирны. В связи с серьезными затруднениями в торговле липован, вызванными таможенными ограни-

чениями, в ночь с 17 на 18 апреля 1787 г. липоване из Митоки покинули свою деревню и отправились в Молдавию. Их дома были переданы немецким колонистам. Однако вскоре они возвратились в Митоку и недалеко от нее построили новую деревню Соколинцы.

В 1834 г. 20 новых семей прибыло на Буковину. Они поселились сначала в Климовцах, а затем перешли в Берегомет на Серете, где взяли у барона Василько в аренду участок земли. Осенью их количество увеличилось до 35 семей, и на арендованных землях было организовано селение Мехидра. Вскоре было организовано поселение Липовени-Косованка.

В 1843 г. на Буковине проживало 1966 чел. липован. Из них в Белой кринице жило 604, в Климовцах – 840, Соколинцах – 361 и в Мехидре – 161 человек⁽⁵⁶⁾.

Таким образом, в 70-е – 80-е годы XVIII в. на Буковине возникло несколько старообрядческих поселений, жители которых получили значительные привилегии. Эти привилегии позволили в середине XIX века основать Белокриницкую митрополию, что и обусловило выдающуюся роль старообрядческих поселений на Буковине в истории Старообрядческой Церкви.

Приложение 1

Патент императора Иосифа I о веротерпимости от 20 октября 1781г.

(сокращенный перевод с немецкого)

Возлюбленные верноподданные! Будучи убеждены, с одной стороны, во вреде всякого давления на совесть, а с другой, в великой пользе для религии и государства в истинной христианской терпимости, мы нашли нужным последователям гельветического и аугсбургского вероисповеданий, а также православным неуниатам повсюду позволить сообразное с их исповеданием частное отправление религиозных обрядов, не обращая внимания на то, введено оно было когда-нибудь или нет. За католической религией, однако, должно остаться преимущество публичного отправления религиозных обрядов, но обоим протестантским вероисповеданиям, равно как и православным неуниатам, повсеместно, где представляется возможность по нижеуказанному числу жителей и их средствам и где не существует уже общественного отправления религиозных обрядов, дозволяется частное отправление религиозных обрядов, но особенно мы соизволяем:

Во-первых: некаатоликам подданным, где наберется 100 семейств, хотя бы они не все жили в месте молитвенного дома или духовника, а некоторые на расстоянии нескольких часов пути, строить молитвенный дом со школой, а живущие дальше могут посещать, как только пожелают, ближайший молитвенный дом, однако находящийся в императорско-королевских владениях. Местные пасторы могут посещать своих единоверцев, подавая им и больным нужные наставления, душевное и телесное утешение, но под страхом тяжелейшей ответственности не могут препятствовать приглашению католического священника, если его потребует тот или другой больной.

(...)

В седьмых, на будущее время нескатолики могут быть допущены к покупке домов и имений, к пользованию гражданскими и цеховыми правами, учеными степенями и к поступлению на гражданскую службу. Их не должно принуждать ни к какой другой форме присяги, кроме сообразной с их догматами, ни к участию в процессиях или церемониях господствующей веры, если они не пожелают сами. При всех избраниях и назначениях на должности без всякого отношения к различию вероисповедания, без малейшего затруднения и с большой пользой в нашей военной службе обращать строгое внимание только на честность и способность кандидатов, а потом на их христианский и нравственный образ жизни. Поэтому должны быть выдаваемы без всяких затруднений разрешения на покупку собственности, на гражданские и цеховые права.

Иосиф

Вена, 20 октября 1781 г.

Приложение 2

Император Иосиф II фельдмаршалу графу Гадику

(сокращенный перевод с немецкого)

Дорогой фельдмаршал Гадик!

(...) Относительно просьбы липован необходимо сделать следующее:

1. Они должны получить полную свободу отправления религиозных культов, как и их дети, и их духовенство.
2. Кроме того, они получают двадцатилетнее освобождение от налогов, равно как и их дети.
3. Они получают свободу от солдатского состояния.
4. После двадцатилетнего освобождения от налогов они должны нести те же налоги и повинности, которые несут прочие подданные.

Эти привилегии должны быть изданы на пергаменте на немецком и русском языках и украшены императорскими инсигниями.

Иосиф

Вена, 9 октября 1783 г.

Приложение 3

Патент императора Иосифа II липованам

(немецкий, русский, сокращено)

Мы, Иосиф II, Божьей милостью император (...)

Так как в наш столичный город Вену пришли от живущих при Черном море старообрядческих общин два депутата, по имени Александр Алексеев и Никифор Ларионов, и по поручению этих общин обратились к нам с просьбой, чтобы им позволено было переселиться в наши земли с их семьями и имуществом.

Мы, находясь в уверенности, что упомянутые общества, по прибытии на будущие места их жительства в наших землях, во всем будут поступать так же, как и прочие наши верные подданные, посредством настоящего утвержденного нами патента даем вышеозначенным депутатам и общинам, их уполномочившим, следующие заверения:

1. Разрешаем совершенно свободное отправление религиозных обрядов им, всем их детям и потомкам, вместе с их духовенством.
2. Оставляем мы их и их детей совершенно свободными от всяких сборов и податей в продолжении 20 лет со времени их поселения.
3. Представляем мы им и их детям освобождение от военной службы.
4. По истечении 20 лет мы им назначим подати, соответственно их имуществам и какие платят прочие наши подданные одинакового с ними состояния.

Иосиф

Вена, 9 октября 1783 г.

(Черновицкий облгосархив, фонд 1, опись 1, дело 3587, д. 128)

Приложение 4

Энценберг – Гадику

(сокращенный перевод с немецкого)

(...) Сообщаю Вам подробности прибытия липован на Буковину и о том, какие условия мы им предложили.

Инженер-капитан Реданге прошлым летом, во время пребывания на Дунае, когда он там покупал лошадей, посоветовал липованам переселиться на Буковину. В сопровождении одного венгерского подданного, Мартина Ковача, два липованина, а именно: Александр Алексеев и Никифор Ларионов, – в июле 1783 года отправились со своей родины. В Яссах они, при посредстве случайно находившегося там директора военной канцелярии Беддеуса, получили паспорт, встретились и переговорили с префектом миссии пропаганды веры отцом Мауро. По прибытии в Черновцы, они обратились ко мне. Они сообщили, что около Черного моря находятся свыше 2000 семейств, готовые переселиться в Австрию. Я предложил следующие условия:

1. Предоставить каждой полной крестьянской семье 44 иоха земли.
2. Каждая семья переселенца освобождается на три года от государственных повинностей и барщины.
3. Предоставить каждой семье все необходимые материалы для строительства домов и хозяйственных построек.
4. В случае устройства целой деревни позволить заведение собственного духовенства, которое, как и прочих православных, подчинить буковинскому епископу.
5. Их ремесленники должны быть освобождены на три месяца от промыслового налога.

6. При пересечении границы не взимать пошлины с их имущества, за исключением тех товаров, которые предназначены на продажу.

7. Каждой семье, которая не захочет оставаться на Буковине, а захочет перебраться в Трансильванию, Банат или Венгрию, оказать содействие.

Разместить липован можно на монастырских землях, которые распоряжением императора Иосифа II переданы в распоряжение государства.

Энценберг

Черновцы, 19 октября 1783 г.

Приложение 5

Донесение Энценберга в Гофкригсрат

(сокращенный перевод с немецкого)

Липоване должны быть поселены на монастырских землях. Лучше всего для поселения липован подходит имение буковинского епископа Кицмань, которое еще в апреле 1783 г. перешло в руки государства. На территории этого имения можно разместить 60-70 семей липован. Других возможностей для поселения липован пока не предвидится. На Буковине нет государственных имений, а частные владельцы не склонны поселять на своих землях иностранных колонистов.

Энценберг

Черновцы, 31 октября 1783 г.

Приложение 6

Распоряжение Гофкригсрата

(сокращенный перевод с немецкого)

(...)

Резолюция императора:

Относительно перехода монастырских имений в руки государства генералу Энценбергу будут даны точные инструкции. С Буковины можно убрать конный завод в Венгрию в случае, если переселение в Буковину будет резко увеличиваться. Липованам разрешается призвать из-за рубежа духовенство, однако при условии, что они будут подчиняться епископу Радовцов и митрополиту Карловицкому. Переселившиеся из Молдавии и Польши липоване должны получить названное количество лет освобождения от налогов и все те привилегии, что получены липованами, переселившимися с Черного моря. Липованские семейства, которые сейчас живут в Буковине, должны получить эти привилегии в полном объеме, поскольку в противном случае они могут уехать. В случае, если попавшие на Буковину липоване захотят отправиться в Банат или в Венгрию, их необходимо снабдить деньгами и всем, что им необходимо.

Иосиф

Вена, 20 ноября 1783 г.

Приложение 7

Энценберг в Гофкригсрат

(сокращенный перевод с немецкого)

Липованские священники, в соответствии с распоряжением императора, подчинены буковинскому епископу и митрополиту Карловцов. Сучавский директор Шторр докладывает, что липоване выступают против этого. Подчинение липован буковинскому епископу может привести к тому, что липоване могут переселиться с Буковины в другие места.

Энценберг

Черновцы, 30 января 1784 г.

Приложение 8

Директору Шторр в Буковинскую краевую администрацию

(сокращенный перевод с немецкого)

Относительно переселившихся на Буковину липован следует сообщить следующее. С 1 ноября 1783 г. переселилось 7 семей, из которых 6 человек поселилось в Митока-Драгомирне, а 1 семья в Климовцах. С Берегов Черного моря переселилось 10 полных семей, 3 холостяка и 5 монахов, которые поселились в Сучаве. Они не хотят переселяться на место постоянного жительства, пока не придет их игумен. В начале апреля они осмотрели два удобных для поселения места: урочище Корчешты, принадлежащее монастырю Драгомирна, и урочище Варница, принадлежащее монастырю Путна. Игумен ожидается липованами со дня на день: он уже выслал разные религиозные принадлежности, но сам был задержан турецким правительством, которое было очень недовольно переселением липован. Игумену удалось откупиться деньгами. По прибытии игумена, можно будет сообщить точные сведения о количестве семей, которые еще намерены перейти на Буковину.

Шторр, директор

Сучава, 22 апреля 1784 г.

Приложение 9

Энценберг – Сучавскому директорату

(сокращенный перевод с немецкого)

Необходимо всячески способствовать липованам в поисках удобного места для поселения, но необходимо иметь в виду, чтобы липоване не выбрали таких земель, которые уже заселены другими императорскими подданными и этим последним необходимы. Что касается упомянутых местностей, Корчешты и Варницы, то нет никаких препятствий в том, чтобы передать липованам деревню Корчешты, если она для них подходит, даже не взирая на посессию (Корчешты были переданы монастырем Драгомирна в аренду – М.С.). Относительно Варницы пока нет возможности принять

определенное решение, поскольку еще нет точных данных, где эта местность находится и есть ли там жители.

Энценберг
Черновцы, 26 апреля 1784 г.

Приложение 10

Директор Шторр в Буковинскую администрацию (сокращенный перевод с немецкого)

Липоване довольны тем местом, которое было предназначено для поселения в Варнице. Кроме полевой земли, там есть 1400 фальч, занятых березами и елями, которые легко выкорчевать. Кроме того, поблизости находится большой лес, который можно легко выкорчевать. Монастырь разрешал пользоваться лесом для строительства домов и на дрова. Липоване просят выделить им просторный готар (т.е. место для устройства деревни – М.С.). Если земли не хватит в Варнице, необходимо наделять земель в других урочищах, чтобы наделить каждого из ожидаемых липован 25 фальчами земли.

Шторр
Сучава, 20 мая 1784 г.

Приложение 11

Договор между Таддеем Туркулом и липованами (сокращенный перевод с немецкого)

Между Таддеем Туркулом, наследственным владельцем погорлоуцкого, боянчукского, глыбокского и петроуцкого имений, путильского старосты и пр., с одной стороны, и 20 липованскими семействами, с другой стороны, заключен следующий контракт.

Каждый глава семейства получает в пользование 10,5 фальч земли для пашни и прочих нужд.

Липованам разрешается выпасать скот на общинном пастбище, а также бесплатно получать из господского леса строительный лес и дрова.

Липоване освобождены от барщины и десятины и должны выплачивать 5 флоринов 30 крейцеров ежегодного поземельного чинша. Те, кто кроме 10,5 фальч земли захотел бы получить еще участок земли для обработки, должен нести те же повинности, что и прочие подданные. Те, кто поднимает целину, на 5 лет освобождаются от налогов. Для основания монастыря выделяется 5 фальч земли без чинша, а только за небольшое число служб.

Таддей Фон Туркул
Глыбока, 10 июня 1784 г.

Федор Кузьмич, староста,
Александр Алексеев, Григорий Петрович, Иван Максимович

Фон Линденфельс, дистриктдиректор
Черновцы, 28 июня 1784 г.

Приложение 12

Энценберг – Гадику

(сокращенный перевод с немецкого)

В Глыбоком находится 22 полные семьи, 1 игумен, 7 монахов, 8 холостяков. Они построили дома, а в качестве церкви им служил дом Таддея Туркула, в котором установили 4 колокола, купленных в Москве. Название липован происходит от имени святого Филиппа. Монахи неграмотны, поскольку не умеют даже читать.

В Климовцах много хороших полей, там много изделий из дерева и льна. Число семейств составляет 26, причем 20 из них жило там с 1780 г., а 6 – с начала 1784 г. Последние еще не построили своих жилищ. В отношении религии они полностью соответствуют липованам в селе Глыбока, поскольку в Климовцах не было ни церкви, ни священника, а его обязанности выполнял сельский староста.

