

П. В. Седов

Был ли раскол XVII века в России Реформацией?

Большинство исследователей не видит оснований для оценки раскола Русской православной церкви как аналога европейской Реформации. Тем не менее такая точка зрения существует и заслуживает анализа. Автор ставит перед собой задачу проанализировать такой подход и изложить свое понимание раскола на материале второй половины XVII в.

Обрядовая реформа патриарха Никона и сопротивление ей породили самое крупное явление в церковной истории России — раскол. Уже некоторые современники сумели разглядеть его важнейшую особенность. На вопрос царя Алексея Михайловича об отношении к церковной реформе архимандрит кремлевского Чудова монастыря Иоаким ответил: «<...> не знаю старые веры, ни новые, но что велят начальницы, то и готов творить и слушать их во всем»¹. Тем самым Иоаким показал готовность подчиниться указаниям царя, патриарха и церковного собора, поскольку только они имели право рассуждать о вопросах веры. В этих словах можно усмотреть угодливость настоятеля придворного монастыря: Иоаким сделал завидную карьеру, став новгородским митрополитом, а затем патриархом. Но в них было еще и другое: канонически оправданное, характерное как для православных, так и для католиков (но не для протестан-

¹ *Субботин Н.* Материалы для истории раскола. М., 1881. Т. VI. С. 228–229.

тов) безусловное признание авторитета власти, поскольку спасение души вне благодати Церкви невозможно.

Лидер старообрядцев протопоп Аввакум тоже видел причину раскола в действиях властей. В челобитной Алексею Михайловичу он, опираясь на авторитет Иоанна Златоуста, изложил свое понимание проблемы взаимоотношений пастырей и пасты: «Ничтоже тако раскол творит во церквах, якож во властех любоначалие»². Как видим, протопоп возлагал ответственность за раскол на «любоначалие» Никона.

Обе стороны сознавали, хотя и делали это по-своему, что причины раскола состояли в подчинении или неподчинении власти, что объясняет страстную непримиримость, решительное неприятие противоположной точки зрения. Как сторонники, так и противники реформы превратили спор об изменении обряда в спор о сущности самой веры. «Обрядоверие», характерное для русской средневековой традиции, проистекало от неразвитости собственной богословской учености, особенно на фоне богословия византийского. По выражению В. О. Ключевского, столь узкое понимание вопросов веры на Руси походило на «бессознательное бессмысленное волхвование»³.

На протяжении XIX в. историческая мысль вырабатывала отношение к расколу в контексте злободневных проблем своего времени. Уже в дореволюционной историографии сформировалась оценка старообрядчества как проявления социального разлада в обществе. По мнению А. П. Щапова, в старообрядческом движении отразилась многовековая антигосударственная оппозиция, «дух Стеньки Разина, дух стрельцов». Исследователь понимал раскол в контексте своей концепции противопоставления государства и земства⁴.

² Житие протопопа Аввакума. М., 2011. С. 177.

³ *Ключевский В. О.* Западное влияние и церковный раскол в России в XVII в. // Ключевский В. О. Очерки и речи. М., 1913. С. 432.

⁴ *Щапов А. П.* 1) Земство и раскол // Щапов А. П. Собрание сочинений. СПб., 1906. Т. I. С. 467, 469–470; 2) Русский раскол старообрядчества, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII веке и первой половине XVIII века // Там же. С. 173–450.

Позиция А. П. Щапова встретила широкую поддержку. В. В. Андреев, высоко ставивший труд своего предшественника, писал: «Раскол в своем происхождении явился протестом земства против поглощения его центральной властью. Раскол в своем историческом развитии борется не за старину, а против способа введения новых порядков без спроса земства. Старина для него лишь предлог». В. В. Андреев критически отнесся к высказанной преосвященным Игнатием Воронежским мысли о влиянии протестантизма на раскол и обратил внимание на то, что идеолог петровского царствования Феофан Прокопович, сам не чуждый влиянию протестантизма, третировал старообрядцев как «невежд». Это обстоятельство, по мнению В. В. Андреева, свидетельствовало о том, что Феофан Прокопович «не видел ничего общего между протестантством и расколом». Со своей стороны, старообрядцы усматривали в любом заимствовании у протестантов признак отступления от истины. Так, они осуждали создание Синода при Петре за то, что это учреждение взято от протестантов⁵.

Исследователи раскола акцентировали те стороны проблемы, которые были созвучны жгучим вопросам современной им общественной жизни. Старообрядец В. П. Рябушинский полагал, что реформа Никона подорвала традиционную русскую веру, сделала душу народа «дряблой», почему он и не смог противостоять «кувалде» петровских реформ⁶. В. М. Карлович видел причину раскола в разрыве между церковной иерархией и народом⁷. В. Г. Сенатов подчеркивал, что раскол служил распространению грамотности среди крестьянства⁸.

Общественное сознание XIX в. не оставило без внимания характерную для раскола проблему власти. И. С. Тургенев

⁵ Андреев В. В. Раскол и его значение в народной русской истории. СПб., 1870. С. V, 22–23.

⁶ Рябушинский В. П. Старообрядчество и русское религиозное чувство. М.; Иерусалим, 1994. С. 29, 33, 39.

⁷ В. М. К. [Карлович]. Исторические исследования, служащие к оправданию раскола. М., 1881–1886. Т. I–III.

⁸ Сенатов В. Г. Философия истории старообрядчества. М., 1908. Вып. 1. С. 37.

специально интересовался этой темой и выразил свое отношение к старообрядцам словами героя романа «Дым» Потугина: «Видят люди: большого мнения о себе человек, верит в себя, приказывает — главное, приказывает; стало быть, он прав и слушаться его надо. Все наши расколы, наши Онуфриевщины да Акулиновщины именно так и основались. Кто палку взял, тот и капрал»⁹.

Вершиной дореволюционной историографии в исследовании данной темы стал фундаментальный труд профессора Духовной академии Н. Ф. Каптерева, совершившего переворот в изучении раскола. Ученый пришел к новаторскому в исследовательской литературе выводу, который отстаивали еще старообрядцы: патриарх Никон «исправлял старый церковный обряд как неправый», «тогда как в действительности русский обряд был древний православно-греческий, — этого-то совсем не знал Никон». Н. Ф. Каптерев решительно преодолел церковно-охранительную традицию изучения раскола, заявив: «Жалко смотреть на эту нашу вековую церковную распрю, всю основанную с начала до конца на недоразумении, на непонимании иногда самых элементарных христианских истин, простых начатков истории церкви, на неверном, неправильном представлении с обеих сторон о тех предметах, о которых они так непримиримо и горячо спорят, ссорятся, обличают друг друга в неправославии и разных ересях, чего в действительности совсем нет у обеих враждующих сторон». Н. Ф. Каптерев рассматривал современников раскола XVII в. как участников общей трагедии раскола русской церкви и утверждал, что Никон «ничем существенно не отличался от противников своей реформы»¹⁰. Признавая выдающееся значение труда Н. Ф. Каптерева, следует, однако, задать вопрос: если весь раскол, по мнению исследователя, был основан «с начала до конца на недоразумении», то почему он превратился в самое крупное явление церковной жизни России последующих веков?

⁹ *Тургенев И. С.* Собрание сочинений: В 12 т. М., 1954. Т. 4. С. 31.

¹⁰ *Каптерев Н. Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев Посад, 1912. Т. I. С. 523–524.

Неудивительно, что, подводя итог дореволюционной историографии старообрядчества, С.Ф. Платонов заметил: «Первоначальная история раскола и ход его распространения не настолько еще изучены, чтобы можно было в объяснении причин раскола идти далее предположений»¹¹.

Среди эмигрантской историографии следует выделить труд С.А. Зеньковского, который полагал, что истоки раскола следует искать в разделении церковной организации на епископат и приходское духовенство, близкое к чаяниям своих прихожан. Властолюбивые действия Никона, вознамерившегося поставить патриаршую власть выше царской, движение широких масс против его обрядовых нововведений лишь усугубили уже имевшее место разделение и со временем породили раскол. По мнению С.А. Зеньковского, в XVII в. раскол «развивался как чисто религиозное движение, направленное на удовлетворение духовных потребностей верующих»; «широкий отклик различных слоев русского населения на изначально сугубо церковный конфликт имел, конечно, прежде всего, социальные причины, — но это стало заметно гораздо позже, когда само движение уже сильно разрослось»¹².

С.А. Зеньковский отметил то общее, что объединяло вождей старообрядцев и протестантов — Аввакума и Лютера: оба считали папскую власть страшной угрозой для христианства, были обеспокоены наступлением секуляризированной культуры; характерна была для обоих и любовь к своему родному литературному языку, который они сближали на страницах своих произведений с разговорным языком своего времени. Вместе с тем С.А. Зеньковский подчеркнул: «Эти общие черты у старообрядческого и протестантского вождей, само собой разумеется, ограничивались их характером, мировоззрением и религиозной психологией и никак не распространялись на их догматические и общецерковные установки или их богословский или ученый уровень»¹³.

В советской историографии господствовало понимание раскола как проявления классово-борьбы и антицерковного движе-

¹¹ Платонов С. Ф. Лекции по русской истории. Изд. 10-е. Пг., 1917. С. 384.

¹² Зеньковский С. А. Русское старообрядчество. М., 2006. С. 46–47.

¹³ Там же. С. 264, 266–267.

ния¹⁴. При таком подходе в тени оставался тот важнейший факт, что основная масса старообрядцев, в отличие от наиболее рьяных расколуучителей, стремилась уклониться от борьбы с властью, скрывала свои убеждения, шла на притворные покаяния, уходила в леса. И лишь загнанные в угол правительственными репрессиями раскольники решались на акты отчаяния, каковыми были самосожжения. Спорным представляется тезис об антицерковной направленности раскола, как будто староверы выступали против Церкви как таковой и сжигали себя не в храмах.

Преувеличенное внимание советских историков к явлениям социального протеста в истории раскола XVII в. не останавливало накопление нового фактического материала¹⁵. Значительный вклад в изучение старообрядческих сочинений внесли труды литературоведов В. И. Малышева, Е. М. Юхименко, Н. В. Поньрко, Н. С. Демковой, М. Б. Плухановой, Н. С. Гурьяновой, Н. Ю. Бубнова и др. В настоящее время письменная старообрядческая традиция изучена несравненно лучше, чем повседневная жизнь тех, кто не принял реформу патриарха Никона.

В последние годы некоторые исследователи рассматривают раскол как часть проблемы взаимоотношений власти и общества. Е. В. Скрипкина полагает, что в результате церковной реформы Никона и раскола произошла «эмансипация царской власти от политического вначале, а затем и любого другого влияния Русской православной церкви»¹⁶. По мнению А. В. Крамера, «в близко ожидаемом воссоединении Киевской митрополии

¹⁴ Анкудинова Л. Е. 1) Социальный состав первых раскольников // Вестник ЛГУ. Серия истории, языка и литературы. 1956. Вып. 3. С. 51–68; 2) Общественно-политические взгляды первых раскольников и народные массы // Вестник ЛГУ. Серия истории, языка и литературы. 1959. Вып. 32. С. 60–82; Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1967. С. 17; Карцов В. Г. Религиозный раскол как форма антифеодального протеста в истории России. Калинин, 1971. Т. I; Румянцева В. С. Народное антицерковное движение в России в XVII веке. М., 1986.

¹⁵ Румянцева В. С. Народное антицерковное движение в России в XVII веке.

¹⁶ Скрипкина Е. В. Самодержавие и церковный раскол в России во второй половине XVII в.: Царь Алексей Михайлович и протопоп Аввакум. Омск, 2009. С. 152.

таилась вся причина спешной церковной реформы Патриарха Никона», а ее общий, далеко идущий замысел состоял при полной поддержке царя Алексея Михайловича в унификации церковного обряда русской и греческой церквей с целью построения всеправославного царства на развалинах Османской империи. Исследователь противопоставляет стойкость и нравственную силу старообрядцев тотальной лжи официальной церкви, лжи, которая развратила всё русское общество. Он также усматривает преемственность преследований старообрядцев сначала со стороны самодержавной, а затем и советской власти¹⁷. По мнению А. В. Крамера, наказания и запреты властей, обрушившиеся на старообрядцев, «очень похожи» на таковые в западных странах в отношении протестантов со стороны Католической церкви, однако эта похожесть не касается вероучения: «В вероучении старообрядчество всех толков (для которого важнее всего было отеческое предание) было и есть, скорее, антагонистично протестантизму всех толков (для которого важнейшим было Писание)»¹⁸.

В современной историографии споры вокруг оценки раскола как разновидности Реформации на русской почве получили новый импульс. Сомнение в правомерности такой аналогии высказал А. С. Лавров¹⁹. Но есть и иная точка зрения. По мнению А. Г. Глинчиковой, раскол середины XVII в. был, по сути, несостоявшейся в России Реформацией: сходный со странами Западной Европы процесс индивидуализации веры принял форму сопротивления церковной реформе Никона. «Поэтому в России борьба за индивидуализацию веры выразилась в требовании не обновления, а, наоборот, — сохранения старого обряда и недопущения его трансформации». «Абсолютно новая, по сути, тенденция была облечена в форму “возрождения ста-

¹⁷ Крамер А. В. Раскол Русской церкви в середине XVII века. СПб., 2014. С. 53, 55, 62, 70, 103, 264–282, 306.

¹⁸ Там же. С. 277.

¹⁹ Лавров А. С. Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг. М., 2000. С. 61–62. Здесь же см. краткий обзор современной немецкоязычной литературы по этой проблеме.

рины". В результате тенденция новой, секулярной, гражданской составляющей индивидуализации веры в России оказалась неосознанной и нереализованной»²⁰.

Церковный собор 1666 г., при поддержке греческих иерархов предавший анафеме всех сторонников старого церковного обряда, предстает в интерпретации А. Г. Глинчиковой поворотным пунктом русской истории: «Раболепие и продажность греков стояли у истоков нового типа самодержавной власти, которую русские никогда не признавали и которой они никогда не подчинялись иначе как при условии прямого и непосредственного насилия, лежавшего в основе всей послераскольничьей государственности». «Именно с этого акта начинается подлинная история государства Романовых, и об этом надо помнить», — пишет А. Г. Глинчикова²¹.

С нашей точки зрения, данные выводы содержат внутренние противоречия. Во-первых, всё многообразие факторов исторического развития страны, отличавших ее от истории стран Западной и Центральной Европы, сводится единственно к возникновению раскола XVII в. Исследователь видит в нем главную причину того, что в России не сложились институты гражданского общества. В действительности не один только раскол определил особенность исторического развития России, а скорее наоборот: уникальность церковного раскола XVII в. как исторического феномена определялась всей совокупностью факторов исторического развития страны.

По логике А. Г. Глинчиковой, суть раскола состояла в том, что он был несостоявшейся Реформацией. Однако может ли быть сутью явления то, что на деле не состоялось?

Оценка раскола Русской православной церкви XVII в. как русского варианта Реформации вызывает возражения и потому, что он был прямым ответом на обрядовую реформу патриарха Никона и составляет с ней единый комплекс событий. Понятие раскола подразумевает деление церкви на две части, которые и после анафемы сторонникам старого обряда на церковном

²⁰ Глинчикова А. Г. Раскол, или Срыв «русской Реформации». М., 2008. С. 320, 323.

²¹ Там же. С. 189, 191.

соборе 1666–1667 гг. равно оставались православными, хотя и не считали друг друга таковыми. Русская православная церковь дважды (в 1929 и 1971 гг.) снимала церковные проклятия в отношении старообрядцев и просила прощения за преследования. Тем самым православие старообрядцев не только стало очевидным для многих исследователей, но и превратилось в официальную позицию РПЦ, которая считает обряды старообрядцев спасительными наряду с собственными. Поэтому обрядовые различия между ними не могут служить основанием для оценки старообрядчества как Реформации.

Предыстория церковной реформы Никона, как известно, восходит к борьбе за исправление церковных нравов в 1630–1640-х годах. При юном государе Алексее Михайловиче (1645–1676) сложился круг лиц, которых принято именовать «ревнителями древлего благочестия». К ним принадлежали духовник царя Стефан Вонифатьев, протопоп Казанского собора на Красной площади Иван Неронов, архимандрит придворного Новоспасского монастыря Никон (затем новгородский митрополит и патриарх), протопопы Аввакум (будущий вождь старообрядцев), Даниил, Лазарь, Логгин и др. Близок к ним был царский постельничий Федор Михайлович Ртищев.

По совету «ревнителей благочестия» появились указы о борьбе с недостатками церковной жизни. В этом деле царь подавал личный пример: на его свадьбу с Марией Милославской 1647 г. не пригласили, как обычно, скоморохов, а исполняли исключительно церковные гимны. В 1646–1652 гг. были изданы царские и патриаршие указы о борьбе с пережитками язычества, пьянством духовенства, о соблюдении постов, обязательной ежегодной исповеди и посещении церкви по воскресеньям. Запрещались излишне богатые одеяния монахов и чрезмерное украшение их келий.

Данные меры церковного дисциплинирования вполне можно сопоставить с аналогичными действиями реформационного движения. В особенности это касается возобновления пропо-

веди, нехарактерной для русской церкви того времени. В Казанском соборе Иван Неронов «со слезами» обращал к пастве прочувственные поучения. Москвичи жаждали услышать пастырское слово авторитетного протопопа, и небольшой Казанский храм не мог вместить всех желающих. Сам царь посещал проповеди Неронова, тем более что в Казанском соборе строго следили за соблюдением единогласия.

Спор о том, следует ли проводить божественную службу единогласно или многогласно, оказался самым животрепещущим и разделил как церковные власти, так и паству. В Московском государстве к XVII в. сложилась традиция весьма длительной церковной службы: литургия продолжалась шесть часов. Для привлечения верующих в храмы священники произвольно ее сокращали, допуская одновременное произнесение разных частей богослужебного текста, что позволяло сократить службу в несколько раз. Царь поддержал введение строгого единогласия по всей стране, хотя даже патриарх Иосиф считал эту меру излишней и нереалистичной.

Поначалу Никон вполне разделял основные идеи «ревнителей благочестия». Но уже в бытность новгородским митрополитом (1648–1652) выдвинул свое, отличное от них, видение церковных обрядов.

Во второй половине XVII в. Россия испытывала двоякое иноземное влияние и черпала новые идеи из двух источников. Во-первых, это было традиционное для русского православия греческое влияние. Сам Никон был грекофилом и исправлял церковный обряд на греческий лад. Во-вторых, это было влияние польское, частью из православных земель Речи Посполитой, главным образом из Украины, а также латинское. Никон пригласил из-за рубежа монахов православного Кутейнского монастыря, которые составили братию основанного им Валдайского Иверского монастыря. Выходцы из Речи Посполитой основали в этом монастыре типографию, привнесли в русское церковное пение новые польские традиции, способствовали распространению в России многоголосного пения. Из Украины Никон пригласил ученых иноков, носителей традиции латинской образованности.

Противостояние греческой и латинской образованности было заметным фактором в истории России второй половины XVII в. Таким образом, накануне и в первые десятилетия никоновской реформы иноземное влияние проистекало от православных и католических земель. Заимствования из протестантских стран вышли на первый план только на рубеже XVII–XVIII вв.²² и, следовательно, не могли существенно повлиять ни на реформу Никона, ни на сопротивление ей со стороны старообрядцев.

На Никона повлияла встреча с иерусалимским патриархом Паисием, приехавшим в Москву в 1649 г., который выступил с идеей объединения всего православного мира под эгидой русского царя. В дни церковного собора того же года Никон беседовал с иерусалимским патриархом, который одобрил взгляды новгородского митрополита, заметив: «Полюбились мне беседы его»²³. Принимая идею объединения православных под сенью русского самодержца, а значит, и под властью московского патриарха, Никон не мог обойти вопрос о различии греческих и русских церковных обрядов. Малоознакомый с церковной историей крестьянский сын, он ошибочно полагал, что эта разность возникла в результате испорченности русских обрядов²⁴.

В действительности дело было не в искажении обряда, а в том, что Греческая церковь в XIII в. перешла с Константинопольского (Студийского) устава на Иерусалимский, тогда как на Руси со времен крещения сохранялся Константинопольский устав. Н. Ф. Каптерев показал, что русский церковный обряд сохранял более древний устав, а изменила его именно Греческая церковь.

В историографии установлено, что побудительным толчком к церковной реформе Никона стало не переосмысление отношений человека с Богом, что легло в основу реформационного движения, а идея государственной пользы: Россия получала возможность встать во главе всего православного мира.

²² На это обратил внимание А. С. Лаппо-Данилевский: *Лаппо-Данилевский А. С. История русской общественной мысли и культуры: XVII–XVIII вв.* М., 1990. С. 19.

²³ *Николаевский П. Ф.* Из истории сношений России с Востоком в половине XVII века // Христианское чтение. СПб., 1882. Т. I. С. 163.

²⁴ *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество. С. 147–151.

На новгородской митрополичьей кафедре Никон отчасти следовал начинаниям Ивана Неронова: стал вводить проповеди и запретил многогласие. Вместе с тем уже в эти годы проявилась склонность будущего патриарха к заимствованиям из Греческой церкви и к отказу от русской церковной практики. Под запрет попало раздельноречное (хомовое) пение, при котором для большей благозвучности церковный текст исполнялся с добавлением некоторых слогов против канонического текста. Вводилось пение на греческом языке наряду с церковнославянским; богослужения устраивались по киевскому и греческому образцам.

Не менее значимыми были новые идеи Никона по поводу взаимоотношений царской и церковной власти. В идеале православная традиция исходила из концепции симфонии двух властей, но на практике такие взаимоотношения были более сложными. В отличие от католического мира на Руси согласно с византийской традицией власть государя преобладала над властью главы церкви. Никон еще в сане новгородского митрополита задумал изменить эту традицию. В иконостасе Софийского собора находился список с иконы Спас Златая Риза, с которой была связана легенда о небесном знамени, запретившем византийскому императору Мануилу I Комнину вмешиваться в церковную юрисдикцию. По словам самого Никона, перед этим образом в Софийском соборе ему было видение. В письме к царю он утверждал, что над главою Спаса появился венец, который затем снизошел на его главу. Новгородский владыка будто бы «обеими руками его на своей голове осязал, и вдруг венец стал невидим». Эта же икона находилась в иконостасе Успенского собора Московского кремля и служила для Никона подтверждением его идеи, что «священство царства преболе есть»²⁵.

Этой же цели — показать превосходство власти главы церкви над властью царя — послужило и перенесение из Соловецкого монастыря в Москву мощей митрополита Филиппа Колычева, погубленного по указанию царя Ивана Грозного. У гроба святителя в московском Успенском соборе молодой царь Алексей

²⁵ Гордиенко Э.А. Икона «Спас царя Мануила» и сказание о ней в истории новгородской церкви // НИС. СПб., 1999. Вып. 7 (17). С. 48–49, 72.

Михайлович покаялся за прегрешение своего царственного предшественника. Покаяние государя было, несомненно, исполнено не без влияния патриарха. В этом можно усмотреть влияние идей цезарепапизма, характерных для католической традиции. При осуждении Никона на церковном соборе 1666 г. эта история с покаянием была поставлена ему в вину как «хула» на царскую власть. Таким образом, он вступил на патриарший престол с идеями, далекими от сущности Реформации.

После смерти патриарха Иосифа Стефан Вонифатьев, Иван Неронов, Аввакум и другие «ревнители благочестия» просили царя избрать в патриархи именно Никона. Они видели в новгородском владыке своего единомышленника, но просчитались.

25 июля 1652 г. Никон был избран патриархом и всего через несколько месяцев, ни с кем не посоветовавшись, начал реформу церковного обряда. В конце февраля 1653 г. на первой неделе Великого поста, он разослал по московским приходам память: «По преданию святых апостол и святых отец, не подобает во церкви метания творити по колену, но в пояс бы вам творити поклоны, еще и тремя персты бы есте крестились»²⁶.

4 марта 1655 г. в Успенском соборе Никон и антиохийский патриарх Макарий подтвердили, что православные люди всех земель и государств крестятся только троеперстно²⁷. 11 марта того же года московский патриарх говорил поучение в Успенском соборе перед царем и придворными по случаю выступления государя с войском в военный поход на Речь Посполитую. По словам очевидца, царь слушал поучение с непокрытой головой, «как будто невольник» перед «господином»²⁸.

Самочинное нововведение Никона (без совета с церковным собором) встретило решительное сопротивление его бывших единомышленников. По справедливому замечанию Н. Ф. Каптерева, конфликт лишь внешне носил характер личной обиды,

²⁶ Житие протопопа Аввакума. С. 24; *Севастьянова С. К.* Материалы к «Летописи и литературной деятельности патриарха Никона». СПб., 2003. С. 57.

²⁷ *Севастьянова С. К.* Материалы... С. 95.

²⁸ Там же. С. 96.

а в сущности стал спором о том, нужно ли держаться прежних устоев русской жизни или их следует всесторонне менять как несостоятельные²⁹.

В том же марте 1655 г. Никон всё же собрал церковный собор, на котором выступил решительным поборником нового греческого обряда. По словам архидиакона Павла Алеппского, находившегося тогда в Москве в свите антиохийского патриарха Макария, смысл церковной реформы Никона состоял в верности православию и противопоставлении католической и в особенности протестантской вере: «<...> крещение ляхов недозволительно, как повелевается в Евхологии и Законе (Номоканоне), ибо ляхи веруют в Св. Троицу, крещены и не так далеки от нас, как прочие еретики и лютеране, как то: шведы, англичане, венгры³⁰ и иные франкские народы, кои не постыятся, не поклоняются ни иконам, ни кресту и т. п. Патриарх Никон, так как он любит греков, выразил согласие (на исправления) и сказал, обращаясь к архиереям и прочим присутствующим архимандритам и священникам: “Я русский, сын русского, но мои убеждения и моя вера греческие”»³¹. Как видим, антиохийский архидиакон, глубоко разбиравшийся в вопросах православного обряда, решительно противопоставлял церковную реформу Никона протестантской традиции.