В Митока-Драгомирне с 1783 г. проживает 27 семей, а именно – 15 старых и 12 новых. Из Молдавии можно переселить в Митоку лишь 30 семейств, поскольку лучшие земли монастыря Драгомирна были заняты крепостными цыганами.

Энценберг
Черновцы, 23 июня 1784 г.

Приложение 13

Доклад фратауцкого хозяйственного директората

(сокращенный перевод с немецкого)

В соответствии с иозефинистским поземельным кадастром в 1786 г., в Белой Кринице проживало 30 липованских семейств, освобожденных на 20 лет от налога, не платящих никаких налогов и свободных от всех повинностей. Земля в Белой Кринице входит в состав Фратауцкого директората религиозного фонда и состоит из следующего: 51 иох 1066 квадратных сажень пашни, 208 иох 926 квадратных сажень луга, 26 иох 1429 квадратных сажень сада, 398 иох 47 квадратных сажень пастбища. Всего 685 иох 298 квадратных сажень.

19 ноября 1789 г.

Приложение 14

Протокол второй следственной комиссии

(сокращенный перевод с немецкого)

Громада Белой Криницы состоит по конскрипции 1843 г. из 94 домовых номеров, 118 семейств, 42 холостяков, 547 душ, в том числе, 248 душ женского пола. Эти липоване имеют (как видно из камеральных актов домини Гадикфальта):

625 иох 275 квадратных сажень пашни;

387 иох 845 квадратных сажень лугов и огородов;

111 иох 925 квадратных сажень пастбища;

Всего 1124 иох 464 квадратных сажень.

Ежегодные доходы с этих земель составляет 1017 флоринов 25 крейцеров.

Из скота: 2 жеребца, 74 кобылы, 5 жеребят, 24 быка и 146 коров.

Кроме поля, скота и прочих хозяйственных доходов есть еще 43 сада, 14 маслоек, 13 рыбных ставов.

Среди жителей много плотников, повозочных и санных мастеров. Большая часть жителей занимается торговлей. В Черновцах жители Белой Криницы имеют 9 складов и 1 погреб, в Радовцах – 6 и в Серете – 2 склада.

Белая Криница, 18 февраля 1844 г.

Громада села Климовцы состоит по конскрипционным спискам 1843 г. из 131 домовых номеров, 156 семейств, 49 холостяков, всего 755 душ австрийских подданных, в том числе 369 душ женского пола. Кроме того, 54 душ мужского и 31 женского пола иностранных. Они имеют:

1256 иох 491 квадратных сажень пашни;

294 иох 1335 квадратных сажень лугов и огородов;

11 иох 985 квадратных сажень пастбищ;

Всего 1562 иох 1161 квадратных сажень.

Ежегодный доход с этих земель составляет 1444 флоринов 14 крейцеров.

Из скота: 8 жеребят, 95 кобыл, 91 конь, 19 быков, 163 коровы, а также: 10 садов, 3 маслобойни, 6 ветряных мельниц.

Климовцы, 19 февраля 1843 г.

Громада Липовени или Соколинцы состоит из 63 домовых номеров. Они составляют часть селения Митока-Драгомирна, которое состоит из 282 номеров. Липованских семейств находится 65. Липоване имеют:

437 иох 1580 квадратных сажень пашни;

71 иох 882 квадратных сажень огородов и лугов;

95 иох 826 квадратных сажень пастбищ;

Всего 605 иох 880 квадратных сажень.

Из скота: 8 жеребят, 40 кобыл, 50 коней, 6 быков, 111 коров, 30 овец, а также, садов, 7 прудов, 6 маслоек.

Соколинцы, 20 февраля 1844 г.

Липован в селении Мехидра 36 семейств, 246 фальх арендованных земель. Скота 28 кобыл, 32 коня, 57 коров и 15 быков.

Мехидра, 22 февраля 1844 г.

Источники и литература

1. Субботин Н. История Белокриницкой иерархии. Том первый, М., 1874.
2. Субботин Н. Материалы для истории так называемой Австрийской или Белокриницкой иерархии. М., 1897.
3. Polek J. Die Lippowaner in der Bukowina. Band I. Jahrbuch des Bukowiner Landes-Museums 1896. Czernowitz, 1896.
Polek J. Die Lippowaner in der Bukowina. Band II. Jahrbuch des Bukowiner Landes-Museums 1898. Czernowitz, 1898.
Polek J. Die Lippowaner in der Bukowina. Band III. Jahrbuch des Bukowiner Landes-Museums 1899. Czernowitz, 1899.
4. Kaendl R.F. Das Entstehen und die Entwicklung der Lippowaner-Colonien in der Bukowina. Wien, 1896.
5. Субботин Н. История ..., с. 115.
6. Kaendl R.F. Op. cit., s. 6.
Polek J. Op. cit., s. 46.
7. Wickenhauser F.A. Molda... 5 band, 2 Banchen, s. 80.
8. Kaendl R.F. Op. cit., Beilage 91.
9. Kaendl R.F. Op. cit., Beilage 1.
10. Polek J. Op. cit., s. 48.
11. Kaendl R.F. Op. cit., Beilage 1.
12. Kaendl R.F. Op. cit., Beilage 13.
13. Wickenhauser F.A. Molda... 5 band, 2 Bandchen, № 15, s. 92.
14. Wickenhauser F.A. Molda... 5 band, 2 Bandchen, № 17, s. 93.
15. Приложение 12.
16. Polek J. Op. cit., Beilage 1.
17. Субботин Н. История..., с. 115-118.
18. Субботин Н. История..., с. 117.
19. Там же, с. 118.
20. Там же, с. 118.
21. Приложение 4.
22. Polek J. Op. cit., Beilage 28.
23. Приложение 1.
24. Wickenhauser F.A. Molda... 5 band, 2 Bandchen, № 4, s. 82.
25. Yoseph's II Reicen..., s. 62.
26. Polek J. Op. cit., Beilage 8.
27. Polek J. Op. cit., Beilage 9.

28. Polek J. Op. cit., Beilage 10.
29. Polek J. Op. cit., Beilage 11.
30. Polek J. Op. cit., Beilage 28.
31. Polek J. Op. cit., Beilage 14.
32. Polek J. Op, cit., Beilage 22.
33. Приложение 2.
34. Приложение 3.
35. Kaendl R.F. Op. cit., s. 16.
36. Wickenhauser F.A. Molda..., 5 band, 2 Bandchen, № 13, s. 90.
37. Kaendl R.F. Op. cit., Beilage 4.
38. Приложение 5.
39. Polek J. Op. cit., Beilage 32.
40. Приложение 6.
41. Там же.
42. Субботин Н. Материалы... № 3, с. 8-10.
43. Polek J. Op. cit., Beilage 46.
44. Polek J. Op. cit., Beilage 51.
45. Polek J. Op. cit., Beilage 41.
46. Приложение 8.
47. Polek J. Op. cit., Beilage 60.
48. Приложение 10.
49. Polek J. Op. cit., Beilage 61.
50. Polek J. Op. cit., Beilage 62.
51. Приложение 11.
52. Приложение 12.
53. Polek J. Op. cit., Beilage 79.
54. Polek J. Op. cit., Beilage 81.
55. Polek J. Op. cit., Beilage 85.
56. Приложение 14.

М.И.Лукина

Старообрядческие моленные села Коломенского второй половины XIX – начала XX в.

Многовековая история подмосковного села Коломенского отразила самые разнообразные явления отечественной духовной культуры. Однако, к сожалению, до сих пор исследователи обходили вниманием существование здесь совершенно особого пласта русской культуры – старообрядческих моленных.

Стремление во что бы то ни стало сохранить во всей его полноте и неприкосновенности не только старый церковный обряд, но и сам образ жизни древней „допетровской“ и „дониконовской“ России, ее быт, ее культуру, – все это, воспринятое как своего рода „типикон спасения“ (по определению В.В.Розанова⁽¹⁾), является одной из характернейших особенностей русского старообрядчества, и все это делает для нас научное изучение этой проблемы особенно актуальным.

Тема настоящего исследования первоначально имела довольно узкую формулировку: „Реконструкция старообрядческой моленной с. Коломенского начала XX в. (сбор материала)“. Однако совершенная неизученность проблемы старообрядчества применительно к истории с. Коломенского и окружающих его деревень, несвязанность основных документальных источников⁽²⁾ постоянно ставили перед его автором вопросы, которые, на первый взгляд, не имеют непосредственного отношения к теме исследования, но без решения которых сколько-нибудь полное освещение данной темы оказывалось невозможным. В частности, весьма сложным оказался вопрос, связанный с определением принадлежности старообрядцев, посещающих молитвенные дома с. Коломенского, к тому или иному из множества толков и согласий, существующих в то время в старообрядчестве. Чрезвычайная фрагментарность и противоречивость сведений, полученных в результате этой работы, и сейчас вынуждают ее автора воздержаться от окончательных выводов. Определенную надежду вселяет то обстоятельство, что, по всей видимости, далеко не все из возможных исторических источни-

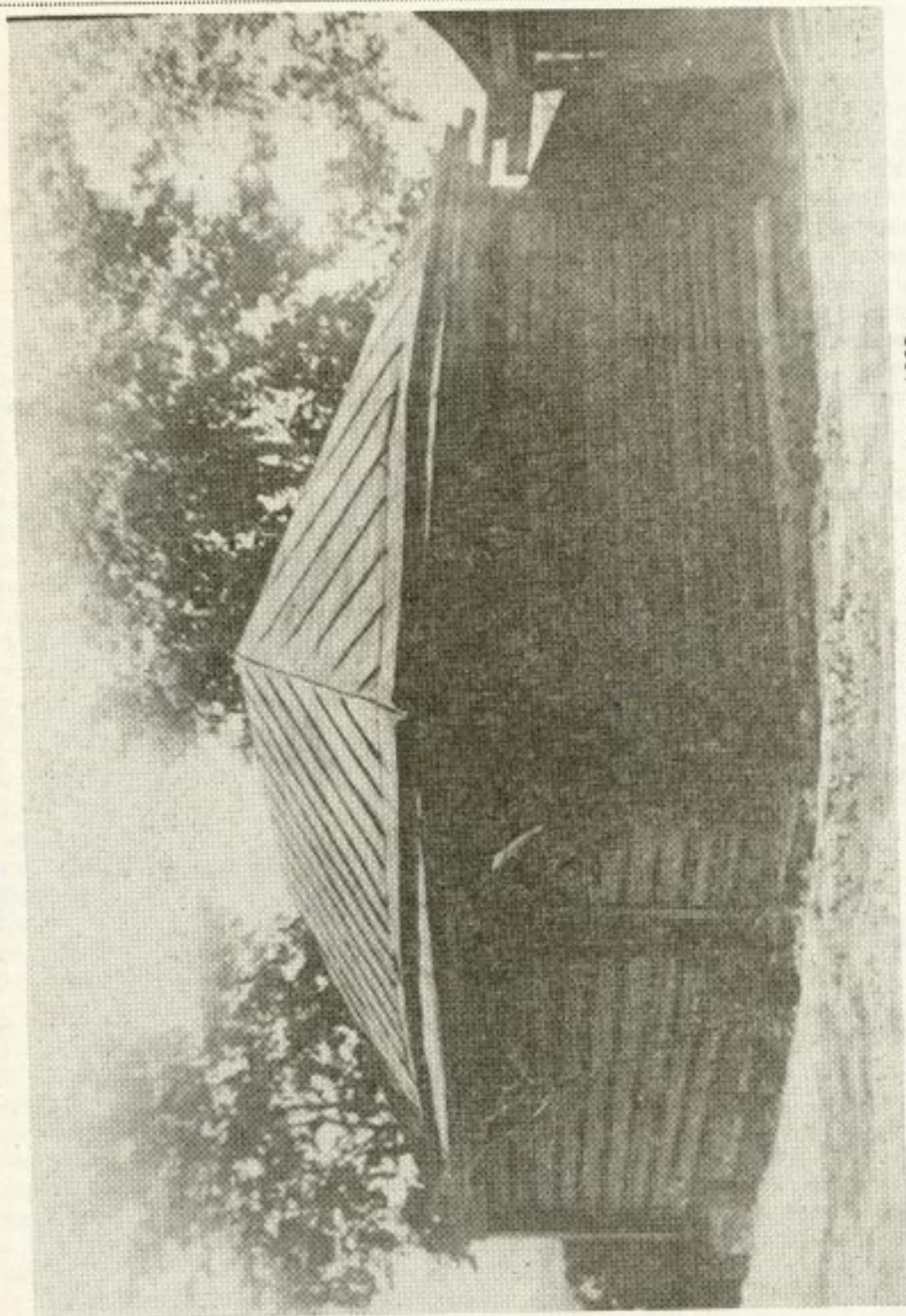
ков – архивных и прочих – могли быть обнаружены автором за сравнительно небольшой (менее года) срок его работы над этой темой. Ряд источников, выявленных автором в архивах, в настоящее время, к сожалению, недоступны для изучения. Остается надеяться, что рано или поздно они все же будут введены в научный обиход⁽³⁾.

Цель настоящей работы – предварительно обобщить собранный материал, касающийся истории местного старообрядчества и, в первую очередь, старообрядческих моленных, существовавших в с. Коломенском во второй половине XIX – начале XX века. Мы также хотели бы рассмотреть возможность их реконструкции. Однако следует отметить, что даже при таком узком понимании поставленной задачи в дальнейшем потребуются более углубленное исследование, которое должно включать в себя анализ всего комплекса источников по истории церковного раскола на территории древней Коломенской волости, а также гораздо более широкий круг проблем, большинство из которых пока что могут быть лишь слегка намечены.