Если и можно говорить о церковных событиях середины XVII в. как о некой разновидности Реформации, то это относится к внешним аналогиям. В обоих случаях реформаторы только провозглашали, что восстанавливали прежние, истинные формы, но на деле вводили новшества.

Впрочем, на этой внешней аналогии, доступной лишь потомкам, сходство и заканчивается. Русские люди середины

²⁹ *Кантперев Н. Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. I. С. 114.

³⁰ Реформатство в Венгрии XVII в. было распространено гораздо больше, чем в настоящее время.

³¹ *Павел Алеппский, архидиакон.* Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским: (По рукописи Московского Главного Архива Министерства Иностранных Дел) / Пер. с арабского Г. Муркоса. М., 1897. С. 171.

XVII в. не употребляли иноземного слова «реформа», а использовали привычные для них понятия старого (всегда лучшего, основательного) и нового (сомнительного, опасного). Для русской средневековой традиции, а для церковной в особенности, была странной сама мысль о возможности сознательного переустройства устоявшихся норм и обычаев. Разумеется, на деле новое вводилось, но оно неизменно выступало под надежным прикрытием проверенного старого, освященного авторитетом предков.

Впервые в отечественной истории заявление властей о намерении что-то переустроить высказано в «Соборном деянии об отмене местничества» 1682 г., в котором было предписано «преждебывшее воинское устроение, <...> которое показалось на боях неприбыльно, переменить на лучшее», а дела, которые «пристойны, и тем быти без пременения»³². Реформа Никона целиком сводилась к изменениям церковного обряда и была лишена внутреннего содержания реформационного движения.

Впоследствии в спорах вокруг нововведений Никона на первый план вышел вопрос о том, как нужно креститься: двумя или тремя перстами. На деле изменение обряда было более значительным. Никоновские изменения в Символе веры коснулись имени Спасителя: Иисус вместо Исус (под титулом писалось Иис вместо Ис). Текст «Его же царствию несть конца» был заменен на «Его же царствию не будет конца»; вместо слов «Господа истиннаго и животворящаго» следовало произносить «Господа животворящаго».

Кроме восьмиконечного креста допускался и четвероконечный, который противники реформы почитали латинским. Во время крещения, венчания и освящения храма хождение осуществлялось против солнца, а ранее было по солнцу (посолонь). Следовало трегубить аллилуйю: «Аллилуия, алилуйя, алилуйя, слава тебе, Боже» вместо прежнего двойного ее возгласия. Божественную литургию стали осуществлять на пяти просфорах, а не на семи, как было ранее.

³² Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. СПб., 1830. Т. II. № 905. С. 369.

Кроме того, повсеместно грамматическая форма аориста, означавшая событие буквально только что свершившееся, была заменена в никоновской редакции на перфект; что подчеркивало давность случившегося евангельского события. Личное местоимение «я» заменялось на «мы». Тем самым исчезало характерное для дониконовской редакции личностное переживание³³.

Значительные изменения претерпели тексты Требника, Часовника и других богослужебных книг. По наблюдениям Н. И. Сазоновой, Требник никоновской редакции 1658 г. имел существенные отличия от прежних изданий 1636, 1639 и 1651 гг. Был возвышен статус архиерея по отношению к священнику, которого лишили права освящать церковь, отныне эта прерогатива принадлежала исключительно архиерею. Одновременно статус священника был возвышен по отношению к мирянину. В частности, в чине исповеди было убрано указание на греховность священника, исповедующего мирянина. Таким образом, подчеркивалось, что исповедь совершает не просто человек, но носитель благодати священства³⁴. Эти нововведения усиливали значение церковной иерархии.

В оценке реформы Никона долгое время преобладало представление о том, что она была порождением преувеличенного значения церковного обряда в русской церковной традиции, когда обряд был способен заслонить самую суть христианского вероучения. «Обрядовое благочестие» было следствием общей непросвещенности, богословской необразованности, наложенных

³³ Сазонова Н. И. Литургические реформы патриарха Никона 1654–1666 гг.: Антропологический аспект: (На материале никоновского исправления Требника и Часослова) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2010. № 4. С. 62–74.

³⁴ Сазонова Н. И. 1) Литургическая реформа патриарха Никона (1654–1666) и государственно-церковные отношения: (По материалам никоновской sprawy Требника) // Вестник Томского государственного университета. История. 2012. № 4 (20). С. 169–171; 2) У истоков раскола Русской церкви в XVII веке: Исправление богослужебных книг при патриархе Никоне: (На материалах Требника и Часослова). М., 2008. С. 96–104.

на остатки язычества³⁵. «Обрядоверие» действительно существовало в русской церковной традиции и отмечалось иностранцами, католиками и протестантами, которые свысока смотрели на неспособность русских людей объяснить суть своих церковных обрядов так, как это привыкли делать они сами.

Однако в последнее время подобные оценки были уточнены в том смысле, что для православной традиции разделение догмата и обряда почти невозможно, поскольку они насыщены мистическим и символическим содержанием. Богослужение выступает как синтез ритуала и словесного текста, которые вместе образуют единый текст богослужения. Сторонники и противники реформы обвиняли друг друга в ереси, но были согласны в таком восприятии богослужения³⁶. Это важное обстоятельство подчеркивает, что как никониане, так и старообрядцы одинаково принадлежали русской православной традиции и отчетливо противостояли в этом отношении традиции протестантской.

Любопытна оценка никоновской реформы константинопольским патриархом Паисием. В послании Никону 1655 г. он одобрил само намерение приблизить русский церковный обряд к греческому, но предостерег главу Русской церкви от придания обрядовым исправлениям чрезмерного значения. Своим авторитетом Паисий утверждал, что обрядовые изменения Никона не касаются догматов Церкви, важен не сам обряд по себе, а его значение. В ответе на вопрос о троеперстном крещении константинопольский патриарх настаивал на том, что важно разуть правую мысль о св. Троице, а как при этом складывать персты — троеперстно или двуперстно — по сути, безразлично. Истина состоит «в одном и том же исповедании веры с одним разумением и с одной мыслью», а не в единстве обряда. Паисий утверждал, что русский и греческий церковные обряды ни в чем главном не различаются, кроме частных и неважных подробно-

³⁵ Смирнов П. С. Внутренние вопросы в расколе в XVII веке: Исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. СПб., 1898. С. 32.

³⁶ Сазонова Н. И. У истоков раскола Русской церкви в XVII веке. С. 76, 79–85.

стей, и предостерегал Никона от начала церковной смуты из-за малозначимых обрядовых различий. Более решительно Паисий высказался в отношении противников реформы Никона: Ивана Неронова и протопопа Аввакума. Никону удалось представить своих недругов таким образом, что у константинопольского патриарха сложилось о них ложное мнение как об инициаторах нововведений, что было совершенной неправдой. Поэтому Паисий решительно осудил их действия, поскольку «кои что нововчинают и от церкви отделяются; таковии, рече, втории люторци, сиречь немцы, прельщенные от Лютора еретика недавне»³⁷.

Авторитетное мнение константинопольского патриарха много значит для понимания смысла реформы Никона. Для первого архиерея православного мира Никон и противники его реформы были одинаково православны, а угроза ереси и раскола могла проистекать от новшеств, относившихся к догматам, на которые в действительности никто из них не покушался, причем старообрядцы стояли на том, что и малейшие изменения церковного обряда были бы пагубны. По утверждению одного из вождей старообрядцев Спиридона Потемкина, церковные обряды вообще не требовали никаких изменений в принципе, поскольку церковь не может «погрешити» и отступить от догматов «ни во едином слове, ни во псалмах, ни во ирмосех, ни в обычаях и нравах писанных и держимых — все бо святая суть и держание не пресеется ни на один час»³⁸. У такой позиции нет ничего общего с Реформацией, как и с исторической правдой, поскольку церковные обряды складывались постепенно, и убеждение в их неизменности проистекало от незнакомства с церковной историей.

В начале церковной реформы Алексей Михайлович во всем доверял Никону, своему «собинному другу». По царскому указу Никон именовал себя, как и патриарх Филарет, «великим государем», что в Московском государстве было приложимо лишь к царскому титулу. Однако после успешных военных походов 1654–1655 гг. властолюбие Никона стало раздражать Алексея

³⁷ Кантрев Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. I. С. 162–174.

³⁸ Цит. по: *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество. С. 204.

Михайловича. Победы над католиками и освобождение значительных территорий Речи Посполитой, населенных православными людьми, позволили царю Алексею ощутить себя главой православного мира.

Решительный разрыв Алексея Михайловича с Никоном случился по мелкому поводу в 1658 г., что подчеркивает, до какой степени они отделились друг от друга. При подготовке встречи в Москве грузинского царевича Теймураза окольный Б. М. Хитрово ударил патриаршего слугу, что было воспринято Никоном как оскорбление его святительского сана. Патриарх задумал поставить на своем и после службы в Успенском соборе объявил, что уходит с патриаршего престола. Однако царь не пошел на мировую и в ответ лишил Никона права именовать себя «великим государем». Тот уехал из Москвы в основанный им патриарший монастырь Новый Иерусалим. Поначалу Никон еще надеялся, что Алексей Михайлович попросит его вернуться, но этого не произошло. Фактически патриарший престол остался пустым при живом патриархе (1658–1666).

Приехавший в Москву газский митрополит Паисий Лигарид предложил царю свои услуги в обосновании законности осуждения Никона. В письменных ответах Паисия на государевы вопросы (поданные через боярина С. Л. Стрешнева) было сформулировано угодное для Алексея Михайловича толкование проблемы соотношения царской и патриаршей власти. Газский митрополит утверждал даже, что Никон согрешил, когда принял пожалованный царем титул «великого государя».

Судьбу Никона и его реформы решил церковный собор 1666–1667 гг. Он проходил в два этапа: в декабре 1666 г. к нему присоединились два восточных патриарха: александрийский и антиохийский. Собор осудил лично Никона, но решительно поддержал его реформу, предав анафеме всех сторонников старого обряда. С этого момента раскол Русской церкви стал свершившимся фактом. Никон был лишен сана и сослан простым монахом в вологодский Ферапонтов монастырь. Важной частью соборных решений стало провозглашение с участием восточных патриархов угодного царю принципа подчинения главы русской

Церкви государевой воле: «Патриарху же быти послушлива царю». Дозволялось даже смещение патриарха с его престола, если он вызвал неудовольствие царя, хотя и при расплывчатом условии праведности действий государя³⁹.

Собор также осудил и вождей старообрядцев: Аввакума, дьякона Федора, священников Лазаря, Никиту и др. Непреклонный в своих убеждениях дьякон Федор ясно выразил смысл своей стойкой приверженности прежнему обряду следующим ответом: «Добро угождати Христу, <...> а не лица зрети тленного царя и похоти его утешать»⁴⁰. Аввакума лишили сана и вместе с тремя единомышленниками сослали в Пустозерск.

Расправа над вождями старообрядцев не утишила церковную смуту. Одним из символов раскола стала расправа царя над боярыней Ф.П. Морозовой, что было частью придворной истории того времени. Последнее обстоятельство часто не учитывается при описании и оценке трагической судьбы боярыни и мешает увидеть в этом хрестоматийном сюжете ее «жития» реальные события, в которых вопросы веры и власти переплелись неразрывно.

Феодосия Прокопьевна была третьей боярыней царицы Марии Ильиничны, по знатности и богатству рода она занимала видное положение на женской половине дворца. Накануне церковного собора 1666 г. царь потребовал от Морозовой признать церковную реформу, и когда она отказалась, отнял у нее половину вотчин. Тогда боярыня для вида «смаладушничала, обещалася тремя персты перекрестится». Кончина царицы Марии Ильиничны в 1669 г. покончила с придворным счастьем ее любимой боярыни; оставаясь в миру, Ф.П. Морозова приняла тайный постриг под именем Феодоры. С этого момента она отринула прежнее вынужденное «малое лицемерие» и твердо встала за свои религиозные убеждения, которые, таким образом, оказались увязаны с пошатнувшимся положением придворного клана Милославских.

Царь выбрал себе новую супругу, Наталью Кирилловну Нарышкину, и на свадьбе 1671 г. велел Ф.П. Морозовой приветствовать царицу, но Феодора отказалась, сославшись на болезнь.

³⁹ *Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество. С. 213–231.

⁴⁰ Материалы для истории раскола. Т. VI. С. 234.

Так началось противостояние стропливой боярыни с царем. Алексей Михайлович заявил: «Един кто от нас одолеет всяко».

Принятие церковной реформы расценивалось царем как покорность его власти. Поначалу Феодору увещевали, ссылаясь на то, что новые церковные книги признаны царем, царевичами и царевнами. Допрашивал боярыню крутицкий митрополит Павел, который требовал от нее ответа: «И како убо ты о нас всех мыслиши, еда вси еретицы мы?».

Крепкостоятельство трех женщин из придворного клана Милославских (Ф.П. Морозовой, ее родной сестры княгини Е.П. Урусовой и Марии Даниловой), их мучительная смерть от голода в заточении наглядно показала другим царедворцам опасность открытого сопротивления церковной реформе. Прочие приверженцы дониконовского обряда во дворце, опасаясь за свое положение, присмирели, как, например, боярин князь И.А. Хованский, который, по словам Аввакума, «изнемог»⁴¹.