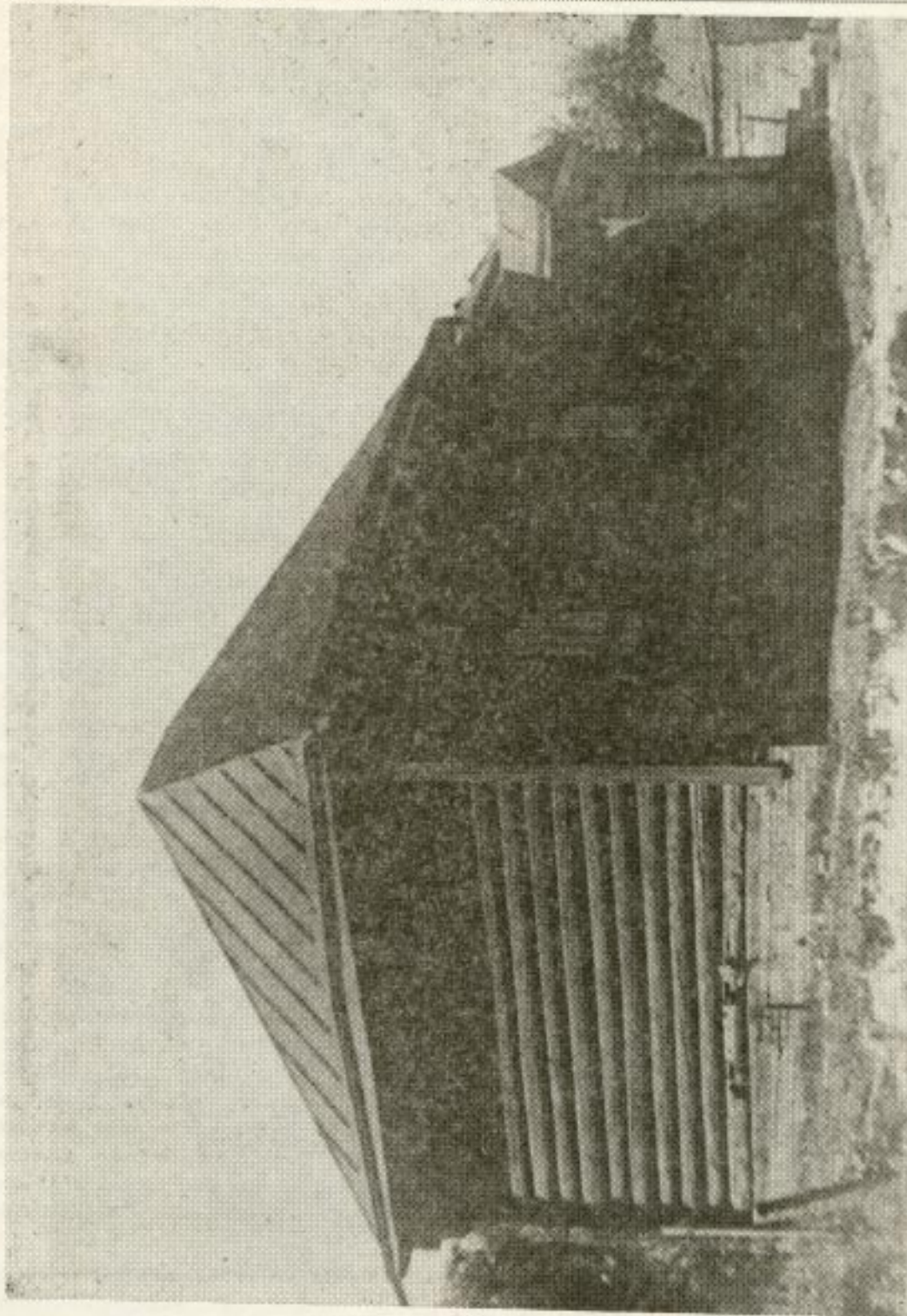
В первоначальной формулировке темы говорилось о проблеме реконструкции старообрядческой молельни с. Коломенского. Вместе с тем, даже из тех весьма ограниченных сведений о существовавших в этом селе старообрядческих моленных, которые уже имелись к началу работы, было ясно, что речь должна идти не об одной моленной, а, по крайней мере, о двух. В архиве Государственного музея-заповедника „Коломенское“ сохранилась небольшая записка, написанная его бывшей сотрудницей М.А.Гра, озаглавленная: „Старообрядческие молельни в с. Коломенское“⁽⁴⁾. В ней описаны две моленные, называемые „Овражная“ и „Чиминская“, а также приведены некоторые сведения о старообрядческих „сектах“, которым эти молельни принадлежали. По всей видимости, записка была составлена вскоре после закрытия этих моленных, которое произошло, как сообщает М.А.Гра, в октябре 1939 г.⁽⁵⁾ Несомненно, записка отражает свежие впечатления очевидца. Еще одна записка, датированная 1948 г. и, вероятно, составленная той же М.А.Гра, содержит перечень „сект старообрядцев“, существовавших в с. Коломенском. В этой записке, кстати, упоминается еще одна моленная, которая «была у В.Ф.Карасева на Большой улице»⁽⁶⁾. В книге поступлений музея „Коломенское“ зафиксирована передача предметов из „Овражной“ и „Чиминской“ моленных в его фонды. Здесь приводится ссылка на соответствующие акты приема: № 96 от 21 октября 1939 г. (из „Чиминской“ молельни) и № 97 от 21 октября 1939 г. (из „Овражной“ молельни). Сами акты, к сожалению, отсутствуют.

Наконец, в архиве музея „Коломенское“ имеется еще один источник, который представляет особую ценность для научной реконструкции несуществующих ныне моленных. Речь идет о хранящихся в фототеке музея фотографиях „Овражной“ и „Чиминской“ моленных с. Коломенское, датированных 1939 г., т.е. сделанных, по-видимому, накануне их закрытия (на обороте имеются надписи, судя по почерку, также принадлежащие М.А.Гра). Благодаря этим фотографиям мы можем получить неплохое представление о внешнем облике этих несохранившихся зданий (сделано по два фотоснимка каждой моленной с разных сторон), а что касается „Чиминской“ моленной, мы можем также, отчасти, судить и об ее интерьере⁽⁷⁾.

Все перечисленные материалы уже сами по себе представляют интерес для научного исследования. Однако, к сожалению, уже здесь, в приводимых М.А.Гра кратких сведениях, встречается целый ряд неточностей и противоречий, которые



"Чиминская" старообрядческая моленная с. Коломенского. Фото 1939 г.



"Овражная" старообрядческая молельная с. Коломенского. Фото 1939 г.

настоятельно побуждают нас к поиску дополнительных источников. В частности, в надписях, сделанных на обороте фотографий „Овражной“ моленной, она именуется «моленной старообрядцев – „беглопоповцев“», а в записке 1940 г. указывается, что в ней находилась «старообрядческая секта Рогожского толка», что, разумеется, не совсем одно и то же. На обороте фотографии „Чиминской“ моленной помечено, что «большинство предметов передано музею „Коломенское“», однако, если судить по книге поступлений, в фондах музея имеется лишь 7 предметов из этой моленной (произведения из металла и лестовки). Остальные же 332 предмета поступили из „Овражной“ моленной (что в данном случае действительно соответствует аналогичной надписи на фотографии). Имеются также некоторые расхождения в схематических зарисовках планов моленных домов (в той же записке М.А.Гра) с тем, как эти планы прочитываются на основе фотографий.

В процессе работы над указанной темой, помимо названных источников, ее автором были использованы документы, хранящиеся в Центральном Государственном историческом архиве г. Москвы (ЦГИАМ) и Центральном Государственном архиве октябрьской революции и социалистического строительства (ЦГАОРСС). Ряд сведений был получен автором от бывших жителей с. Коломенское А.В.Фарафоновой, А.А.Пучковой, А.Н.Сигова в результате устных бесед с ними.

Всем указанным лицам автор выражает свою глубокую признательность и благодарность.

Так называемая „Овражная“ старообрядческая моленная располагалась на Овражной улице с. Коломенского (или, как еще говорили, на „овраге“, „в овраге“) ⁽⁸⁾, и этим объясняется ее название. Это название, разумеется, в известной мере условно, но его употребляли местные жители, в том числе и сами старообрядцы ⁽⁹⁾. Овражная улица начиналась от Большой улицы с. Коломенского, там, где прежде находился сельский колодец ⁽¹⁰⁾. Поэтому местоположение моленной обычно уточнялось так: «В отдельном доме на „овраге“ у колодца» ⁽¹¹⁾, «в овраге дом стоял (...) рядом колодец» ⁽¹²⁾. Овражная улица шла перпендикулярно Большой вдоль оврага, по направлению к тому месту, где позже была построена станция метро „Коломенская“ ⁽¹³⁾. В настоящее время на месте бывшей Овражной улицы с. Коломенского проходит ул. Новинки с ее современной застройкой, а там, где когда-то стоял старообрядческий моленный дом, теперь находится здание школы ⁽¹⁴⁾.

В Центральном Государственном историческом архиве г. Москвы имеется документ, в котором, в числе других решений крестьянских сходов села Коломенского, мы встречаем следующую запись от 1 января 1908 г.: «(...) судили о том, что дали общественный участок земли своему старообрядческому обществу построить старообрядческий молитвенный дом позади усадьбы крестьянина Ивана Алексеева Карасева общественный участок от кузнечной избы отступя 3 сажени занять в длину 7 сажень, а в ширину 5 сажень (...)» ⁽¹⁵⁾. Документ этот, разумеется, составлен в духе той эпохи, когда названия улиц села указывались далеко не всегда, а нумерация домов вообще отсутствовала, достаточно было назвать имена соседей или какие-либо еще приметы, хорошо известные всем местным жителям ⁽¹⁶⁾. Однако в данном случае мы имеем достаточно подробное описание местоположения будущего молитвенного дома, чтобы, на основе расспросов бывших жителей Овражной ул., соотнести его с интере-

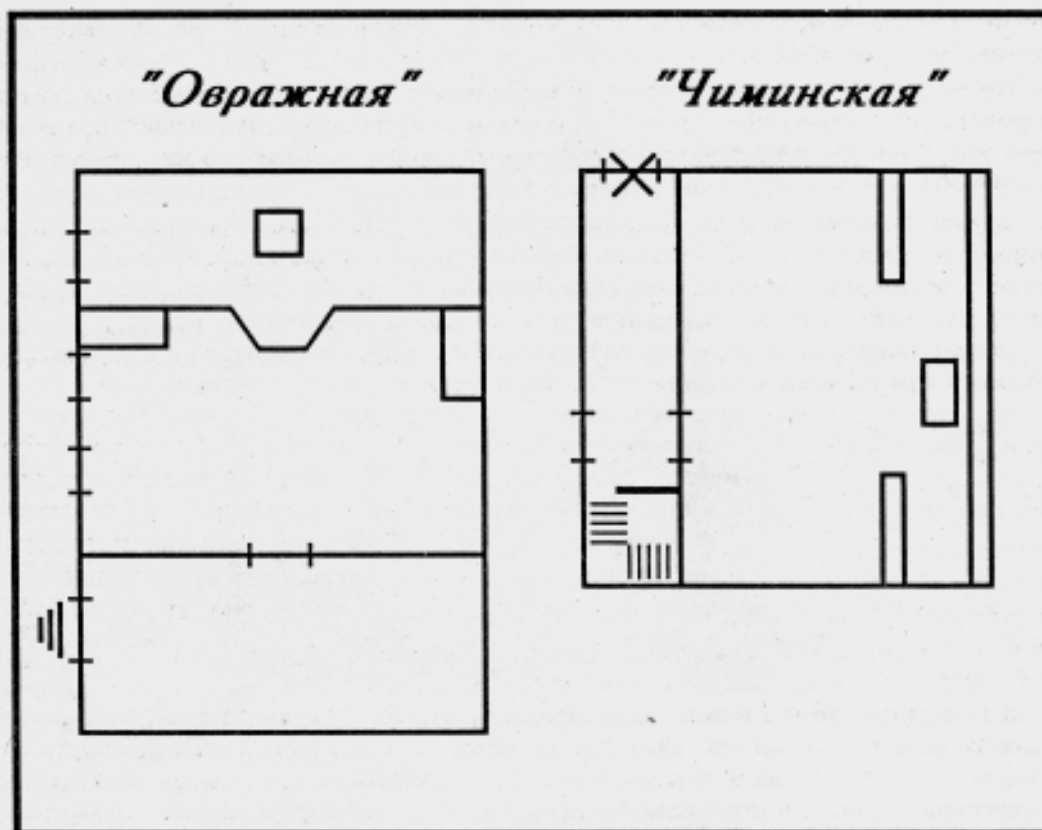
сующим нас зданием „Овражной“ моленной⁽¹⁷⁾. Таким образом, удалось получить сведения, которые помогают установить дату строительства этой моленной. Можно предположить, что оно было предпринято в том же 1908 г. или вскоре после этого. Поскольку какие-либо еще архивные материалы, касающиеся „Овражной“ моленной, до сих пор, несмотря на все прилагаемые усилия, обнаружить не удалось, то остается пока принять такую датировку: «после 1908 г.»⁽¹⁸⁾.

Другая старообрядческая моленная с. Коломенское, известная под названием „Чиминской“, находилась на Нижней улице этого села (ближайшей к Москве-реке). Причем, как отмечает М.А.Гра, «вход ее был почти незаметен»⁽¹⁹⁾. В той же записке М.А.Гра сообщает, что свое название эта моленная получила «по фамилии „Чимины“, которых на Нижней улице проживает много и один из которых был руководителем секты» («наставником» же ее был Николотов)⁽²⁰⁾.