Проблема покорности властям стала одной из центральной в годы осады Соловецкого монастыря (1668–1676), не принявшего церковную реформу. Накануне восстания один из его идеологов Герасим Фирсов в «Трактате о двуперстии» исходил из идеи об иерархичности мира и необходимости поэтому подчиняться церковным властям, но если они начинают учить не от божественных писаний, а «по своим похотем», то тогда, полагал Г. Фирсов, повиноваться им не следует. Поначалу соловецкие монахи еще цеплялись за привычные представления о богоугодности царской власти и просили государя «на нас свой меч прислать царьской и от сего мятежнаго жития преселити нас на оное безмятежное и вечное житие; а мы тебе, великому государю, не противны». Вышло, что они отказывались подчиниться царю, но при этом утверждали, что повинуются ему. В ходе восстания произошла радикализация настроений его участников: сначала они осторожно заменили молитву за царя Алексея Михайловича на более нейтральную («за великих князей»), но потом вовсе отказались молиться за государя.

⁴¹ Подробнее о расправе над боярыней Ф.П. Морозовой см.: Седов П.В. Закат Московского царства: Царский двор конца XVII века. СПб., 2008. С. 155–174.

Движение началось в защиту старого обряда, а затем вылилось в отстаивание уже новых, нехарактерных для православной традиции идей противления самодержавной власти. Однако следует подчеркнуть, что такая интерпретация становилась возможной в контексте глубокого убеждения о наступлении конца времен. По мысли участников Соловецкого восстания, все три Рима уже пали и только последний оплот истинной веры сохранялся в Соловецком монастыре, а значит, царская власть уже утратила свое истинное значение: она не благочестивая, а антихристова.

Отказавшись от признания всей церковной иерархии, осажденные в монастыре старообрядцы вынуждены были думать о возможности обходиться без священников. Впрочем, отказ от исповеди и других церковных таинств не стал в монастыре последовательным принципом, а был, скорее, мерой вынужденной и имел черты самоустранения от тех священников в монастыре, которые занимали умеренную позицию и были склонны покориться властям. Тем не менее такое поведение уместно сопоставить с последующей практикой старообрядческой беспоповщины (или, как они сами себя называли, беспоповцев)⁴².

В начале царствования Федора Алексеевича (1676–1682) старообрядцы при дворе подняли было голову и попытались убедить юного государя отменить церковную реформу Никона. Самыми последовательными староверами во дворце были крестная мать Федора Алексеевича царевна Ирина Михайловна и родные братья боярыни Ф. П. Морозовой Алексей и Федор Соковнины. Придворная борьба вокруг церковного обряда свелась к намерению облегчить участь Аввакума, а также показать царю Федору мощи Анны Кашинской, рука которой во гробе была сложена двуперстно⁴³. В конце концов в ближайшем царском окружении окончательно возобладали сторонники церковной реформы, и после смерти царевны Ирины Михайловны в 1679 г. к идее вернуть церковную реформу вспять уже более не возвращались.

⁴² Чумичёва О. В. Соловецкое восстание 1667–1676 годов. М., 2009. С. 44–45, 69, 78, 85, 99, 109, 146–149, 160–161.

⁴³ См.: Седов П. В. Закат Московского царства. С. 216–221, 253–261.

В конце царствования Федора Алексеевича судьба реформы получила неожиданный поворот. Царь стал посылать заточенному в Кирилло-Белозерском монастыре Никону подарки и вознамерился достроить основанный им Воскресенский монастырь Новый Иерусалим. Федор Алексеевич обратился к патриарху Иоакиму с просьбой освободить Никона из заточения и разрешить ему жить в Воскресенском монастыре, чтобы «церковь Божию, юже основа, да совершит». Хотя на церковном соборе 1680 г. многие архиереи поддержали просьбу государя, патриарх Иоаким решительно воспротивился реабилитации Никона. Такая позиция архиереев получает объяснение в контексте новой церковной реформы, задуманной в этом году в царском окружении.

Не позднее весны 1680 г. возник проект учреждения в России папы (на это место прочили Никона), четырех патриархов, 12 митрополитов и 70 епископов. Создание новой грандиозной церковной иерархии преследовало несколько целей. Важнейшей задачей текущего момента было удержание Киева, которому после падения в 1678 г. гетманской столицы Правобережной Украины — города Чигирин угрожали турецкие войска. В результате реформы московский папа претендовал бы на значение главы всего православного мира и, таким образом, переподчинение киевского митрополита от константинопольского патриарха главе Русской церкви получило бы формальное обоснование. Как и в начале реформы Никона, внешнеполитические мотивы действий московских властей опять выходили на первый план.

Увеличение числа епархий должно было способствовать распространению благочестия и борьбе с расколом. Одновременно вводился канонический принцип церковной иерархии, отличный от московской традиции. Согласно новой системе, епископы подчинялись не непосредственно патриарху, а своему митрополиту и составляли церковный собор своей митрополии. Тем самым власть патриарха над всей церковной иерархией сокращалась в пользу царской власти. Предполагалось, что и земельное содержание новым архиереям будет дано по царскому указу.

Этот проект не был осуществлен. Вначале замысел нарушила смерть Никона: он скончался по дороге из своего монастырского заточения в Воскресенский монастырь 12 августа 1681 г. Затем патриарх Иоаким решительно выступил против каких бы то ни было ограничений своей власти. В конце концов вся реформа свелась к учреждению нескольких новых епархий и «подвышению» статуса отдельных епархиальных владык. Так, смоленский владыка Симеон был возведен в митрополиты по воле царя и вопреки желанию патриарха Иоакима⁴⁴.

Церковная реформа царя Федора Алексеевича не состоялась, но ее замысел позволяет уточнить распространенное представление о неуклонном падении значения церковной иерархии на протяжении второй половины XVII в. Б. Н. Флоря высказал справедливую мысль о том, что «именно в 70-х–90-х гг. XVII в. духовное сословие становится близким к превращению в автономную корпоративную структуру» на основе подчинения власти епископа⁴⁵. Таким образом, накануне петровских реформ имели место два различно направленных процесса. Постепенное снижение роли церкви в системе государственной власти сопровождалось претензиями церковных иерархов укрепить свою юрисдикцию. Последнее нашло свое выражение в царских указах 1686–1689 гг. о неподсудности епархиальных владык воеводскому суду⁴⁶, что было провозглашено еще на церковном соборе 1666 г.

Новый этап в борьбе с расколом наступил после царского указа с боярским приговором 7 апреля 1685 г. Старообрядцев следовало сжигать в срубе, и только раскаявшиеся могли рассчитывать на более мягкое наказание батогами или ссылкой.

⁴⁴ О церковной реформе 1680–1682 гг. подробнее см.: *Седов П. В.* Закат Московского царства. С. 422–455.

⁴⁵ *Флоря Б. Н.* Государственная власть и формирование духовного сословия в средневековой России // Сословия и государственная власть в России: XV – середина XIX в.: Международная конференция – Чтения памяти акад. Л. В. Черепнина: Тезисы докладов. М., 1994. Ч. II. С. 161–163.

⁴⁶ Царские грамоты новгородскому и псковскому воеводам (РГАДА. Ф. 159. Оп. 3. Д. 1448. Ст. 12–14; Д. 1532. Ст. 13–28).

По сути, все противники реформы Никона были объявлены вне закона. Даже те, кто не причислял себя к расколу, но укрывал староверов, должны были понести суровое наказание кнутом или платить высокий штраф, как за укрывательство разбойников: до 50 рублей с провинившегося. Для крестьян такая сумма более чем в десять раз превышала все государственные и частновладельческие повинности вместе взятые и была совершенно неподъемна, а значит, неминуемо вела к разорению⁴⁷. Главным способом борьбы с расколом стала жестокость, но эти суровые меры лишь усугубляли проблему и толкали несогласных на массовые самосожжения.

При сравнении старообрядцев и протестантов продуктивными представляются не абстрактные сопоставления их различных по сути религиозных доктрин, а конкретно-исторические наблюдения над совместным проживанием староверов и лютеран на русско-шведском порубежье. В XVII в. здесь сложилась уникальная ситуация, при которой русское и финское православное население оказалось в составе протестантской Швеции. Россия и Швеция упорно боролись за рабочие руки и поощряли переход порубежного населения на свою территорию. Массовый выход православных русских и карел в Россию во время русско-шведской войны 1656–1658 гг., а также в последующие годы сочетался с переходом спасавшихся от преследований староверов на шведскую сторону. Эти встречные миграционные процессы подпитывались контрабандной торговлей табаком через русско-шведскую границу, когда русские крестьяне, а также вышедшие из-за рубежа православные карелы целыми ватагами возили запрещенные товары через проверенные каналы на границе⁴⁸.

На русско-шведском порубежье второй половины XVII в. возникли условия для более тесного соприкосновения протестант-

⁴⁷ ААЭ. Т. IV. № 284. С. 419–422.

⁴⁸ См.: Седов П.В. Контрабандная торговля табаком в порубежных территориях Новгородской земли во второй половине XVII в. // Труды Карельского научного центра Российской академии наук. 2012. № 4. С. 85–92.

ской и старообрядческой традиций, которое, однако, не обнаружилось общности. Русское население на бывших новгородских землях под шведской властью, а также православные карелы следовали дониконовскому обряду, поскольку на шведских землях церковная реформа Никона не могла быть реализована. Притеснения православных карел со стороны протестантских властей достигли апогея в 1680-х годах, когда местная шведская администрация запретила совершать требы среди православных финнов, молиться в иных церквях кроме протестантских. Православных карел, которые не знали русского языка, было велено автоматически записывать в лютеране. Дело доходило до ожесточенного сопротивления местного православного населения. Некоторые местные чиновники требовали уничтожить все православные иконы в подведомственной им округе. Однако даже обещания за переход в лютеранскую веру освободить православное население от подушной подати на 60 лет не имели результатов⁴⁹.

В 1685 г. русское правительство поручило своему тайному агенту выяснить положение православного населения в Ижорской и Карельской землях под шведской властью. Любопытно, что для этого был выбран молодой новгородский гость Иван Семенов, который за два года перед тем проходил по делу о связях со старообрядцами. Тогда И. Семенов покаялся перед властями и выдал своих единомышленников, которых арестовали и казнили. Бывший старообрядец составил подробный отчет о положении православных на шведской территории. Он утверждал, что большинство находившихся за рубежом священников были старообрядцами, которые бежали в Швецию из-за несогласия с церковной реформой. Обрядовая реформа Никона не могла преодолеть государственную границу, за которой русские староверы искали убежище и в XVIII в. На отвоеванных у Швеции землях в годы Северной войны русские власти возобновили преследование старообрядческого населения, которое, впрочем, было менее жестоким по сравнению с другими уездами России⁵⁰.

⁴⁹ *Старицын А.* Староверческие общины на территории Швеции на рубеже XVII–XVIII вв. // *Российская история.* 2016. № 2. С. 44–46.

⁵⁰ Там же. С. 46–60.

Таким образом, по имеющимся данным даже заинтересованность протестантских властей в лояльности православного населения на подвластных шведской короне землях не обнаружила точек соприкосновений между протестантской и старообрядческой традициями, что было бы возможно в случае сущностной близости старообрядческого движения и Реформации.

В изучении реформы Никона и истории раскола можно заметить диспропорцию. Существуют десятки исследований, посвященных участию в ее проведении царя, патриарха и других церковных властей, а также сопротивлению реформе со стороны лидеров старообрядцев. Обстоятельно изучена полемика вокруг нововведений Никона. При этом ход церковной реформы в рамках отдельных приходов, городских и крестьянских общин изучен явно недостаточно, что определяется в первую очередь состоянием источников. Между тем оценка сущности реформы Никона и раскола невозможна без анализа позиций основной массы населения страны.

Монастырские архивы открывают новые возможности для изучения раскола на микроисторическом уровне. В фонде Валдайского Иверского монастыря архива Санкт-Петербургского института истории РАН (ф. 181) отложились документы, раскрывающие отношение монастырских крестьян к церковной реформе. Самая ценная часть этих материалов — внутренняя монастырская переписка с новгородским подворьем и посельскими старцами. Эти отписки не предназначались для посторонних глаз и содержат живые развернутые описания событий и обстоятельств, многие из которых монастырские власти, несомненно, желали бы скрыть от вышестоящего начальства. Рассмотрим три частных случая воплощения никоновской реформы в рамках отдельных приходов.

Казус 1 **Неистовый протопоп**

Часть документов из фонда Валдайского Иверского монастыря о старообрядцах села Рахина использована в статье З. А. Тимошенко. В центре внимания автора статьи находится практика взаимоотношений крестьянской общины и местного духовенства. З. А. Тимошенко вскользь упоминает сюжет о раскольниках села Рахина, который рассмотрен в контексте общего вывода о важной роли крестьянской общины в выборе местных священников и «невысоком авторитете приходского духовенства»⁵¹.