Помимо описания этой моленной, сделанного М.А.Гра, сведения о ней удалось обнаружить в двух архивных документах, относящихся к 1893 и 1898 гг., аналогичных между собою по форме. Эти документы, несомненно, следует рассматривать как весьма ценный исторический источник. Они представляют собою составленный полицейским становым приставом по требованию Московского губернатора и проходящий через Секретный стол Полицейского управления Московского уезда Московской губернии „Список существующих в 5 стане Московского уезда зданий и помещений, предназначенных для совершения раскольниками общественных молитв, духовных треб и вообще богослужения по их обрядам“⁽²¹⁾. В этот список (в виде таблицы), согласно полученному сверху распоряжению, должны были вноситься следующие сведения: „Подробное обозначение здания или помещения и его размеров“, „Время открытия“, „Когда и от кого получено разрешение на открытие“, „Место его расположения (...)“, „Число раскольников, посещающих моленную“, „К какому именно принадлежат раскольническому толку“, „В каком состоянии находится здание в строительном отношении и когда и какой был произведен последний ремонт и с чьего разрешения“ и некоторые другие. И хотя все эти сведения давались приставом в весьма кратком виде, и местами, по-видимому, не совсем точны, тем не менее, эти два документа зафиксировали весьма впечатляющую (хотя, как будет показано в дальнейшем, далеко неполную) картину распространения раскола в с. Коломенском и его окрестностях по состоянию на 1893 и 1898 гг.

К этому источнику нам еще придется неоднократно возвращаться при рассмотрении конкретных проблем. Что же касается „Чиминской“ моленной, то здесь, например, мы находим следующее определение ее местоположения: «В селе Коломенском, на Нижней улице, позади дома Чимины, на заднем конце усадьбы, расположенном посредине означенной улицы в линию с остальными строениями крестьян, и тут же находятся дома раскольников»⁽²²⁾. После бесед с бывшими жителями с. Коломенского, мы можем уточнить, что она располагалась по той стороне улицы, которая была ближе к Москве-реке, в глубине двора, там, где начинается спуск к реке⁽²³⁾ (это, отчасти, видно и на фотографии). Сейчас, после сноса домов села Коломенского, это место остается незастроенным.

Что касается даты строительства этой моленной, то некоторые сведения приводятся в упомянутом документе Полицейского управления. В обоих вариантах



Старообрядческие моленные с. Коломенского.
Рис. М.А.Гра. Январь 1940 г. Архив ГХИАПЛМЗ "Коломенское"
(прорисовка автора статьи).

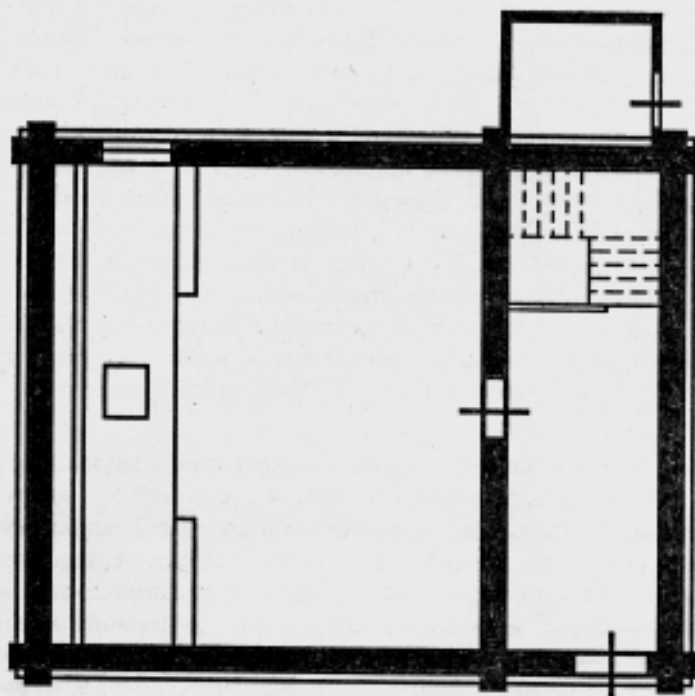
„Списка ...“ указывается, что она существует «с давнего времени»⁽²⁴⁾. Насколько это указание соответствует действительности, сказать трудно. Надо иметь в виду, что в 1893 г. была еще слишком свежа память о том долгом периоде, когда построение раскольниками молитвенных домов, исправление старых, обращение в публичные моленные крестьянских изб, устройство в существующих часовнях престолов строго преследовалось законом. Раскольникам разрешалось использовать лишь те молитвенные здания, которые были построены до 1826 г.⁽²⁵⁾ И хотя по закону от 3 мая 1883 г. раскольникам было даровано право совершать богослужение по их обрядам в особо предназначенных для этого зданиях, а если последние приходили в ветхость, то они могли быть «исправляемы и возобновляемы с тем, чтобы наружный вид возобновляемого строения не был изменяем», но это можно было осуществить лишь с официального разрешения губернатора⁽²⁶⁾. В данном случае такого разрешения на строитель-

ство молельни, разумеется, не имелось, что и было отмечено полицейским приставом в соответствующей графе⁽²⁷⁾.

Но в том же источнике дается и такое любопытное примечание: «Из бумаги, имеющейся у Николотова, выданной на основании предписания г. Московского губернатора от 25 сентября 1882 г. за № 463 видно, что таковое выдано на перенос икон из старой молельни в новую»⁽²⁸⁾. В том же Центральном Государственном историческом архиве г. Москвы, в фонде Московской духовной консистории, имеется дело, озаглавленное: «По указу Святейшего Синода вследствие прошения крестьянина Московского уезда дер. Новинки Филиппа Шамина о дозволении перенести иконы и книги раскольниковской молельни при доме крестьян Чиминых в новый дом». Это дело, содержащее 47 листов, было начато 3 июля 1879 г. и окончено 4 февраля 1883 г. (если судить по архивной описи)⁽²⁹⁾. Если бы нам удалось ознакомиться с содержанием этого источника, вероятно, многие из имеющихся теперь проблем были бы решены. Но, к огромному сожалению, в настоящее время этот документ недоступен для исследования⁽³⁰⁾. Разумеется, сейчас трудно гадать, действительно ли интересующая нас молельня являлась тем самым „новым домом“, в который предполагалось перенести иконы и книги. В таком случае именно на этот инцидент и ссылался полицейский пристав в своем примечании. Не исключено, что было и наоборот: иконы из „Чиминской“ молельни переносились в какую-то другую, вновь построенную молельню (например, в деревню Новинки). Могли быть, конечно, и другие варианты.

В любом случае мы можем предположить, что интересующая нас „Чиминская“ молельня была построена «до 1879 г.». Но вряд ли стоит пытаться отодвинуть эту дату слишком далеко в прошлое, так как в 1898 г. становой пристав засвидетельствовал „состояние здания в строительном отношении“ в такой формулировке: «Прочное, ремонта не производилось»⁽³¹⁾. Так что вполне может быть, что «с давнего времени» существовала у крестьян Чиминых другая молельня, которая к 1879 г. уже обветшала и была заменена новой, а пристав по той или иной причине не стал входить в подробное разбирательство. Так или иначе, этот вопрос пока остается открытым.

О том, что в рассматриваемом „Списке ...“ речь идет именно о том здании „Чиминской“ молельни, которое мы видим на фотографиях 1939 г., свидетельствует также и приведенное здесь описание ее облика: «Молитвенный дом. Деревянный на каменном фундаменте, крыт железом»⁽³²⁾. Далее приводятся размеры. Здесь имеется небольшое расхождение между двумя вариантами „Списка ...“, но вряд ли его можно считать слишком существенным. В первом случае (1893 г.) указано: «Длина 12, ширина 9 и высота 7 аршин» (т.е. 8,53 м × 6,40 м × 4,98 м)⁽³³⁾. А в варианте 1898 г.: «Длина 12 арш. ширина 10 арш. и высота 5 арш.» (т.е. 8,53 м × 7,11 м × 3,56 м)⁽³⁴⁾. По-видимому, размеры определялись приставом „на глаз“. Во всяком случае, общие пропорции вполне согласуются с тем впечатлением от этого здания, которое мы можем получить на основе фотографий. Поскольку более точными обмерами „Чиминской“ молельни мы в настоящее время не располагаем, то эти фотографии мы вынуждены рассматривать как основной источник для ее реконструкции. Некоторую помощь здесь могут оказать сведения, приводимые М.А.Гра в уже неоднократно упоминавшейся здесь записке, сделанной ею почти сразу же после закрытия молельни, и, в первую очередь, зарисовки их планов.



Масштаб 1:100

"Чиминская" старообрядческая молельная с. Коломенского.
План-схема (реконструкция автора).

Деревянное здание „Чиминской“ молельной было чрезвычайно простым по своей конструкции и ничем принципиально не отличалось от обычной крестьянской избы. Оно представляло собой клеть и сени, поставленные на кирпичный подклет и соединенные общей четырехскатной крышей, крытой железом. В плане эта молельная представляла собою прямоугольник, по своим пропорциям приближающийся к квадрату⁽³⁵⁾. Сени были пристроены к западной стене молельной, так что вход из сеней в клеть находился напротив ее восточной стены, где находился иконостас. Вход с улицы был сделан в северной стене сеней, это хорошо видно по фотографии⁽³⁶⁾. К южной стене сеней примыкает небольшая пристройка из теса, меньшая по высоте, под односкатной кровлей.

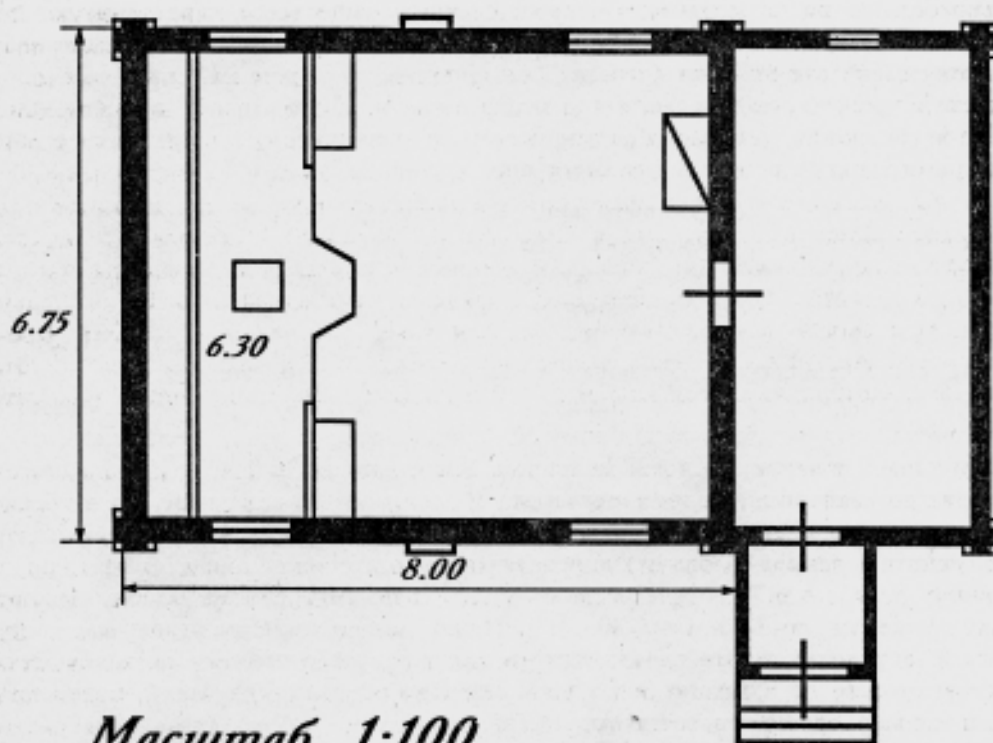
Стены самой молельной и сеней были сложены „в обло“ из 11 венцов бревен, причем эти бревна отличались толщиной. Если размеры, приводимые станковым приравом, не были завышены, то толщина бревен должна была составлять около 28-30

см в диаметре. Судя по фотографии, это кажется достаточно правдоподобным. Восточная стена, (обращенная к реке), была обшита тесом. Поражает также почти полное отсутствие оконных проемов: их нет не только в восточной стене (поскольку здесь располагался иконостас), но и в северной, и в западной стенах моленной. Лишь на той стороне здания, которая обращена к югу, и, к сожалению, плохо просматривается на фотографии, так как почти полностью скрыта за кустом сирени, в восточной части стены можно разглядеть фрагмент оконного наличника. На схематическом плане, нарисованном М.А.Гра, окна в „Чиминской“ моленной вообще не обозначены. Вполне возможно, что окно это было единственным. Причем, если находиться внутри моленной, его можно было увидеть лишь зайдя за ограждение солей, за правым клиросом. Над входом в моленную был устроен навес с двускатной кровлей. Кроме того, как сообщает М.А.Гра, «над дверью висел киот с медным крестом»⁽³⁷⁾. Этот киот, в числе других немногих вещей из „Чиминской“ молельни, сейчас находится в фондах музея⁽³⁸⁾.