Привлечение дополнительных материалов монастырского архива позволяет более полно проанализировать обстоятельства сосуществования крестьянской общины и церковного причта в конце XVII в. в селе Рахине. В представленном очерке центром повествования является следствие по поводу обвинения жителей села в расколе, вокруг чего и развивалась многолетняя драматическая история.

В 1681 г. в селе Рахине появился новый священник — Деонис (Денис) Петров⁵². Сын священника соседнего Еглинского погоста Петра Моисеева сына, он был уличен в приверженности дониконовскому обряду. В 1683 г. извет об этом подал священник Июда Иванов, после чего Деонису было «поучение» от иверских властей, он раскаялся и обещал вместе со своей семьей ходить в никонианскую церковь и принимать причастие, «как и прочие христиане»⁵³. Бывший старообрядец стал истово искоренять раскол в своем приходе.

Сразу после покаяния Деонис донес, что его прихожане — раскольники. Несомненно, сочувствие рахинских крестьян старой вере было и при прежнем священнике, но тот умел ладить

⁵¹ Тимошенко З. А. Приходские церкви и крестьянский мир // Средневековая и новая Россия. Сборник научных статей: К 60-летию профессора Игоря Яковлевича Фроянова. СПб., 1996. С. 474–493.

⁵² В 1686 г. священник Деонис Петров подал новгородскому митрополиту челобитную, в которой упомянул, что получил этот приход за пять лет до того (Архив СПбИИ. Ф. 181. Оп. 1. Д. 3549. Сст. 1).

⁵³ Там же. Д. 3242. Сст. 10; Д. 3258. Сст. 16.

с общиной, которая его содержала. Новый священник, перешедший из стана старообрядцев на сторону никонианской церкви, таким качеством не обладал.

Сочувствующих дониконовскому обряду в приходе было в избытке. В 1682/83 г. иверский приказчик села Рахина жаловался своим властям на четырех местных раскольников: «...на двух крестьянинов, да на женщину, да на дочь ее девку, что к церкви божии не учили приходить». Иверские власти «смирjali» своих крестьян-старообрядцев, «и оне в простоте своей повинились». Дальнейшие события становятся известны из переписки властей Валдайского Иверского монастыря со строителем и стряпчим новгородского подворья⁵⁴.

Весной 1684 г. поп Деонис приехал в Новгород и подал новгородскому митрополиту «изветную челобитную» на своих прихожан «в расколе». В эту поездку он повстречал на Волховском мосту иверского стряпчего и дворян Зиновьевых, поместье которых тоже находилось в Рахинском погосте. Прямо на мосту поп «поносил» иверского архимандрита «всякими скаредными неподобными словами и бранил»⁵⁵.

Власти Валдайского Иверского монастыря были искренне преданы основателю своей обители — бывшему патриарху Никону и его церковной реформе, а сам монастырь был оплотом официальной никонианской церкви в округе. Подавая челобитную на своих прихожан, Деонис открыто оскорбил иверского архимандрита Иосифа и тем самым явил истинные мотивы своего извета, которые далеко не сводились к борьбе с расколом.

Публичное оскорбление, нанесенное Иосифу, давало все основания для начала иска о бесчестии. Иверские власти пеняли своему новгородскому стряпчему на то, что тот немедленно не подал жалобу на поведение Деониса самому митрополиту: «И то ты делаешь негораздо; за что мы вас жалуем, а вы за бесчестие наше не стоите». Впрочем, время было упущено, по-

⁵⁴ Грамота из монастыря, полученная в Новгороде 10 июня 1684 г., и черновик ответной отписки из Новгорода в монастырь, отправленной в первых числах августа (Архив СПбИИ. Ф. 181. Оп. 1. Д. 3368. Ст. 31–33, 37–42).

⁵⁵ Там же. Ст. 32.

скольку главные свидетели, дворяне Зиновьевы, уже покинули Новгород. По возвращении в Рахинский погост они отказались подавать сказку об услышанном, отговорившись тем, что «как-де дело будет и допрос, и в то-де число и скажут». Результатом извета Деониса стала грамота новгородского митрополита, направленная в Иверский монастырь с требованием рахинских крестьян с женами и детьми «церковью свидетельствовать, и подать им антидор, и собрать по ним поручные записи, чтоб впредь им по вся годы поститца, и по исповеди отцов своих духовных святых Христовых таин причащатца, и в церковь божию приходя, антидор принимать, и противности и расколу не чинить»⁵⁶.

Во исполнение указа митрополита из Иверского монастыря в село приехал соборный иеромонах Леонтий «для свидетельства крестьян, и жен их, и детей». Леонтий собрал всех крестьян, «вычел» им грамоту митрополита и велел попу Деонису «вечернюю, и утреню, и литоргию служить». Местная крестьянская община приняла решение показать, что в их селе старообрядцев нет. Об этом иверские власти не без выпренности писали так: «И крестьяне, выслушав святительской указ, с радостью вси к церкви божию пошли с женами и з детьми, которые в возрасте, и вечерни и заутрени, и литоргии божию слушали, и антидор все принимали безо всякого сомнения при сторонних заволосных людех». Этими сторонними свидетелями выступили священник сельца Ракошино Герасим и местные дворяне Иван Федоров сын и Ефим Тимофеев сын Зиновьевы, которые «ради свидетельства и скаску за рукою дали». Сами рахинские крестьяне «поручную запись на себя дали круговою порукою, что сторонних людей около того села Рахина во близости нет», и обещали поститься, причащаться и «расколу не чинить». Сверх того крестьяне заявили, что у них «и преж сего никакие противности церкви божию и расколу не бывало»⁵⁷.

Поскольку среди рахинских крестьян старообрядцы всё же были, их всеобщая «радость» была показной, а в грамоте иверских властей намеренно преувеличенной. В данном случае

⁵⁶ Там же. Сст. 37.

⁵⁷ Там же. Сст. 37–38.

иверские власти явно выгораживали крестьян, но покрывали не раскол как таковой, а защищали своих крепостных от разорения в случае повального обыска в их вотчине. Для иверских властей показательного повиновения крестьян было достаточно, чтобы считать их никонианами. Священник Деонис был иного мнения.

Слова крестьянской поручной записи об отсутствии поблизости сторонних людей появились, конечно же, по указанию начальства, которое не раз убеждалось в том, что пассивное сопротивление никоновской реформе становилось более упорным при появлении расколоучителей.

Далее священник Герасим и дворяне Зиновьевы обратились к иверским властям с челобитной на попа Деониса Петрова, который будто бы «оболгал» иверские власти в том, что ранее подавал на своих прихожан «многие изветы», а те покрывали своих крестьян-раскольщиков. Священник Герасим и дворяне утверждали обратное: «<...> от ево, попа, никакова извету не бывало, опроче прикащика». Речь шла об извете иверского прикащика 1682/83 г. на двух крестьян и женщину с дочерью, о чем упоминалось выше. Два года спустя иверские власти подтвердили, что все четверо «и доньне» ходят в церковь.

Запоздалая активность Деониса получила критическую оценку иверских властей: «А он, поп Денис, извещал владыки государю, коварствуючи, покрывая свою вину, что он, поп, в два Великий посты в доме своем не бывал, а был в отъездах. И в нынешний Великий пост ездил в Великий Новгород за своими делами, а из Новагорода приехав, и съехал тако ж неведомо куда»⁵⁸. Надо думать, что упомянутая поездка Деониса в Новгород как раз была связана с подачей изветной челобитной с обвинениями рахинских крестьян в расколе, а иверских властей в том, что последние покрывают раскольников в своей вотчине.

Уже на протяжении нескольких последних лет приходские священники подавали так называемые великопостные сказки о том, что в их приходах нет старообрядцев, а монастырские власти отчитывались на этот счет перед епархиальными архиереями. Извет попа Деониса, который не поленился поехать в Новгород, выстав-

⁵⁸ Архив СПбИИ. Ф. 181. Оп. 1. Д. 3368. Ст. 38.

лял иверского архимандрита Иосифа «з братию» в самом невыгодном свете: они будто бы сознательно покрывали раскольников. Вот почему в грамоте из монастыря в Новгород находим многословные оправдания на этот счет: «А мы и без ево, попова, известу монастырских своих вотчин над крестьяны надзираем безпрестани», в прошлом и нынешнем годах приходским священникам были разосланы памяти о соблюдении Великого поста и хождении к исповеди и причастию. От оправданий иверские власти далее перешли к обвинениям в адрес попа Деониса: он-де не только не был в селе в предыдущий Великий пост, но и в 1684 г. отсутствовал в Лазареву субботу, в Цветоносное Воскресение, на Благовещение и в Великий Четверг — во все эти важнейшие дни «службы у него, попа, не было». При этом будто бы Деонис запретил некоему прежнему духовному отцу рахинских крестьян, а также и другим окольным священникам въезжать в его приход. В результате, по утверждению иверских властей, рахинские крестьяне «постились, а исповедыватца и причащатца было не у ково»⁵⁹.

Крестьяне составили свою заручную челобитную на Деониса в том, что с ним «впредь жить невозможно за ево неистовство». На основании этих двух челобитных иверские власти били челом новгородскому митрополиту Корнилию с просьбой переменить Деониса на ракошинского попа Герасима, особенно упирая на то, что Деонис «человек пришлой», а Герасим — «сошлой монастырской наш вотчинной крестьянской сын Герасим Иванов, стал в попы и живет ныне за волостью» у помещиков в селе Ракошине в церкви Введения.

Эти три челобитные (попа Герасима и дворян Зиновьевых, рахинских крестьян и иверских властей) строитель и стряпчий новгородского подворья должны были подать владыке, «чтоб пожаловал, такова коварного попа Деонисия изволил ис того села Рахина переменить, что он человек коварной и во многих погостех жил, да нигде за своим коварством не уживет»⁶⁰.

При этом иверские власти тонко наставляли своих представителей в Новгороде: крестьянскую поручную запись о том, что среди

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же. Сст. 38–39.

них нет раскольников, самим подавать не следует, но лишь в случае, если о ней спросят. Из монастыря не без лукавства писали, что владыка указал собрать такую запись, но не велел присылать ее именно в Новгород. Если же крестьянская челобитная не понадобится, то ее надлежало прислать обратно в монастырь. Похоже, иверские власти хотели устроить дело без лишнего шума и просто свести его к заурядной просьбе о смене неуживчивого священника без нарочитого упоминания о том, что конфликт развивался в связи с изветом Деониса на своих прихожан-раскольников.

На Антониев день 1684 г. строитель и стряпчий подали митрополиту Корнилию три челобитные, присланные им из монастыря. Тем самым они нарушили предписание придержать крестьянскую заручную челобитную. Очевидно, повернуть дело без громкого разбирательства оказалось невозможно. Владыка, приняв отписку из монастыря, и «высмотря сам, и челобитную высмотря ж, и скаски, и отдал дьяку Андрею Сназину». Корнилий велел строителю и стряпчему в этом деле «потерпеть» и обещал дать свой указ позднее, «и сам пошел ис крестовой вон вверх, потому что он, владыка государь, в тот день церковь святил». На той же неделе, в субботу, строитель и стряпчий явились в крестовую митрополита, где получили от владыки отказ: «Без подлинного-де розыску попа переменять не стану, попы-де веть не кони, менять-де нам часто не уметь»⁶¹. По мнению строителя и стряпчего, это решение состоялось «по наговору, знатное дело, дьяка Андрея Сназина об нем, попе». Надо думать, у попа Деониса было что «наговорить» на своих противников в этом деле. Митрополит указал поставить в Новгороде «ево, попа, и дву крестьян старых людей, кому бы было верить».

В июле иверские власти велели своим представителям в Новгороде по возможности избежать очной ставки попа Деониса с двумя рахинскими крестьянами, поскольку им «будут напрасные убытки и волокита», а больше того, что написано в мирской заручной челобитной, они всё равно не скажут. В любом случае архимандрит Иосиф стоял на том, что «такой плут нам в вотчине не годен».

⁶¹ Архив СПбИИ. Ф. 181. Оп. 1. Д. 3368. Ст. 35.

Рассмотрение вопроса затянулось в связи с тем, что митрополит Корнилий выехал из Новгорода в свой любимый Троицкий Зеленецкий монастырь (Мартирьеву пустынь), откуда вернулся лишь 11 октября 1684 г.⁶² Далее дело двинулось своим ходом и для рахинских крестьян крайне неблагоприятным образом. В ноябре 1684 г. в Рахино приехал владычный пристав с понятыми и взял поручную запись на местного дьячка Кирилку Григорьева «в ево, дьячкове, неисправлении, а в каком неисправлении, того неведомо». По убеждению иверских властей, это был новый коварный замысел попа Деониса, который научил пристава силой взыскать с дьячка дорожные расходы (1 рубль 20 копеек «езду»). Приставу не было предписано взимать эти деньги с дьячка, он их именно «вымучил»: «Того дьячка бил и мучил, и бив, и не дав ево на поруки, и связав, и повес в Великий Новгород»; следом поехал и сам Деонис. Уезжая из села, священник «крестьяном угрожал: ждите-де вы к себе из Новгорода от меня гостей, приволоку-де я вас всех в Великий Новгород, а не разоря-де вас, из села вашего не выведу». Понимая, что ему не ужиться в этом селе, Деонис угрожал и мстил своим духовным чадам, нарушая христианские заповеди миролюбия и любви к ближнему.