Кирпичный подклет, на который поставлены стены моленной, в западной части здания едва возвышается над уровнем земли. В восточной же части он имеет гораздо большую высоту (до 1 м), т.к. здесь начинается спуск к Москве-реке. Вероятно, этот подклет уходил в землю на значительную глубину: если верить рисунку М.А.Гра, то в восточной части сеней, за перегородкой, находились ступеньки, очевидно, ведущие в подвал. Вход из сеней в основное помещение моленной, вероятнее всего, был расположен по центру стены (несмотря на то, что на рисунке он показан значительно смещенным от него по направлению к югу). На фотографии интерьера „Чиминской“ молельни хорошо просматривается устройство подволоки, расположенной на высоте, значительно превышающей уровень, где кончаются стены и начинается балочное перекрытие. Благодаря этому внутреннее пространство получает гораздо большую высоту и объем, чем это можно было бы предполагать по наружному виду „Чиминской“ молельни. К сожалению, не совсем понятно, где располагалась и как была устроена печь. Скорее всего, она находилась в южной части здания моленной, где над крышей слегка возвышаются, как можно предположить по фотографии, полуразрушенные остатки печной трубы⁽³⁹⁾.

Глядя на фотографии „Чиминской“ моленной, особенно на ту, где она заснята с северо-запада, со стороны входа, ее архитектурному решению нельзя отказать в своеобразной „художественной выразительности“. Подчеркнутая простота, архаичность и в то же время чрезвычайная монументальность ее архитектурных форм делают облик „Чиминской“ молельни весьма запоминающимся.

„Овражная“ моленная с Коломенского была построена по той же схеме, что и „Чиминская“: „сени-клеть“ (что, по-видимому, вообще очень типично для деревянных старообрядческих моленных, разумеется, кроме того случая, когда они непосредственно входили в состав старообрядческого жилого дома и располагались в одной из его комнат). По размерам она была несколько больше „Чиминской“, и ее план, также представлявший собой прямоугольник, разделенный стеной на две неравные части, был гораздо сильнее вытянут в длину. Сени здесь тоже находились в западной части здания, и точно так же в их северной стене был расположен вход в моленную с улицы. Крыльцо, однако, представляло собой сделанную из досок пристройку („предсени“) под двускатной крышей. Основная часть здания („клеть“) была срублена из



"Овражная" старообрядческая молельная с. Коломенского.
План-схема (реконструкция автора).

бревен в „обло“ (по фотографии насчитывается 14 венцов). Сени сложены из бруса также с остатком. По своей высоте они несколько ниже, чем клеть, хотя тоже состоят из 14 венцов. В отличие от „Чиминской“ молельной, стены здесь были поставлены на кирпичные „стулья“, расположенные по углам и по середине каждой стены; остающееся между стенами и землей пространство зашито досками. Молельная увенчана высокой кровлей, крытой железом, с перепадом высот: четырехскатной над основным помещением и двускатной над сенями.

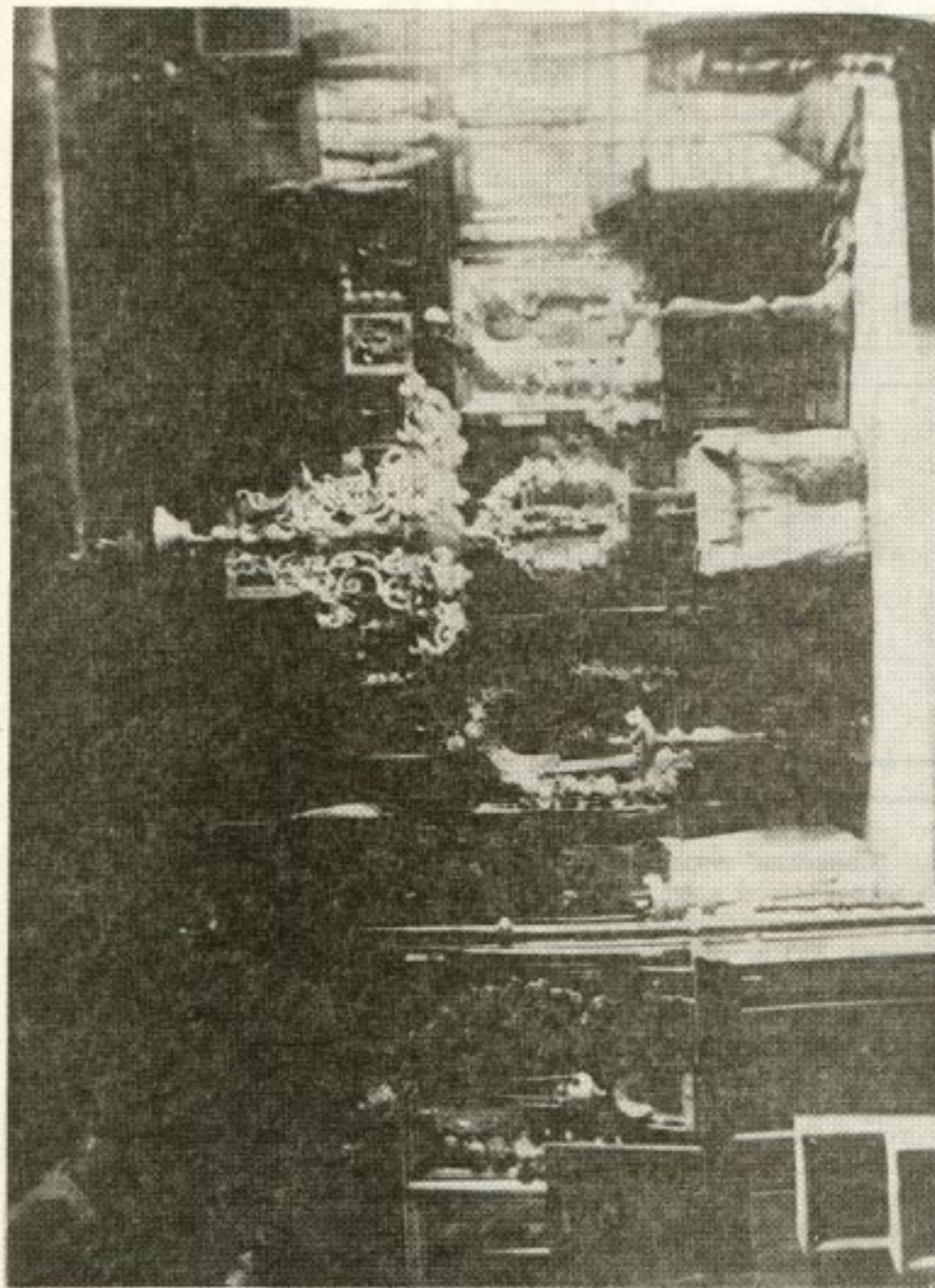
В целом „Овражная“ молельная производит несколько иное зрительное впечатление, чем „Чиминская“. Здесь нет несколько давящей тяжеловесности форм, монолитности, „замкнутости в себе“, которые в известной степени были присущи „Чиминской“. Большие окна с деревянными наличниками и ставнями прорезают северную и южную стены молельной, располагаясь строго симметрично, по два в каждой стене⁽⁴⁰⁾. Крыльцо сильно выдвинуто вперед и выходит непосредственно на Овражную улицу. К нему ведут три широкие ступени. «Обычный деревенский дом, только

несколько больше по размерам», — такими словами чаще всего характеризуют эту моленную ее очевидцы. Таким образом, при всей общности типологии рассматриваемых моленных нельзя не почувствовать, что молитвенный дом на Овражной улице принадлежит уже к другой эпохе, когда после издания Манифеста 17 апреля 1906 г. о свободе вероисповедания старообрядцы получили возможность совершать свое богослужение открыто, не опасаясь судебных преследований⁽⁴¹⁾.

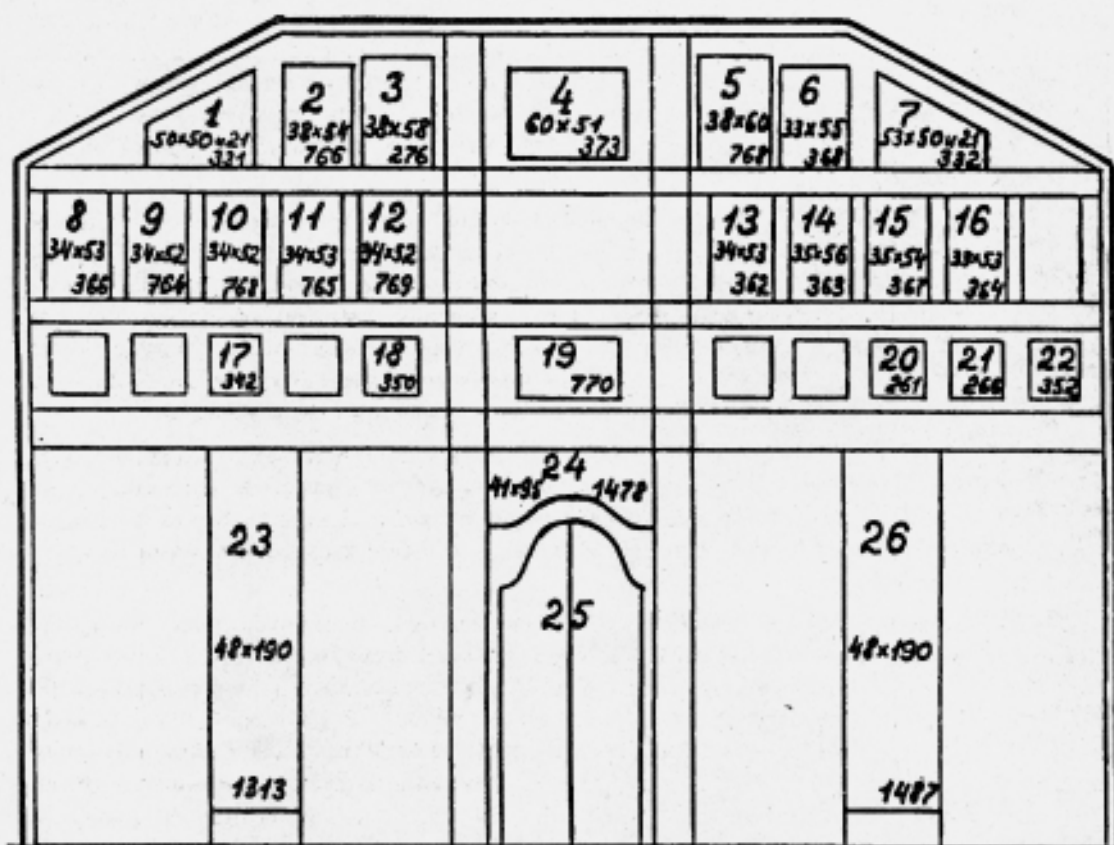
Поиски документа, содержащего данные о размерах „Овражной“ моленной, оказались более успешными. Выяснилось, что после закрытия „Овражной“ и „Чиминской“ старообрядческих моленных в октябре 1939 г. их здания (из которых, разумеется, были вынесены все иконы, книги и т.п.) еще долгое время использовались в качестве обычных жилых домов⁽⁴²⁾. В результате работы в Центральном Государственном архиве Октябрьской революции и социалистического строительства удалось обнаружить поэтажный план, план земельного участка и прочую инженерно-техническую документацию, относящуюся к дому № 10 по Овражной ул. с. Коломенского⁽⁴³⁾, в котором узнается здание бывшей моленной. К сожалению, к 1961 г., когда составлялась эта документация, здание подверглось довольно значительной перестройке, особенно в той его части, где прежде располагались сени. Тем не менее, размеры основной части моленной („клет“) определяются достаточно точно: длина по наружному обмеру 8,00 м × 6,75 м при высоте 4,20 м⁽⁴⁴⁾; по внутреннему обмеру площадь клетки составляет около 7,65 м × 6,30 м⁽⁴⁵⁾. Недостающие размеры отдельных частей „Овражной“ моленной, в том случае, если встанет вопрос о практическом осуществлении ее реконструкции, можно будет установить на основе фотографий, хотя, разумеется, с меньшей степенью точности.

Что касается реконструкции интерьеров рассматриваемых старообрядческих моленных, то здесь мы сталкиваемся с еще более серьезными трудностями. Для „Чиминской“ моленной мы располагаем фотографией наиболее важной восточной части ее интерьера, однако, вопреки уже упоминавшемуся сообщению М.А.Гра, иконы и прочие предметы из этой моленной (за исключением трех медных литых крестов-распятий XIX в. и трех кожаных старообрядческих лестовок⁽⁴⁶⁾) в фондах музея отсутствуют⁽⁴⁷⁾. По отношению же к „Овражной“ моленной мы видим ситуацию прямо противоположную: в фондах музея имеется 326 предметов, поступивших, согласно указаниям в инвентарных книгах, «из Овражной старообрядческой молельни с. Коломенского»⁽⁴⁸⁾ (в том числе 209 произведений живописи⁽⁴⁹⁾, 97 печатных⁽⁵⁰⁾ и 11 рукописных книг⁽⁵¹⁾, 11 предметов из металла⁽⁵²⁾, 1 из дерева⁽⁵³⁾ и 2 лестовки⁽⁵⁴⁾), — однако фотодокументом, который показывал бы нам, как именно размещались все эти предметы в помещении моленной, мы не располагаем. Поэтому осуществить строго „научную“ реконструкцию интерьера, не прибегая к методу аналогий, невозможно ни в том, ни в другом случае.

Судя по схематическим планам „Овражной“ и „Чиминской“ моленных, представленным в записке М.А.Гра⁽⁵⁵⁾, общее архитектурно-пространственное решение их интерьеров было очень сходно, различия касались лишь их размеров и пропорций. Дверь из сеней (в „Овражной“ моленной она находилась строго по центру стены⁽⁵⁶⁾) вела в большую, достаточно просторную, комнату с высоким потолком, где, собственно, и располагалась сама моленная. Прямо напротив двери, у восточной стороны, помещался иконостас, «невплотную примыкавший к стене» (как, во всяком случае,



"Чимская" старообрядческая молельная с. Коломенского. Интерьер. Фото 1939 г.

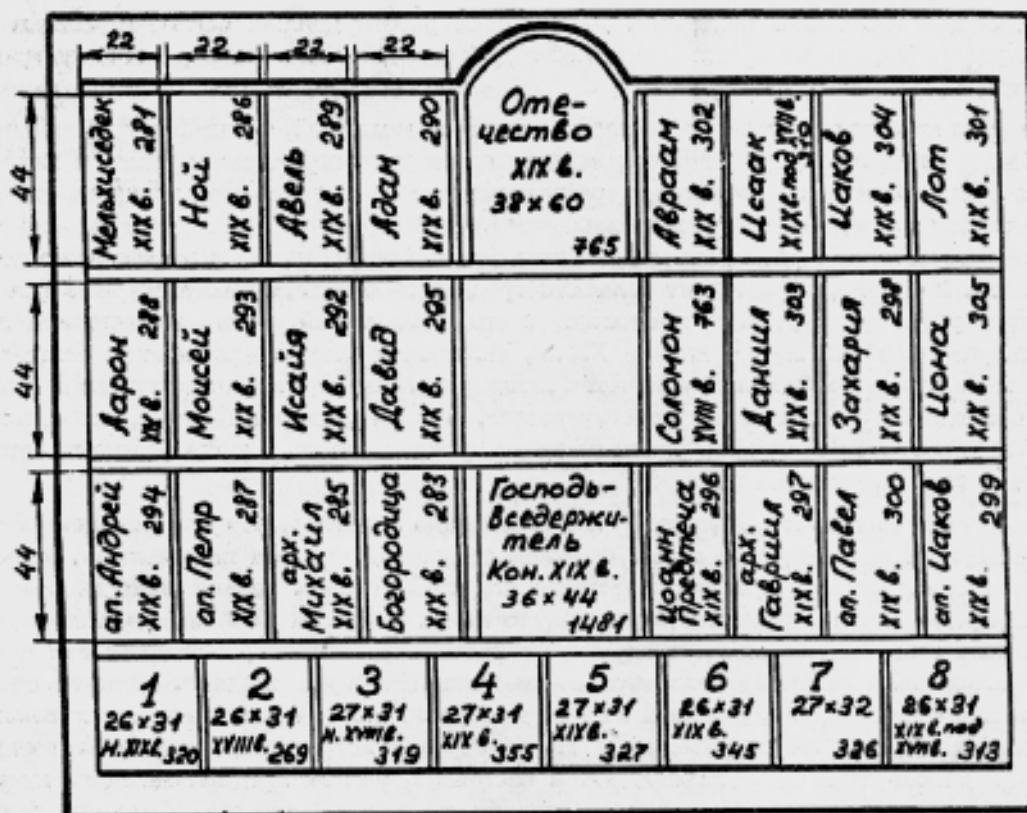


"Овражная" старообрядческая моленная с. Коломенского.

Схема расположения икон в главном иконостасе (реконструкция автора).

- 1) Четыре евангелиста (? - Л.М.). XIX в. под XVII в. 2) Прор. Иона. XVIII в.
- 3) Прор. Даниил. XVI в. 4) Отечество. XIX в. 5) Прор. Захария. XVIII в. 6) Прор. Аввакум. Нач. XVII в. 7) Три евангелиста (? - Л.М.). XIX в. под XVII в. 8) Ев. Матфей. XIX в. под XVII в. 9) Иоанн Богослов. XVIII в. 10) Ап. Петр. XVIII в.
- 11) Арх. Михаил. XIX в. под XVII в. 12) Богоматерь. XVIII в. 13) Иоанн Предтеча. XIX в. под XVII в. 14) Арх. Гавриил. XIX в. под XVII в. 15) Ап. Иаков. XIX в. под XVII в. 16) Ев. Лука (? - Л.М.) XVIII в. 17) Богоявление. XIX в. под XVII в., 30x36. 18) Вход в Иерусалим. XVIII в., 31x35. 19) Тайная вечеря. XVIII в., 56x35. 20) Вознесение. XIX в., 31x35. 21) Успение Богоматери. XVIII в., 31x35. 22) Покров Богоматери. XVIII в., 27x35. 23) Архидиакон Филипп. XIX в. под XVII в.
- 24) Евхаристия; Спас на убресе (в центре). XVIII в. 25) Царские врата. Кон. XIX в., 170x38 и 170x42, инв. № Ж-1490 а, б (или: сер. XVII в., 165x40 и 165x40, инв. № Ж-1537 а, б). 26) Архидиакон Стефан. XIX в. под XVII в.

Примечание. Все сведения об иконах приводятся по записям в инвентарных книгах.



"Овражная" старообрядческая моленная с. Коломенского.

Схема расположения икон в "малом иконостасе" (реконструкция автора).

- 1) Рождество Богоматери. 2) Благовещение. 3) Рождество Христово. 4) Пресобращение. 5) Распятие. 6) Снятие с креста, положение во гроб (двухчастная икона).
- 7) Воскресение и Сошествие во ад. 8) Вознесение.

Примечание. Все сведения об иконах приводятся по записям в инвентарных книгах.

отметила в своей записке М.А.Гра применительно к „Овражной“ моленной⁽⁵⁷⁾). Такое местоположение иконостаса, по-видимому, вовсе не свидетельствует о том, что за ним находился алтарь (т.е., что фактически здание являлось не моленною, а церковью⁽⁵⁸⁾). Скорее всего, оно просто связано с особенностью конструкции перекрытия (с повышенным положением подволоки), которая, в свою очередь, объясняется стремлением придать внутреннему пространству молитвенных зданий большую высоту.

В той же восточной части обеих моленных находилось небольшое возвышение – соля⁽⁵⁹⁾ (в „Овражной“ моленной – с амвоном трапециевидной формы⁽⁶⁰⁾), слева и справа были отгорожены места для певчих (клиросы). В центре соля находился небольшой прямоугольный столик (замещающий собою престол), за ним возвышался „запрестольный“ крест. Все это – наиболее бесспорные элементы оформления интерьер-

ера, общие для обеих моленных. Дальнейшая работа должна быть направлена на конкретизацию наших представлений об отдельных деталях интерьера, и здесь, разумеется, будут расхождения.

Что касается „Чиминской“ старообрядческой моленной, то на фотографии хорошо видны многие подробности оформления солси и ее ограждения: книга и медный крест, находящиеся на „престоле“, расположенные симметрично по сторонам от него два аналоя с лежащими на них небольшими иконками, подсвечники и лампадки перед иконами местного ряда, точеные балясины ограждения клиросов и множество других деталей. Вероятно, не составит большого труда воспроизвести архитектурные формы и пропорции трехъярусного иконостаса с его стилистикой, очень характерной для последней четверти XIX – начала XX в., включая и резные детали, тем более что все это в целом носит явный отпечаток стандартизации. Что же касается самих икон, то приходится с сожалением констатировать, что ни „деисусный ряд“, ни сюжеты „праздников“ по фотографии почти нигде не прочитываются, и здесь можно пытаться идти лишь от „типичного“.

По отношению к „Овражной“ моленной надо отметить, что при реконструкции ее интерьера нам придется в еще большей степени полагаться на аналогии. И поскольку тема старообрядческих моленных под таким углом зрения никогда еще не была предметом специального изучения, то поиск аналогий уже сам по себе может вылиться в особое направление научного исследования. Однако, в отличие от случая с „Чиминской“ моленной, положительным моментом здесь является наличие очень большого числа подлинных вещей из этой моленной. Так, на основе имеющихся икон, учитывая их сюжеты и размеры, а также изредка встречающиеся в инвентарных книгах дополнительные указания, автор настоящей работы предпринял попытку реконструировать состав и порядок следования икон в иконостасе „Овражной“ моленной. Результатом этой работы явилось приводимая здесь „Схема расположения икон в главном иконостасе „Овражной“ старообрядческой моленной с Коломенское“ и комментарии к ней. Кроме того, аналогичная по характеру работа была проделана автором и по отношению к т.н. „малому иконостасу“ „Овражной“ моленной (как он именуется в инвентарных книгах), который, вероятнее всего, располагался в сенях, над входом в саму моленную.

Разумеется, далеко не все из имеющихся у нас икон из бывшей „Овражной“ моленной входили в состав этих двух иконостасов. Очень много икон, несомненно, располагалось по стенам моленной (вероятно, даже в несколько рядов, поскольку их количество очень значительно), или же они помещались в отдельно стоящих киотах, на аналоях, над ограждением клиросов и т.п., какая-то часть икон могла находиться в сенях, и поэтому совершенно ясно, что даже в отдаленной перспективе восстановить облик этой моленной полностью („так, как оно было“), конечно же не удастся. Впрочем, не исключена возможность, что в будущем будут обнаружены новые документальные источники по „Овражной“ моленной, которые многое объяснят и „рассставят по своим местам“ – и в буквальном, и в переносном смысле.

Изучение старообрядческих моленных с Коломенское, разумеется, не должно сводиться лишь к проблемам их реконструкции. Ряд других вопросов, относящихся к „Овражной“ и „Чиминской“ моленным, автор статьи предполагает рассмотреть в дальнейшем.

Примечания

1. Розанов В.В. Психология русского раскола. – В.В.Розанов, т. 1. Религия и культура. М., 1990, с. 52.
2. Правда, надо отметить, что много источников по истории местного старообрядчества было выявлено и представлено в музей Е.С.Нефедовой (архив ГХИАПЛМЗ „Коломенское“, оп. 1, дело 779). Но, к сожалению, их явно недостаточно для того, чтобы сделать заключение о состоянии раскола в ближайших окрестностях Коломенского. О старообрядцах же самого с. Коломенского сведения в них приводятся лишь очень незначительные.
3. Речь идет об архивных материалах, хранящихся в Центральном Государственном историческом архиве г. Москвы (ЦГИАМ). Здесь автор работы обнаружил, что значительная часть архивных дел (а по фонду Московской Духовной консистории (ф. 203) – даже почти 2/3 дел), в которых, судя по описям, могли бы содержаться ценные сведения о старообрядцах с. Коломенского, требуют переплета и в читальный зал не выдаются.
4. Архив ГХИАПЛМЗ „Коломенское“, оп. 1, д. 104, л. 43-43об.
5. В записке рукою М.А.Гра поставлена ее дата – «январь 1939 г.». Но очевидно, что это просто описка (должна была бы стоять дата «январь 1940 г.»)
6. Архив ГХИАПЛМЗ „Коломенское“, оп. 1, д. 104, л. 44.
7. МФ-1057, МФ-1058 („Чиминская“ молельня), МФ-1059 (ее интерьер), МФ-1059 и МФ-1061 („Овражная“ молельня); имеется также фотография, на которой запечатлен священник „Овражной“ молельни Н.А.Сигов (МФ-1062 – „Священник Сигов с девушками“).
8. Архив ГХИАПЛМЗ „Коломенское“, оп. 1, д. 104, л. 43; л. 44. (М.А.Гра); д. 777, л. 60 (запись беседы с жителем с. Дьяково И.И.Квашниным); свидетельства А.В.Фарафоновой, А.А.Пучковой и др. бывших жителей Коломенского.
9. Вопрос об этом специально задавался автором настоящей работы А.Н.Сигову, сыну священника Н.А.Сигова, служившего в „Овражной“ молельной.
10. По свидетельству А.В.Фарафоновой, родившейся и прожившей большую часть своей жизни на Овражной ул.
11. М.А.Гра, архив ГХИАПЛМЗ „Коломенское“, оп. 1, д. 104, л. 43.
12. Архив ГХИАПЛМЗ „Коломенское“, оп. 1, д. 777, л. 60 (беседа с И.И.Квашниным).
13. Вероятно, именно поэтому И.И.Квашнин называет этот овраг „Метровым“ (там же, л. 60).
14. По рассказу А.В.Фарафоновой, который подтверждается и всеми другими свидетельствами.
15. ЦГИАМ, ф. 8, оп. 1, д. 145, л. 1об-2. Автор выражает глубокую признательность Е.И.Соколовой за указание ему на этот документ.