Иверские власти наставляли своих представителей в Новгороде узнать, в каком деле взят рахинский дьячок: если за этим скрывались происки попа Деониса, то дьячка следовало взять на поруки, а если на него заведут «духовное дело», то помогать чем можно. В любом случае следовало добиваться, чтобы Деониса вывести из села: «Крестьяне жить с ним, попом, не хотят и постоят крепко».

В церкви села Рахина было два попа: Деонис Петров окормлял иверских крестьян, а второй, Никон Иванов, — крестьян имения дворянина Богдана Иванова сына Небарова. В ходе разраставшегося конфликта поп Никон Иванов 25 декабря 1684 г.

⁶² Там же. Д. 3368. Ст. 114. О покровительстве Корнилия этой пустыне см.: *Седов П. В.* Новые документы о новгородском митрополите Корнилии — патроне Троицкого Зеленецкого монастыря // НИС. Великий Новгород, 2014. Вып. 14 (24). С. 217–233.

отказался служить приходским священником. Тогда Б. И. Неваров и его крестьяне «выбрали и излюбили» в попы пономаря той же церкви Тимофея Емельянова, «он человек доброй, не вор и не плут, и не пришлой»⁶³. Убеждение в том, что приходской священник должен быть местным и не плутом, поистине было выстрадано всей волостью.

В противостоянии с попом Деонисом рахинские крестьяне решили перейти в наступление и сами подали челобитную на него с обвинениями в расколе. Крестьянин Ермолай Константинов донес 25 марта 1685 г. на Деониса: сначала «моего младенца крестил» правильно, совершая движение вокруг купели «против солнца», а затем он же крестил трех младенцев «и ходил около купели по солнцу, а не по правилу святых отец и не по указу». Челобитчик утверждал, что местные крестьяне «в том его, священникове, несогласие в сумнение пали», и просил расспросить, «по какому указу он, священник, тако младенцев крестит». Тем самым иверские власти получали формальное право вызвать Деониса в монастырь и завести на него дело о сочувствии расколу.

Сообщая об этом эпизоде в монастырь, приказчик села Рахина Феоктист Григорьев прибавил, что отправил в обитель местного дьячка Кирилку Григорьева, который вернулся из Новгорода в родное село; сверх того приказчик известил о еще одном конфликте с попом Деонисом. Крестьянин той же волости деревни Заречья Первуша Логинов «пошел-де по обещанию на Тихвину Богу молитца, а сын его Ильюшка болен, и того села Рахина поп Деонис исповедывал его, Илюшку».

Детали этой новой истории раскрывает отписка попа Деониса в Валдайский монастырь, в которой тот сообщал, что Первуша Логинов, «не хотя святых Христовых таин принять в нынешний Великий пост, нарочно пошел на весь пост бутто на Тихвину». Дети Первуши, старший Илья и младший Григорий, остались в доме вместе с матерью Федосьей; они «не постятца к исповеди и к причастию, а неистово их ведомо». Деонис заявил, что «таить я таких людей не стану, буду возвещать вам, влаstem, и преосвященному митрополиту». Похоже, Деонис заводил оче-

⁶³ Архив СПбИИ РАН. Ф. 181. Оп. 1. Д. 3420. Ст. 1.

редное дело о расколе на пустом месте: приказчик в Рахине подтверждал, что Первуша съехал в Тихвину не из-за раскола, а из-за болезни сына Ильи, которого поп Деонис исповедал.

Деонис доносил на своего дьячка Кирилла Григорьева, что, «будучи в Новгороде, в расколе повинную за своею рукою принес преосвященному митрополиту» и обязался исповедоваться на Великий пост. «А ныне, — утверждал Деонис, — он, дьячек, не токмо на исповедь приходит мало, и в церковь божую ходит неведомо для какова дела, и в церковном пении непослушен, и против повинной ево, дьячковой, молчать невозможно». Обвинения и в этом случае были расплывчатыми: дьячок на исповедь «приходит мало», т. е. ходит, но не так часто, как полагал нужным Деонис; священник никак не объяснил, в чем состояло непослушание в церковном пении; особенно удивляет обвинение в том, что дьячок «неведомо для какова дела» заходит в церковь. После того как Деонис донес на своего дьячка, уговорил приехавшего пристава истязать своего подчиненного и силой взыскать с него деньги, трудно было ожидать от несчастного Кирилки рвения в исполнении воли поставленного над ним священника.

Деонис грозил иверским властям тем, что он далее станет извещать самому митрополиту, если они не примут мер против дьячка Кирилки. Похоже, обе стороны конфликта использовали обвинения в расколе как дубину друг против друга, угрожая дать ход очередному извету.

Однако иверские власти нашли-таки управу на неуживчивого священника. Они вызвали его в монастырь, где под угрозой очной ставки с детьми Первуши Логинова Деонис был вынужден подать собственноручную сказку «в божью правду по священству», что Илья Логинов действительно болен и «в той болезни на исповеди у мене был», а младший сын Григорий при приказчике Феоктисте Григорьеве и при старосте «ко мне и благословлялся, и поститца на споведи, и к первонову Воскресению Христову». То есть он отрекся от своих прежних обвинений и признал, что глава семейства в первые дни Великого поста просто уехал молиться в Успенский Тихвинский монастырь.

Сказка Деониса изложена неграмотным языком и написана корявым почерком, что свидетельствовало о личности священника.

Продолжение конфликта рахинских крестьян с попом Деонисом относится к февралю 1686 г., когда новгородский митрополит Корнилий возвращался из Москвы в Новгород и проезжал через Рахино. «И в том путном шествии» рахинские крестьяне «все головами» устно били челом митрополиту «на попа Денисья Петрова в ево неистовствах». Во время краткого пребывания митрополита в селе крестьяне не успели изготовить челобитную, и в начале марта ее привез в Новгород рахинский староста Афанасий Анисимов. Эту челобитную в фонде Иверского монастыря нам разыскать не удалось, но из развернутых пояснений иверского архимандрита в письме на новгородское подворье узнаем, что иверские власти вновь просили владыку переменить рахинского попа, поскольку «впредь с ним жить невозможно за ево неистовство. А он, поп Денис, не то что со крестьяны во смиренстве ему жить, но и нас ни в чем не слушает»⁶⁴. Монастырские власти предлагали назначить священником в Рахино бывшего своего крестьянина, а отныне ракошинского священника Герасима и советовали ходатайствовать за него перед митрополитом через владычного дьяка Андрея Сназина.

На этот раз митрополит удовлетворил просьбу рахинских крестьян, но дело вновь застопорилось из-за нежелания попа Герасима перейти в беспокойный Рахинский погост. В начале марта монастырские власти сообщили в Новгород, что вызвали к себе в обитель попа Герасима и зачитали ему указ митрополита о переводе в Рахино. «И он, выслушав грамоту, сказал, что-де волен владыка государь и со мной, а я-де в село Рахино в попы жить нейду, и нам отказал. И мы сильно того попа ныне вывезть в то село Рахино без имянного владычня указу не смеем»⁶⁵. Из монастыря вновь просили похлопотать через дьяка Андрея Сназина о том, чтобы владыка заставил Герасима перейти на новое место. Примечательно, что 10 марта эту отписку из монастыря в Новгород привез рахинский староста Афанасий Анисимов,

⁶⁴ Архив СПбИИ РАН. Ф. 181. Оп. 1. Д. 3532. Сст. 5.

⁶⁵ Там же. Сст. 11.

который от лица своей волости настойчиво хлопотал о замене ненавистного Деониса.

Тем временем Деонис продолжил обвинять своих прихожан в расколе. В апреле он вновь приехал в Новгород и «подал владыке государю роспись глухую села Рахина крестьяном, которые будто у него, попа, на исповеди не были и Христовых таин не причащались»⁶⁶. Иверские власти именуют при этом Деониса «бывшим попом», т. е. владыка всё же уволил его из прихода, но тот и после отъезда из погоста продолжал мстить бывшим прихожанам. Митрополит Корнилий указал иверским властям поручить попу Герасиму исповедать рахинских крестьян, «чтоб никоторой христианин по росписи в ызбылых не был». Однако в связи с тем, что Герасим отказывался переходить в Рахинский погост, иверские власти поручили выполнить проверку местных крестьян на благонадежность «старому попу Ивану Федорову» из села Яжелбицы.

В мае 1686 г. местный дворянин Ракошинского погоста Иван Федоров сын Зиновьев составил челобитную новгородскому митрополиту на рахинского старосту Афанасия Анисимова «во многом ево раскольном поношении» и просил допросить старосту во владычном судном приказе. Однако иверские представители в Новгороде уговорили И. Ф. Зиновьева не «волочить» старосту в Новгород и разобрать это дело в монастыре, не вынося тем самым сор из избы⁶⁷. Как видим, сам староста Рахинского погоста был привержен старой вере и потому претензии «коварственного» попа Деониса были не лишены оснований.

История конфликта попа Деониса Петрова с рахинскими крестьянами позволяет выделить некоторые особенности поведения крестьян-старообрядцев и церковных властей.

Во-первых, становятся ясны критерии, по которым начальство определяло, являются ли крестьяне старообрядцами. Важнейшим показателем была исповедь на Великий пост. Если крестьянин исповедовался, то его формально не относили к раскольникам. В подобном случае лишь особое рвение священника

⁶⁶ Там же. Сст. 40–41.

⁶⁷ Там же. Сст. 52–53.

могло породить сомнение в благонадежности и обвинение в расколе. Власти заботились о том, чтобы не было демонстративного протеста против реформы. В условиях повальной приверженности населения дониконовской традиции подобная позиция официальных властей была реалистичной, поскольку сил на местах едва хватало, чтобы совладать с активными старообрядцами. Было бы неразумно излишними строгостями провоцировать на протест большую часть крестьян.

Во-вторых, землевладельцы, как правило, прикрывали своих крепостных от обвинений в расколе. Когда же дело выплывало наружу и избежать огласки уже было невозможно, монастырские власти демонстрировали рвение в искоренении раскола в своей вотчине. При любой возможности ограничиться внушением и по-домашнему приструнить староверов, не доставляя их в Новгород, иверские власти выбирали именно этот путь. Тем самым они избегали обвинений в собственной халатности перед епархиальным владыкой и прикрывали своих крестьян-староверов от разорения. Высылка крестьянина на допрос во владычный судный приказ, а затем многонедельное пребывание в монастыре для исправления в вере, особенно в страдную пору, вели к разорению крестьянского хозяйства.

Подобная практика попустительства порождала особую форму отношения населения к никоновской реформе. Значительная часть крестьян, если не большинство, не были, строго говоря, ни раскольниками, ни никонианами. Они не шли на мучения ради старой веры, откупаясь от преследования официальных властей «малым лицемерием». Церковное начальство, конечно же, отдавало себе отчет в том, чего на деле стоит подобная верность паствы, но предпочитала смотреть сквозь пальцы на антиниконианские настроения прихожан.

В данном случае конфликты разворачивались не столько вокруг церковного обряда, сколько вокруг признания власти вышестоящего начальства. Рахинский священник требовал безоговорочного подчинения от своего причта и паствы, которые выступали скорее против «неистового» пастыря, чем против никоновской реформы. Будучи в душе старообрядцами, они

соглашались идти к никонианскому причастию, но ни при каких условиях не собирались терпеть священника, который деспотически вел себя по отношению к местным жителям. При этом сам священник Деонис Петров отказывался подчиниться монастырскому начальству, которое готово было закрывать глаза на некоторые отступления от нового церковного обряда, но не желало уступить и толики власти над священником своей вотчины.

Исправления церковного обряда при Никоне и его преемниках соответствовали замыслу реформы: установлению властной вертикали в церкви сверху донизу.

Казус 2

Дочери «замуж не выданы, что женихи не сватают, а сын не женат, что невест не дают»

В Крестецком яме окормление паствы не раз вызывало озлобленность иверских властей. Местный причт зачастую не обладал должным авторитетом среди прихожан, и вмешательство со стороны более высокого церковного начальства становилось необходимым.

Иеромонах Валдайского Иверского монастыря Аарон был свидетелем безобразной сцены, случившейся в Крестецком яме 24 июня 1685 г. на праздник Рождества Иоанна Предтечи. Местный священник Илларион, отслужив литургию в пьяном виде, пришел домой и «с того хмелю блевал, и дар божий на земли курицы ели». Аарон велел попадье «тот дар божий в плат свой собрать» и честно схоронить («в воду с камнем погрузить»). Иеромонах стал выговаривать пьяному попу, что тот «не по правилу святых апостол и святых отец божественную службу служит и после литургии блюет, неистово сотворяет». В ответ поп Илларион избил иеромонаха колом «до полумертвия»⁶⁸. Понятно, что такой священник вряд ли мог успешно содействовать утверждению авторитета никонианской церкви в своем приходе.

⁶⁸ Архив СПбИИ РАН. Ф. 181. Оп. 1. Д. 3736. Ст. 5.