16. Особо нужно подчеркнуть, что работа по изучению местного старообрядчества оказалась бы крайне затруднительной для ее автора, если бы не постоянная помощь и сотрудничество Е.И.Соколовой, которая любезно предоставила ему возможность пользоваться архивными материалами, собранными ею в процессе работы над темой „История с. Коломенского конца XIX – начала XX в.“
17. Автор чрезвычайно признателен А.В.Фарафоновой (долгое время прожившей в доме, расположенном на другой стороне Овражной улицы, как раз напротив интересующей нас моленной) и А.А.Пучковой (жившей в 1942-1949 гг. в самом здании бывшей моленной) за их доброту и долготерпение, благодаря которым ему удалось получить достаточно полное представление об Овражной ул. с. Коломенского на интересующем нас участке от сельского колодца до кузницы.
18. В техническом паспорте, составленном в 1961 г. на домовладение № 10 по Овражной ул. с. Коломенского, в графе „Год постройки“ указано: «До 1900 г.» (ЦГАОРСС, ф. 2631, оп. 1, д. 5048, л. 12). Но, как показала практика работы с подобного рода документацией, такие датировки проставлялись здесь достаточно произвольно и не всегда соответствовали действительности. (Речь об этом документе еще пойдет ниже).
19. Архив ГХИАПЛМЗ „Коломенское“, оп. 1, д. 104, л. 43.
20. Там же, л. 43об.
21. ЦГИАМ, ф. 483, оп. 3, д. 733 (1893 г.) и д. 813 (1898 г.)
22. ЦГИАМ, ф. 483, оп. 3, д. 733, л. 9об (1893 г.). В деле, относящемся к 1898 г., приводится та же формулировка, только конец фразы («... тут же находятся дома раскольников») опущен (там же, ф. 483, оп. 3, д. 813, л. 10об).
23. По рассказам А.А.Пучковой и А.В.Фарафоновой.
24. ЦГИАМ, ф. 483, оп. 3, д. 733 (1893 г.) и д. 813 (1898 г.)
25. Российское законодательство X – XX вв., в 9-ти т., т. 6. М., 1988, с. 219.
26. Смирнов П.С. История русского раскола старообрядчества. СПб., 1896, с. 227.
27. ЦГИАМ, ф. 483, оп. 3, д. 733, л. 9 об; д. 813, л. 10об.
28. Там же, д. 739, л. 10; д. 813, л. 11. Интересно отметить, что в „Списке...“ 1898 г. кем-то из служащих Полицейского управления была сделана редакторская правка поверх написанного текста, в результате которой приводимый текст из графы „Примечания“ был перенесен в графу „Когда и от кого было получено разрешение на открытие“, т.е., по-видимому, этот имеющийся у владельца моленной Б.И.Николотова документ был признан имеющим юридическую силу.
29. ЦГИАМ, ф. 203, оп. 362, д. 65.
30. Дело не выдается, т.к. требует переплета.
31. ЦГИАМ, ф. 483, оп. 3, д. 813, л. 11. (В 1893 г. дано аналогичное указание: «Прочное». ЦГИАМ, ф. 483, оп. 3, д. 733, л. 10).
32. Там же, д. 733, л. 9об; д. 813, л. 10об.

ков – архивных и прочих – могли быть обнаружены автором за сравнительно небольшой (менее года) срок его работы над этой темой. Ряд источников, выявленных автором в архивах, в настоящее время, к сожалению, недоступны для изучения. Остается надеяться, что рано или поздно они все же будут введены в научный обиход⁽³⁾.

Цель настоящей работы – предварительно обобщить собранный материал, касающийся истории местного старообрядчества и, в первую очередь, старообрядческих моленных, существовавших в с. Коломенском во второй половине XIX – начале XX века. Мы также хотели бы рассмотреть возможность их реконструкции. Однако следует отметить, что даже при таком узком понимании поставленной задачи в дальнейшем потребуются более углубленное исследование, которое должно включать в себя анализ всего комплекса источников по истории церковного раскола на территории древней Коломенской волости, а также гораздо более широкий круг проблем, большинство из которых пока что могут быть лишь слегка намечены.

В первоначальной формулировке темы говорилось о проблеме реконструкции старообрядческой молельни с. Коломенского. Вместе с тем, даже из тех весьма ограниченных сведений о существовавших в этом селе старообрядческих моленных, которые уже имелись к началу работы, было ясно, что речь должна идти не об одной моленной, а, по крайней мере, о двух. В архиве Государственного музея-заповедника „Коломенское“ сохранилась небольшая записка, написанная его бывшей сотрудницей М.А.Гра, озаглавленная: „Старообрядческие молельни в с. Коломенское“⁽⁴⁾. В ней описаны две моленные, называемые „Овражная“ и „Чиминская“, а также приведены некоторые сведения о старообрядческих „сектах“, которым эти молельни принадлежали. По всей видимости, записка была составлена вскоре после закрытия этих моленных, которое произошло, как сообщает М.А.Гра, в октябре 1939 г.⁽⁵⁾ Несомненно, записка отражает свежие впечатления очевидца. Еще одна записка, датированная 1948 г. и, вероятно, составленная той же М.А.Гра, содержит перечень „сект старообрядцев“, существовавших в с. Коломенском. В этой записке, кстати, упоминается еще одна моленная, которая «была у В.Ф.Карасева на Большой улице»⁽⁶⁾. В книге поступлений музея „Коломенское“ зафиксирована передача предметов из „Овражной“ и „Чиминской“ моленных в его фонды. Здесь приводится ссылка на соответствующие акты приема: № 96 от 21 октября 1939 г. (из „Чиминской“ молельни) и № 97 от 21 октября 1939 г. (из „Овражной“ молельни). Сами акты, к сожалению, отсутствуют.

Наконец, в архиве музея „Коломенское“ имеется еще один источник, который представляет особую ценность для научной реконструкции несуществующих ныне моленных. Речь идет о хранящихся в фототеке музея фотографиях „Овражной“ и „Чиминской“ моленных с. Коломенское, датированных 1939 г., т.е. сделанных, по-видимому, накануне их закрытия (на обороте имеются надписи, судя по почерку, также принадлежащие М.А.Гра). Благодаря этим фотографиям мы можем получить неплохое представление о внешнем облике этих несохранившихся зданий (сделано по два фотоснимка каждой моленной с разных сторон), а что касается „Чиминской“ моленной, мы можем также, отчасти, судить и об ее интерьере⁽⁷⁾.

Все перечисленные материалы уже сами по себе представляют интерес для научного исследования. Однако, к сожалению, уже здесь, в приводимых М.А.Гра кратких сведениях, встречается целый ряд неточностей и противоречий, которые

58. Во всяком случае, сын священника „Овражной“ моленной А.Н.Сигов утверждает, что она была именно моленной, а не церковью.
59. Показана на плане „Овражной“ моельни, зарисованным М.А.Гра; на рисунке, относящемся к „Чиминской“ моельне, ее нет, но она хорошо видна на ее фотографии.
60. Показан на рисунке М.А.Гра.

Старообрядчество Москвы и Московской губернии в середине XIX века

Раскол Русской православной церкви, происшедший в середине XVII в., явился одним из самых сложных событий в отечественной истории, оказав несомненное влияние на дальнейшее развитие страны. Следствием раскола стало одновременное существование на протяжении трех столетий двух русских православных церквей: официально признанной и старообрядческой. В отличие от последней, приверженцы которой подвергались преследованиям и гонениям, официальная православная церковь имела значение государственной и господствующей в пределах Российской империи.

Однако несмотря на все попытки, предпринимаемые как светскими, так и духовными властями для пресечения деятельности старообрядчества, оно не только не прекратило своего существования, но продолжало развиваться и активизироваться. К середине XIX в. число его сторонников выросло до 12 млн. человек, что составляло 1/8 часть всего населения страны¹. Влияние староверов распространялось на все сферы экономической, политической и общественной жизни России.

Поэтому необходимость исследования истории раскола в XIX в. не вызывает сомнений. Тем не менее, отечественная историография, уделив значительное внимание событиям XVII – начала XVIII вв., в меньшей степени анализировала проблемы старообрядчества XIX в.

В связи с этим представляется целесообразным изучить богатейшие архивные материалы, которые хранятся в фондах Центрального государственного исторического архива г. Москвы. Ценность этих документов определяется еще и тем, что в связи с особой секретностью дел, имеющих отношение к старообрядчеству, они никогда не предавались гласности, не обнародовались.

Несмотря на то, что дела данного архива касаются, главным образом, событий, происходящих в Москве и Московской губернии, думается, они в достаточной степени могут характеризовать и ситуацию в целом по стране. Москва в XIX в. была одним из самых крупных городов России и сохраняла за собой статус второй столицы. Следовательно, деятельность московских учреждений по отношению к старообрядче-

1) Мельников П.И. Раскольники и сектанты в России. – Исторический вестник, М., 1885, кн. VII, с. 60.

ству в значительной мере отражала общую ситуацию в России, характерную для этой области внутренней политики.

Кроме того, Москва являлась центром всего русского старообрядчества: с XVIII в. здесь существовали Рогожское кладбище (поповцы) и Преображенское (беспоповцы), где рассматривались все основные вопросы старообрядческой жизни, принимались решения, которые распространялись по всей стране, координировались действия раскольников.

Обращает на себя внимание и тот факт, что в Московской губернии раскол был распространен крайне неравномерно. В некоторых уездах его сторонники исчислялись несколькими сотнями (Серпуховской, Рузский, Подольский, Звенигородский и т.д.), а в других – несколькими тысячами человек (Богородский, Бронницкий, Коломенский, Московский). В результате получалась картина, в миниатюре соответствующая распространению старообрядчества на территории Российской империи, где были губернии более подверженные влиянию идей раскола (Нижегородская, Ярославская и другие) и губернии, где это влияние практически не ощущалось.

Следствием этого положения явилось постоянное внимание со стороны правительства к состоянию старообрядчества в Москве и Московской губернии. Архивные материалы содержат императорские указы, распоряжения Министерства внутренних дел, губернской канцелярии, духовной консистории и т.д., т.е. отражают деятельность всей мощной бюрократической машины в отношении старообрядчества.

Было выявлено, что дела о старообрядцах находятся в фондах следующих московских учреждений, состоявших в системе государственного управления:

1. Канцелярия московского генерал-губернатора (ф. 16).

Должность главнокомандующего генерал-губернатора Москвы и Московской губернии существовала со второй четверти XVIII в., соединяя военную и гражданскую власти. Исполняющий эту должность был наместником царя в генерал-губернаторстве, ему подчинялся губернатор. С 1855 г. московский генерал-губернатор был освобожден от военной части и получил наименование московский генерал-губернатор.

2. Канцелярия московского губернатора (ф. 17).

Должность начальника губернии учреждена в начале XVIII в. Губернатор осуществлял высшую административную и полицейскую власть в Москве и Московской губернии. Ему было предоставлено право обнародовать законы и издавать постановления по губернии.

3. Канцелярия московского градоначальника (ф. 46).

Была создана в 1782 г. как исполнительный орган обер-полиции.

4. Московское губернское правление (ф. 54).

Было учреждено в 1782 г. как исполнительный орган, посредством которого губернатор осуществлял управление губернией. С 1802 г. губернское правление находилось в ведении МВД.

5. Московская управа благочиния (ф. 105).

Учреждена в 1782 г. в качестве полицейского органа для наблюдения за поведением и настроениями жителей города, приводила в исполнение законы и распоряжения губернатора и городских административных и судебных властей.

Даже простое перечисление дает представление о том неоправданно большом количестве учреждений, которое призвано было рассматривать дела о расколе и

раскольниках, что влекло за собою неповоротливость административной бюрократической машины.

Основная часть дел касалась статистических данных, переходов православных в раскол и старообрядцев в православие, вопросов относительно старообрядческих моленных, раскольниковых браков и т.д. При этом отсутствовало четкое разграничение функций в деятельности ведомств, в результате чего создается впечатление, что все органы занимались делами о расколе в равной степени спорадически.

Вместе с тем, ценность содержащихся в этих делах сведений трудно переоценить. Это касается статистических материалов, предоставляющих возможность увидеть развитие раскола в центре страны в различных уездах и городах Московской губернии; провести сравнительный анализ донесений, поступивших от местного духовенства и гражданского начальства, помещиков о поведении старообрядцев, их взаимоотношениях между собою, с православным населением, властями и т.д.

Нет сомнений в том, что наибольший интерес представляют документы, включающие статистические данные, которые считались „совершенно секретными“ и содержались только в делах, проходивших по ведомству гражданских и духовных властей, не проникая в печать.

Статистика дает возможность оценить ситуацию, если ее рассматривать в трех аспектах: во-первых, общее количество раскольников и отношение их числа к количеству православных жителей, населявших губернию, тот или иной уезд или город; во-вторых, определить количество православных, перешедших в раскол; в-третьих, установить численность старообрядцев, присоединившихся к православной церкви.

Оговоримся, что исследуемые документы касаются состояния раскола в середине XIX в., главным образом, 50-60-х годов, которые можно определить как переходные в правительственной политике по отношению к старообрядчеству. Преследования и репрессии представителей данной конфессии в 50-е годы XIX в. достигли наибольшего размаха, доказав одновременно всю несостоятельность официального курса правительства. Следствием этого положения явился постепенный отход от политики притеснений староверов и поиски новых путей урегулирования взаимоотношений государства и старообрядчества.

Сведения об общем количестве раскольников в Московской губернии за 1853 год можно извлечь из справки, которую предоставила Московская духовная консистория по требованию министра юстиции. Из этого документа следовало, что в Московской губернии в это время проживало 32.475 раскольников и 36.005 раскольниц¹, то есть в общей сложности 68.477 человек. Если сопоставим эту цифру с общей численностью населения губернии в тот же период – 1.348 тыс.², то увидим, что приверженцы старообрядчества составляли 1/20 часть жителей.

1) М., ЦГИА, фонд 203, опись 278, дело 36, л. 3.

2) Рашин А.Г. Население России за 100 лет (1811-1913 гг.). Статистические очерки. М., 1956, с. 28.

Так как Министерство юстиции интересовал вопрос о том, насколько увеличился раскол за прошедшие 10 лет, то для сравнения дается количество его приверженцев в 1843 г.: 29.244 раскольников и 34.014 раскольников проживало в это время в Московской губернии¹, что составляло в общей сложности 63.258 человек.

Следует отметить, что указанное десятилетие было ознаменовано разработкой официальными учреждениями новых мер в отношении староверов, интенсивной деятельностью всех звеньев бюрократической машины. Тем не менее, за 10 лет активной политики правительства Николая I, имевшей целью искоренить раскол в России, количество его приверженцев только по Московской губернии увеличилось на 5219 человек.

На хранении в архиве находится дело, содержащее данные о количестве раскольников в Богородском уезде в 1854 году. Этот уезд был одним из самых неблагоприятных с точки зрения правительства по численности старообрядческого населения, вследствие чего ему было уделено особое внимание. Ведомость содержит подробные сведения о количестве старообрядцев в каждом селе уезда, мы приведем лишь итоговые цифры. Православных жителей было 43.537 человек мужского пола и 48.863 женского; старообрядческих – 18.309 мужчин и 19.682 женщин². Таким образом, общая численность православного населения (92.390 чел.) лишь в 2,4 раза превышала численность старообрядческого населения (37.991 чел.).

За год количество раскольников, проживающих в Богородском уезде осталось практически неизменным и составило в 1855 году 37.204 человека³.

Эти данные находятся в ведомости, которая была составлена в марте 1856 года Московской духовной консисторией по требованию министра внутренних дел. В ведомости отразились сведения о количестве старообрядцев разных толков во всех уездах и уездных городах губернии. Отдельно была выделена Москва, в которой в это время проживало 7.065 поповцев и 3.391 беспоповцев, что составило в общей сложности 10.456 человек, принадлежащих к расколу. При учете общей численности населения города в это время – 379 тыс. человек⁴, – раскольники составляли 1/30 его часть.

В остальных городах и уездах Московской губернии проживало поповцев 56.035 человек, беспоповцев – 3.743. Суммировав эти цифры, мы получим общее количество старообрядцев, проживающих в Московской губернии в 1855 году – 70.234 человека.

Сравним эту цифру с аналогичной за 1853 год и увидим, что число раскольников в Московской губернии за три года (с 1853 по 1855 гг.) увеличилось почти на две тысячи человек.

В 1853 г. была принята специальная правительственная программа, разрабатывающая деятельность официальных властей в самых разных направлениях и претен-

1) М., ЦГИА, фонд 203, опись 278, дело 36, л. 3.

2) М., ЦГИА, фонд 203, опись 277, дело 42, л. 16.

3) М., ЦГИА, фонд 203, опись 579, дело 30, л. 7.

4) История Москвы в 6-ти т. М., 1954, т. 4, с. 233.

дующая на пресечение распространения раскола. Тем не менее, за два с половиной года ее действия в сочетании с мероприятиями Особого секретного комитета 1853 г. темпы роста раскола не только не сократились, но даже увеличились, хотя и незначительно: сравним цифру 5.219 человек (на столько увеличилось количество сторонников раскола за 10 лет, с 1843 по 1853 гг.) и 2.000 (за три года).

Документ, о котором речь шла выше, даст богатейший материал, позволяющий наметить для изучения некоторые аспекты истории раскола: например, о причинах столь значительной разницы в количестве приверженцев старообрядчества в разных городах и уездах губернии (полное отсутствие раскольников в Звенигороде и Волоколамске можно, вероятно, объяснить сильными позициями православия, основывающимися на деятельности влиятельных Саввино-Сторожевского и Иосифо-Волоцкого монастырей), о преобладающем влиянии в тех или иных уездах определенных толков, о значительном превышении количества раскольников, проживающих в уездах по сравнению с уездными городами, и так далее. Подробный анализ этих вопросов может дать ценные сведения и о роли старообрядчества в экономической жизни страны.

Следует, однако, иметь в виду, что статистические сведения полностью объективной картины представить не могут. Во-первых, они не учитывали тайных раскольников, которых было немало вследствие свойственной старообрядцам скрытности, а также того факта, что в 50-е годы, период усиления репрессий, надежнее было скрывать свою принадлежность к расколу. Во-вторых, административным ведомствам, или из-за небрежности, или из-за стремления несколько приукрасить ситуацию, было свойственно, видимо, цифры, касающиеся старообрядцев, несколько занижать.

В 1853 году факт несоответствия статистических данных в отношении раскольников был раскрыт. Это произошло вследствие того, что император из всеподданнейшего отчета Начальника Московской губернии за 1853 г. сделал вывод, что количество старообрядцев здесь уменьшилось по сравнению с предыдущим, 1852, годом на 619 человек. Эта цифра заинтересовала царя, и он потребовал дополнительных данных. Из ответа, последовавшего на отношение к митрополиту Филарету, следовало, что к православию в 1853 году присоединилось 159 человек (М., ЦГИА, фонд 203, опись 276, дело 34, л. 3). Остальные донесения составлялись городничими и исправниками. Ошибка была найдена в ведомости, подготовленной Московским обер-полицмейстером, который вместо цифры 11.533 дал 10.555 раскольников, проживающих в 1853 году в г. Москве¹, «что составит разность противу ведомости за 1852 год, в коей значилось раскольников 11.993, на 460 человека; каковая разность уничтожается приложением к ней прибывших и вычетом убывших в 1853 году раскольников, из коих было первых 110 – вновь родившихся, а последних 527, из них 39 принявших православие, 152 вышедших из Москвы, а 336 умерших, – остается число 43 – это евреи, которых не следовало показывать в ведомостях предшественника моего»².

1) М., ЦГИА, фонд 17, опись 14, дело 145, л. 47 и об.

2) Там же.

Несоответствие мы находим и в этом объяснении: обер-полицмейстер показывает, что в Москве перешло в православие 39 раскольников, а Московская духовная консистория – 81¹.

В конце 1854 года министр внутренних дел затребовал у Начальника Московской губернии сведения относительно количества раскольников, перешедших за истекший период из раскола в православие. Губернатор сделал соответствующий запрос в Московскую духовную консисторию и гражданским властям на местах. Из консистории поступила справка, из которой следовало, что в 1854 году из раскола в православие перешло в общей сложности 170 человек, а в единоверие – 1494 человека².

Одновременно были получены сведения от гражданских властей, которые даже отдаленно не соответствовали сведениям властей духовных: в православие перешло 47 раскольников, в единоверие – 545³.

Какие именно данные Московский гражданский губернатор И.В.Капнист представил министру внутренних дел, сказать сложно.

Анализ статистического материала позволяет сделать следующие выводы:

1. Официальные источники не имели возможности дать объективную картину состояния раскола. Они со всей очевидностью показывают, что разные ведомства, имеющие отношение к проблемам старообрядчества, не могли скоординировать свои действия даже при сборе статистического материала. Есть все основания предполагать, что представленные ведомствами данные были в какой-то степени занижены. Но даже если они отражали реальную ситуацию, влияние раскола в Московской губернии было весьма значительно, приверженцами его была приблизительно 1/20 часть населения.

2. Статистические данные за 1852-1855 гг., то есть в период наиболее активных действий правительства с целью пресечения раскола, а также сравнение их с данными за 1843 год показывают, что численность старообрядческого населения не подвергалась каким-либо значительным изменениям, оставаясь в целом стабильной независимо от того, насколько энергичными были усилия правительства, направленные на регулирование данного вопроса.

Анализ ряда документов убедительно показывает такие характерные для старообрядческого общества черты, как стабильность и жизнестойкость. В качестве примера можно привести ситуацию, сложившуюся в Московской губернии в результате репрессий властей против Рогожского кладбища в 1854 г., о чем свидетельствует рапорт Бронницкого городничего (в этом городе все раскольники принадлежали поповщинскому толку)⁴. Если раньше старообрядцы своих новорожденных детей крестили на Рогожском кладбище, куда специально ездили, а захоронения производили с разре-

1) М., ЦГИА, фонд 203, опись 276, дело 34, л. 3.

2) М., ЦГИА, фонд 203, опись 278, дело 15, л. 6.

3) М., ЦГИА, фонд 17, опись 13, дело 120, л. 41.

4) М., ЦГИА, фонд 17, опись 13, дело 160, л. 11.

Несоответствие мы находим и в этом объяснении: обер-полицмейстер показывает, что в Москве перешло в православие 39 раскольников, а Московская духовная консистория – 81¹.

В конце 1854 года министр внутренних дел затребовал у Начальника Московской губернии сведения относительно количества раскольников, перешедших за истекший период из раскола в православие. Губернатор сделал соответствующий запрос в Московскую духовную консисторию и гражданским властям на местах. Из консистории поступила справка, из которой следовало, что в 1854 году из раскола в православие перешло в общей сложности 170 человек, а в единоверие – 1494 человека².

Одновременно были получены сведения от гражданских властей, которые даже отдаленно не соответствовали сведениям властей духовных: в православие перешло 47 раскольников, в единоверие – 545³.

Какие именно данные Московский гражданский губернатор И.В.Капнист представил министру внутренних дел, сказать сложно.

Анализ статистического материала позволяет сделать следующие выводы:

1. Официальные источники не имели возможности дать объективную картину состояния раскола. Они со всей очевидностью показывают, что разные ведомства, имеющие отношение к проблемам старообрядчества, не могли скоординировать свои действия даже при сборе статистического материала. Есть все основания предполагать, что представленные ведомствами данные были в какой-то степени занижены. Но даже если они отражали реальную ситуацию, влияние раскола в Московской губернии было весьма значительно, приверженцами его была приблизительно 1/20 часть населения.

2. Статистические данные за 1852-1855 гг., то есть в период наиболее активных действий правительства с целью пресечения раскола, а также сравнение их с данными за 1843 год показывают, что численность старообрядческого населения не подвергалась каким-либо значительным изменениям, оставаясь в целом стабильной независимо от того, насколько энергичными были усилия правительства, направленные на регулирование данного вопроса.

Анализ ряда документов убедительно показывает такие характерные для старообрядческого общества черты, как стабильность и жизнестойкость. В качестве примера можно привести ситуацию, сложившуюся в Московской губернии в результате репрессий властей против Рогожского кладбища в 1854 г., о чем свидетельствует рапорт Бронницкого городничего (в этом городе все раскольники принадлежали поповщинскому толку)⁴. Если раньше старообрядцы своих новорожденных детей крестили на Рогожском кладбище, куда специально ездили, а захоронения производили с разре-

1) М., ЦГИА, фонд 203, опись 276, дело 34, л. 3.

2) М., ЦГИА, фонд 203, опись 278, дело 15, л. 6.

3) М., ЦГИА, фонд 17, опись 13, дело 120, л. 41.

4) М., ЦГИА, фонд 17, опись 13, дело 160, л. 11.

новления. Как правило, устраивались моленные зажиточными раскольниками – купцами и разбогатевшими крестьянами. Сюда староверы собирались для отправления службы, они были своего рода центрами их жизни. Поэтому моленные раскольников находились постоянно в поле зрения гражданских и духовных властей.

Все спорные вопросы власти решали не в пользу раскольников. Например, крестьянину села Коломенского Федору Кошкину было отказано открыть моленную в доме, купленном им, где прежде она была¹. Император ответил отказом и на просьбу крестьян деревни Чулковой о восстановлении моленной на „древнем основании“. Здесь не было отмечено, чтобы в подобных просьбах отказывать и раскольникам других городов². Преследовался самовольный ремонт аданий моленных³, они регулярно подвергались уничтожению⁴.

Однако сам факт того, что дела, связанные с существованием моленных, постоянно проходили через канцелярию Консistorии и гражданских властей, является свидетельством того, что эти заведения, несмотря на всю строгость отношения к ним, продолжают функционировать (Ф.И.Гучков был предан суду за устройство в своем доме моленной)⁵.

Из сведений, поданных Московским губернатором в 1854 г. Московскому военному генерал-губернатору, следовало, что в это время в губернии действовало 10 моленных⁶. При этом имелись в виду лишь те из них, которые принадлежали беспоповцам и существование которых противоречило закону (были устроены после 1826 г.)

Учитывая тот факт, что основная часть моленных содержалась в тайне (Ф.А.Гучков, например, на суде доказывал, что у него в доме не моленная, а образная комната, то есть, что там не собираются люди для общей молитвы⁷), можно с уверенностью сказать, что число их было значительно больше, даже в 1854 году, когда существование их активно преследовалось правительством.

Итак, в данной статье представлена лишь незначительная часть документов по истории раскола XIX века, находящихся на хранении в ЦГИА г. Москвы. Но эти документы убедительно доказывают, что архивный материал требует специального исследования с целью восполнить недостающие знания по истории старообрядческого общества, особенностям его развития.

1) М., ЦГИА, фонд 17, опись 13, дело 168, л. 1-4

2) М., ЦГИА, фонд 17, опись 13, дело 204, л. 1

3) М., ЦГИА, фонд 17, опись 13, дело 230, л. 245

4) М., ЦГИА, фонд 17, опись 13, дело 239, л. 179 и т.д.

5) М., ЦГИА, фонд 203, опись 271, дело 19.

6) М., ЦГИА, фонд 17, опись 13, дело 146, л. 2 и об.

7) М., ЦГИА, фонд 203, опись 271, дело 19, л. 1-4

Содержание

Вступление	3
А.П.Богданов. Старообрядцы	5
С.В.Поздняков. К вопросу о философской концепции протопопа Аввакума	23
М.Н.Сайко. Возникновение старообрядческих поселений на Буковине (70-е — 80-е годы XVIII в. — начало XIX в.)	31
М.И.Лукина. Старообрядческие моленные села Коломенского второй половины XIX — начала XX в.	51
О.П.Ершова. Старообрядчество Москвы и Московской губернии в середине XIX века.	71

Редакционная коллегия:

О.П.Ершова, В.И.Осипов, Э.Д.Полонская.

СТАРООБРЯДЧЕСТВО

История, традиции, современность

№ 1



**Издательский отдел Музея истории и культуры старообрядчества
Москва, 1994 г.**

Подписано в печать 26.12.94 г. Формат 70х100/16. Печать высокая.

Бумага типографская №2. Тираж 3000 экз. Зак. 579.

Отпечатано в Московской типографии №13

Комитета РФ по печати.

107005, Москва, Денисовский пер., 30.

Издательство «Мир Отечества»

рег. № 060678 от 10.II.1992 г.

Москва, ул.Новорязанская, 21.

Макет и оформление «БАРС»