Если пьяного попа можно было сменить, то бороться с укоренением раскола было куда как сложнее. В декабре 1699 г. по указу новгородского митрополита Иова в вотчине Валдайского Иверского монастыря, в Крестецком яме, была проведена перепись жителей с целью выяснить, почему многие молодые парни и девки не вступали в брак. Перепись проводили присланный из монастыря иеромонах Ефрем и причт местного Никольского храма.

Традиционный средневековый быт предписывал почти поголовную брачность простого люда, неженатые девки и незамужние молодые мужчины подвергались унижительным насмешкам односельчан: подразумевалось, что уклонение от брака имело позорные причины физиологического свойства. В данном случае властям предстояло выяснить, почему около половины молодых людей Крестецкого яма не вступали в брак.

Как известно, постановление старообрядческого церковного собора в Новгороде 1694 г. вообще запретило своей пастве вступать в брак, поскольку никонианская церковь утратила благодать и не в силах совершать это таинство. Аввакум в свое время спорил с такой позицией и «по нужде» допускал таинство брака, поскольку, по его убеждению, церковь должна была окормлять паству до самого конца времен, а значит, и таинство брака не исчезало вовсе, даже и в никонианской церкви⁶⁹. Неизвестные ранее документы позволяют проследить, к каким последствиям приводила эта полемика в тех населенных пунктах, где влияние старообрядцев было заметно.

Непосредственным поводом к проведению переписи стало посещение Крестецкого яма новгородским митрополитом Иовом в марте 1699 г. При описании одного из дворов в декабре того же года были обнаружены неженатые парни Пахом 20 лет, Карп 16 лет, Никандр 14 лет и незамужняя девка Устинья 26 лет, «а не женаты они, и сестра их замуж не выдана для того, что жили под властью отца своего и матери». Об этой семье можно судить по следующему разъяснению переписи: «<...> в Великий пост в пришествие преосвященного митрополита в тот Крестецкий ям свидетельствованы приходские люди и церковью, и отцем духов-

⁶⁹ Смирнов П. С. Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. С. 170–181.

ным, и от того-де отец их Павелко и мать Агафьица бежали безвестно, и ныне в бегах, а брат их, бегаючи же, бросился с кровли, и от того учинился увечен, и женитца-де ему за тем невозможно». Таким образом, перед нами старообрядческая семья, старшее поколение которой наотрез отказалось даже для вида пойти в никонианскую церковь «для свидетельствования» их религиозных взглядов. Самый юный, четырнадцатилетний отрок Никашка, уходя от погони, разбился до увечья. Очевидно, не только из-за власти отца и матери, но и по собственной воле он не желал подчиниться указу новгородского владыки. Впрочем, во время переписи оставшиеся во дворе молодые люди брачного возраста, Пахом, Карп и Устинья, обещали в дальнейшем вступить в брак⁷⁰.

Составители переписи подозревали, что именно приверженность расколу объясняет нежелание молодых людей Крестецкого яма идти к никонианскому алтарю. Поэтому они с особенным вниманием записывали те объяснения безбрачия, которые относились именно к расколу. Хозяин одного из дворов, Дмитрий Деянов, «в прошлом 207-м (1698/1699) году (по-видимому, во время приезда новгородского владыки. — П. С.) бежал от помки и бросился в реку Холову, и утонул, и то мертвое тело по указу преосвященного митрополита за церковную противность и за учительство раскола велено жечь». Жена погибшего расколуучителя Феврония по указу владыки «за противность же смирена, была в подначальстве и свободена, и сошла безвестно тому недель с 15». Перепись зафиксировала оставшихся во дворе дочь Улиту 25 лет и сына Родиона 15 лет, которые объяснили свое безбрачие тем, что «жили в подначальстве у отца своего»⁷¹.

Еще один раскольник, Дмитрий Семенов, «в прошлом 207-м году был взят в Великий Новгород за церковную противность и раскол, и был в подначальстве, и свободен июля в последних числах, бежал безвестно и ныне в бегах». По словам оставшейся во дворе жены беглеца, у нее к церкви «противности нет»⁷².

⁷⁰ Архив СПбИИ РАН. Ф. 181. Оп. 1. Д. 5098. Сст. 8–9.

⁷¹ Там же. Сст. 11.

⁷² Там же. Сст. 10.

В двух случаях переписчики обратили внимание на бегство взрослых женщин. Жена Тимофея Ермолина «от него бежала тому лет с 8, для блудного воровства или в расколе, про то неведомо». Жена подсоседника Андрея Васильева Пелагея «бежала тому 4 год, от расколу или для блудного воровства, того неведомо»⁷³.

Перепись зафиксировала несколько случаев решительного сопротивления старообрядцев никонианским властям. А как вели себя остальные жители Крестецкого яма и как объясняли свое нежелание вступать в брак?

Насколько можно судить по тексту переписи, они пытались отговориться разными причинами, каждая из которых в отдельности могла бы выглядеть правдоподобно, но взятые вместе внушали сильные подозрения. Всех жителей якобы постигли болезни и прочие напасти. Перепись учла в Крестецком яме 103 двора, из них в половине (в 48 дворах) были обнаружены парни и девки брачного возраста (15–30 лет). Молодежь младше 15 лет не описывали. Самой распространенной причиной уклонения от брака жители Крестецкого яма называли болезнь, причем многие молодые девушки брачного возраста как-то разом стали «скорбеть животом».

Сверх того и замужня женщина Вера Дмитриева сослалась на женскую болезнь, когда стала объяснять, почему не посещает церковь. Она сказала, что ее муж Кирилл Попов «сшел безвестно тому 7 год и ныне в бегах». Станным образом она не смогла дать ясный ответ по поводу религиозной позиции своего беглого супруга: «А противность церкви божии у него есть ли или нет, того она не ведает». Понятно, что если муж не появлялся дома все эти годы, то и сказать на тот счет было нечего, однако Вера Дмитриева не пожелала объяснить, что и ранее у ее мужа таковой «противности» не бывало. О себе же она заявила, что в церковь не ходит «за скорбию своей женской, и святых таин спадобитца невозможно, а та-де скорбь тому третьей год»⁷⁴.

Не менее часто местные жители довольствовались указанием на то, что «женихам невест не дают», а за девок «не сватают».

⁷³ Архив СПбИИ РАН. Ф. 181. Оп. 1. Д. 5098. Сст. 5, 9.

⁷⁴ Там же. Сст. 10.

Некоторые указали на «скудость» как причину безбрачия детей, другие — на необходимость ухода за родителями.

В действительности власти подозревали, что молодые заключали браки не в никонианской церкви, а в часовнях, где обряд совершали по старому, дониконовскому, обряду. Во всяком случае, новгородский владыка и иверский архимандрит не раз обращали внимание на такие действия своей паствы.

Нам неизвестно, как иверские власти оценили результаты переписи Крестецкого яма и насколько поверили данным объяснениям крестьян. Можно лишь предположить, что отговорки местных жителей вряд ли казались властям основательными. В противном случае они не стали бы проводить перепись и увязывать свои вопросы именно с отношением населения к расколу.

Перепись заканчивается следующим утверждением: «А к церкви-де божии они, приходские люди мужеск пол, когда в домех своих лучатца, во время божественные службы приходят, так же и жены их, и дочери, и племянники приходят же, только не почасту и не все в одно время, иныя за одиночеством и за домашними всякими недосугами»⁷⁵. Таким образом, проверка на месте закончилась для жителей Крестецкого яма благополучно, позволив и далее выживать под властью никонианской церкви.

Важно отметить, что никто из местных жителей, привлеченных к составлению переписи, — ни церковный причт, ни выборные старосты, ни ямщики — ни разу не изобличил опрашиваемых во лжи. Конечно же, увечья, болезни, особенности поведения односельчан, не вступавших в брак, были хорошо известны местным жителям, в том числе их духовному отцу и соседям. Прикладывая руки к переписи, они признавали, что всё сказанное верно, каким бы невероятным оно ни казалось.

Во время проверки обе стороны стремились хотя бы для виду показать отсутствие «противности церкви». Это позволяло местным жителям и далее уклоняться от частого посещения храма. Однако эта внешняя покорность не должна вводить исследователя в заблуждение, как не могла она обмануть и выдавшее виды церковное начальство того времени. Сознвая невозможность

⁷⁵ Там же. Сст. 12.

быстрого изменения ситуации, церковные власти, по-видимому, надеялись, что со временем всё образуется, и следующие поколения искренне примут церковную реформу. Пока приходилось довольствоваться внешней покорностью паствы. Пассивное и тем более опасное и неизбывное сопротивление обозначало те рубежи, преступить которые для одних грозило потерей повинения паствы, а для других могло окончиться казнью.

Обе стороны сознавали необходимость компромисса, за пределами которого начинались форменный бунт и самоожжения, одинаково нежелательные как для власти, так и для большинства прихожан. В этом смысле раскол второй половины XVII в. имел две стороны: для одних он стал решительным отказом от церковной реформы, для других попыткой вынужденного примирения с противной стороной, но чаще всего — и тем, и другим в зависимости от ситуации. Старообрядцы выжили и сохранили веру своих отцов только потому, что использовали оба этих способа взаимоотношений с никонианами. При проведении церковной реформы светское и церковное начальство исходило из осознания пределов возможного и невозможного.

Казус 3 *Ложная великопостная сказка*

В 1700 г. властям Иверского монастыря стало известно, что в их вотчине, в Мокроостровском погосте, поп Корнилий Осипов и церковный дьячок Никита Михеев берут со своих прихожан-старообрядцев деньги за то, что покрывают их уклонение от исповеди и причастия на Великий пост, утаивают крещение младенцев по дониконовскому обряду⁷⁶.

Извет об этом подал пономарь той же Ильинской церкви Ерема Мокеев⁷⁷. С его слов, поначалу он был пособником попа и дьячка, но затем внезапно раскаялся в содеянном и в деталях

⁷⁶ 1700 г., мая 26 — июня 3. — Дело по челобитной прихожан Мокроостровского погоста новгородскому митрополиту Иову о ложном обвинении их в расколе (Архив СПбИИ РАН. Ф. 181. Оп. 1. Д. 5233. Ст. 1–29).

⁷⁷ Далее следует изложение извета пономаря Еремы (Там же. Ст. 20–23).

описал практику взимания денег с прихожан. Второго июня 1700 г. в Иверском монастыре пономарь Ерема поведал архимандриту Тарасию следующее. Несколькими месяцами ранее в Мокроостровский погост прибыли новые священник Корнилий и дьячок Никита. После объезда окрестных деревень своего прихода они призвали к себе пономаря Ерему, который вернулся к этому времени из Новгорода в погост, и предложили ему вступить в тайный сговор, «чтоб он с ними жил по совету, и выносу б не было». Поп и дьячок сообщили пономарю, как они собрали с окрестных крестьян деревень Листовичи, Часоня и Русская Болотица два рубля, дабы «их, приходских людей, к церкви божии к причастию не приводили в нынешней Великий пост». Сговор с пономарем был торжественно скреплен его клятвой в церкви Ильи Пророка. Открывая архимандриту Тарасию всю подноготную, Ерема изменил рассказ. Сначала его слова записали так: «Он-де перед образом клялся», затем слово «клялся» было зачеркнуто и исправлено: «Слово такое дал, что не проносить». Очевидно, изветчик сознавал греховность содеянного: в храме, перед иконой, он дал обещание солгать перед церковным начальством и корысти ради позволить своим односельчанам не идти к обязательному для христианина ежегодному причастию. После клятвы пономаря Корнилий и Никита позвали своего нового сообщника в избу дьячка, где разделили собранные с крестьян деньги, выделив Ереме полтину, т. е. одну четвертую суммы посула.

Священник и дьячок доверительно рассказали пономарю, какие дальнейшие выгоды сулит им нежелание местных крестьян-старообрядцев идти к исповеди и причастию. С их слов, крестьянин деревни Листовичи Ефимка Калинин пообещал дать рубль за то, чтобы не крестить новорожденного сына в никонианской церкви, но «сказать, что крещен». Пономарь детально описал это преступление. Ефим Калинин принес своего младенца к церкви и показал его «в паперти», где уже была приготовлена вода для крещения. Свой рассказ изветчик снова изменил: поначалу заявил, что обещанный рубль отец новорожденного передал заранее в избе дьячка, который деньги

пересчитал, но затем эти слова были переправлены. Со слов пономаря выходило, что расчет произошел прямо в церкви. Ефим Калинин давал 90 копеек, затем добавил по требованию попа Корнилия еще десять «по договору». Здесь же на паперти крестьянин пояснил, что дает деньги, но крестить ребенка не хочет, поскольку «того младенца крестил розкольницей учитель бывши крестецкой дьячек Федоско Васильев, перекрещивать-де того младенца не доведетца». То есть Ефим Калинин крестил своего сына по-старому и после договорился с новым священником, чтобы для вида прикрыть этот факт фиктивным никонианским крещением.

Полученные от Калинина деньги пономарь взял «в рукавицу и снес в церковь». Дележ добычи состоялся прямо в храме. Дьячок и пономарь получили по 30 копеек, а сорок копеек взял себе поп Корнилий. Неиспользованную при освящении воду поп и дьячок велели пономарю вылить «в тое ж паперти в угол».

На допросе перед архимандритом Ерема вспоминал все новые и новые случаи, когда они втроем брали деньги с крестьян, покрывая их приверженность дониконовскому обряду. Следующий рассказ дописан к его изветным речам на обороте сстава. Они отправились в вотчину Семена Пушкина деревню Листовицу, где взяли у крестьян «Игнашки с товарищи» 2 рубля, затем — в деревню Вяз, там получили от крестьян «у Ивашка с товарищи» 60 копеек. Деньги были плачены за то, что крестьяне могли не являться в церковь на Великий пост и не причащаться, а «поп, и дьячек, и пономарь в скаски написали, что к церкви божии приходят». Сверх того крестьяне дворцовой деревни Голино и деревни Типицына дали за то же самое по рублю, «чтоб на них не извещать». В деревне Русская Болотица поп с поделниками брали деньги дважды, во второй раз «приполнение» составило 90 копеек. Большая, чем в других деревнях, сумма вышла потому, что крестьяне не желали рисковать и настояли на более сложной записи в великопостной сказке: «К церкви божии приходят, а о исповеди и причащении в тот Великой пост об них в скасках написали глухо».

Жители погоста Мокрый Остров тоже пожелали избежать причастия в своей церкви: «Крестьяне Июдка Козьмин с товарищи всем погостом» собрались на дворе у Софрона Трофимова, где между сельской общиной и попом Корнилием был учинен договор. Понятно, что все крестьяне погоста не могли уместиться на одном дворе. Выражение «всем погостом» означало, что выборный староста погоста И. Козьмин с товарищами представляли согласованную позицию односельчан.

Отец Корнилий в присутствии дьячка, пономаря и прихожан «чинили договор, чтоб их в тот Великий пост к церкви божии ко исповеди и к причастию не приводить и не принуждать». За это крестьяне дали своим духовным пастырям три рубля с полтиной. Важным условием соглашения было сохранение тайны. Крестьянам следовало собраться в храме: «Только бы-де в церкви прежнего попа Дементия попадьи не было, и сказать, будто причастие все принимали». Очевидно, что вдова прежнего священника, хорошо знавшая прихожан, без труда могла обнаружить подлог и молчать бы не стала.

В субботу Великого поста крестьяне по уговору явились на литургию, но среди них оказалась и вдова бывшего священника. Тогда «половина» присутствовавших в храме пошла к причастию, «опасаяся извету от тое попадьи». Другая же половина не убоялась последствий, проявила твердость и от причастия уклонилась. Со слов пономаря выходит, что крестьяне погоста почти поголовно были старообрядцами, но часть из них не была готова крепко стоять на своем.

На третий день, т. е. в понедельник Светлой недели, крестьяне, которые не пожелали идти к исповеди, а также поп Корнилий с причетниками вновь собрались на дворе Софрона Трофимова. Вдова прежнего священника только что уехала в Новгород, и появилась возможность довести задуманное ими обманное дело до конца, дабы «их к церкви божии к причастию не приводить и скаску дать чистую». Однако теперь цена сделки уменьшилась и составила два рубля с полтиной, потому что свое освобождение от причастия покупала всего половина прихожан, так и не причастившихся в Великую субботу.

Когда настало время везти великопостные сказки в Новгород, некий крестьянин Афонька принес обещанные два рубля с полтиной в избу дьячка «и кинул те денги в избе в угол». Вероятно, этот жест крестьянина выражал его отношение к попу Корнилию и его причетникам, торговавшим своей совестью.

После того как поп, дьячок и пономарь поделили полученные деньги, к ним в долю стал проситься местный церковный староста крестьянин Петрушка Никифоров, он тоже рисковал, если бы дело выплыло наружу. Ему за молчание дали десятую долю от суммы взятки — 27 копеек.

По дороге в Новгород поп, дьячок и пономарь взяли деньги у крестьян вотчины Троице-Сергиева монастыря деревни Шеребути Фаддея с товарищами, которые тоже не были на исповеди. Те заплатили полтора рубля, «чтоб на их не извещали».

В Новгороде, во владычном приказе, поп, дьячок и пономарь подали составленные ими подложные сказки. И тут пономарь устрасился содеянного, осознав «тот душегубительной грех, что с прихоцких людей принимая такое великое прегрешение денги, поп и дьячек имали, и он приобшился». Ермил подал челобитную «и вину свою в тех взятках принес». Его извет положил начало следствию, которое было поручено вести на месте иверскому архимандриту.

На допросе 2 мая в Иверском монастыре Ермил рассказал и о других случаях, когда поп Корнилий покрывал своих прихожан-старообрядцев. Так, крестьянин Мокроостровского погоста Родион Трофимов «долгое время» отказывался крестить своего ребенка. Пономарь ходил от попа к отцу новорожденного и «того младенца он, Ротька, в церковь божию ко крещению принес». Крестьянин сначала отговаривался недосугом, а затем предложил 40 алтын за то, чтобы и вовсе не крестить ребенка по-никониански. Когда же по извету мокроостровского пономаря в погост приехал монах Христофор и начался сыск, Родион, видя, что утаить своего некрещеного сына ему не удастся, «того младенца к церкви божию принес, и того младенца окрестили».

Другой случай был с крестьянами деревни Шеребути Трофимом Яковлевым, Омельяном Назарьевым и Артемием Афанасье-

вым. На Пасху они пришли на исповедь в церковь «и готовились к причастию». После заутрени дьячок Никитка Михеев, «вышел в паперть», говорил им, чтобы они «обедню всю где-нибудь прогуляли и пришли, как обедню отпустят, чтоб им причастия не принимать», ведь крестьяне этой деревни уже уплатили деньги за свое уклонение от причастия. Однако задуманное исполнить не удалось. Когда на литургии поп Корнилий «вышел с тайнам Христовым приходских людей причащать», первым на очереди был соседский дворянин Максим Парамонов сын Титов с семьей. Он хорошо слышал, что троих крестьян деревни Шеребути звали к причастию, но «их в церкви и в паперти не сыскали». Когда же по окончании таинства они объявились в храме, «тот-де дворянин Максим стал на тех крестьян кричать, для чего-де от церкви божию отбегаете и таин Христовых по исповеди не принимали, и нас-де, приходских людей, в такую славу вводите, и доведетца-де их, таких людей, вязать». Тогда крестьяне, «видя свою вину, просили у попа причастия сухо». Как и многие другие их земляки, они всеми правдами и неправдами пытались увильнуть от причастия, но когда ситуация становилась небезопасной, шли на вынужденный компромисс, чтобы уберечь себя от сурового наказания.

По результатам извета пономаря Еремы в погост для розыска были направлены монах Христофор, подьячий Никита Митрофанов с понятыми людьми — священниками соседних погостов: из Крестецкого яма Иваном Никитиным, из Ракушинского погоста Осипом Ивановым «и с ыными понятыми людьми». С крестьян Мокроостровского погоста, уличенных в уклонении от исповеди, взяли поручные сказки в том, что им стать в Иверском монастыре для свидетельствования ко 2 июня⁷⁸.

В ответ 26 мая крестьяне били челом в Новгороде митрополиту Иову «всем погостом» на изветчика пономаря Еремку в том, что он подал свой ложный донос из-за личной обиды: «Говорит и похваляетца, что-де для того я подал, почто зятя моего ис погосту вон выжили, и я-де их всех разорю. И ныне он,

⁷⁸ Архив СПбИИ РАН. Ф. 181. Оп. 1. Д. 5233. Ст. 13–19.

пономарь, тем своим ложным изветом нас, сирот твоих, огласил и обесчестил по недружбе занапрасно». Мокроостровские крестьяне утверждали, что всегда ходят в церковь, «многие» были на исповеди в нынешний Великий пост и причащались. Те же, которые «за нуждами своими» не успели исповедаться и причаститься, все «предь поститца желаем и расколу и противности за собою никакой не имеем»⁷⁹.

Этому утверждению противоречит роспись попа Корнилия (май 1700 г.): «<...> детям духовным, которые у меня, попа, в нынешний Великий пост на исповеди были и святых таин причащались, и которые прихоцкие люди на исповеди не были»⁸⁰. Разумеется, это не та роспись, которую священник Мокроостровского погоста подал во владычном приказе. Тогда Корнилий всячески старался утаить старообрядцев своего прихода. Новая роспись была составлена по результатам розыска в Мокроостровском погосте, и скрывать уклонявшихся от исповеди далее было невозможно.

В майской росписи прихожан попа Корнилия вторым значился тот самый пономарь Еремка Мокеев, автор извета, с женой Стефанидою и матерью просвирницей Овдотьей Сергеевой. Обо всех троих Корнилий отметил, что «на исповеди не были неведомо для чего»⁸¹. Эта помета вызывает недоумение. Ерема не мог быть старообрядцем, поскольку его извет выводил на чистую воду всех уклонявшихся от никонианской исповеди в Мокроостровском погосте. Во время Великого поста Ерема Мокеев пособлял попу Корнилию и дьячку Никите Михееву в их мошеннических действиях, был с ними, что называется, в деле, но на исповедь не пошел. В свете известных данных можно предположить, что Ерема был человек совестливый и не стал исповедоваться в своих грехах тому, кто втянул его в столь сомнительное предприятие.

Иначе поступили другие подручные попа Корнилия. Дьячок Никита Михеев исповедался и причастился, хотя его жену

⁷⁹ Архив СПбИИ РАН. Ф. 181. Оп. 1. Д. 5233. Сст. 1–2.

⁸⁰ Там же. Сст. 3–10.

⁸¹ Там же. Сст. 3.

Овдотью «за недостойнством» к причастию не допустили. Церковный староста Петр Никифоров, который в самый последний момент напросился быть в доле при дележе полученных с прихожан денег, исповедался и причастился вместе с женой, сыном и дочерью⁸².

Среди причастившихся названы и жители Мокрого Острова Софон (Софрон) Трофимов с женой⁸³, на дворе которого староверы дважды собирались и договаривались с попом Корнилием о сумме взятки за уклонение от исповеди. Совершенно очевидно, что и в этой росписи поп Корнилий покрывал своих прихожан. Сам Софон, несомненно, участвовал в даче взятки местному причту за уклонение от причастия, однако, согласно росписи, причастился. Очевидно, он принадлежал к тем прихожанам, которые в Великую субботу, устранившись бывшей попадью, взяли антидор.

В погосте были три выборных старосты. Двое из них, Иван Федоров и Дементий Алексеев, причастились со всеми домочадцами. В извете пономаря об их сочувствии старому обряду ничего не упоминалось. Третий староста, Июда Козьмин, от имени всех староверов погоста вел с Корнилием переговоры о сумме выкупа за отказ от причастия. В силу его статуса и стойкого нежелания идти к никонианскому причастию, он являлся главой старообрядцев погоста. Семья Июды исповедалась перед никонианским священником, причем жена Овдотья и брат Федор пошли затем к причастию, а Июда проявил твердость, антидор так и не принял — «за недостойнством не причащался», как значится в росписи⁸⁴.

Среди отказавшихся от исповеди был и Родион Трофимов, который сулил попу Корнилию сорок алтын за инсценировку крещения своего младенца⁸⁵. Как упоминалось выше, накануне розыска в Мокром Острове Родион, спасая семью от беды, всё же окрестил своего ребенка в никонианской церкви, но сам на Великий пост «на исповеди не был».

⁸² Там же.

⁸³ Там же. Сст. 4.

⁸⁴ Там же. Сст. 3–5.

⁸⁵ Там же. Сст. 4.

В росписи находим и крестьян деревни Шеребути, которым дьячок Никита Михеев советовал уклониться от причастия, выйдя из церкви на то время, когда их будут вызывать. Со слов пономаря Еремы, им всё же пришлось принять «сухое» причастие уже после окончания общего таинства. В росписи двое из них, Аксен Иванов и Трофим Яковлев, обозначены как отказавшиеся причаститься. Видимо, поп Корнилий счел их вынужденное «сухое» причастие недостаточным для того, чтобы занести в число благонадежных. Третий участник этой истории, Артемий Афанасьев, в росписи отсутствует⁸⁶.

В населенных пунктах погоста доля отказавшихся от исповеди была неодинакова. В самом Мокром Острове уклонистов было меньшинство, тогда как в окрестных деревнях — заметное большинство. Именно эти деревни и откупались от исповеди. В трех деревнях поместья Семена Пушкина крестьяне дружно держались дониконовского обряда. В Лисовицах «только один» человек, староста Ефим Ларионов, был у причастия, все остальные жители деревни, включая жену последнего, «на исповеди не были» (всего 11 крестьянских дворов, 23 взрослых человека). В деревне Вяз из трех дворов (6 человек) к причастию не пошел никто. В деревне Русская Болотница «ни один человек на исповеди не бывал»⁸⁷.

В дворцовой деревне Часыне в шести крестьянских дворах в росписи упомянуто 14 взрослых, все отмечены как не бывшие у причастия. В вотчине Троице-Сергиева монастыря деревне Шеребути на исповеди были крестьяне восьми крестьянских дворов, в них проживало 25 взрослых, из которых на исповеди были почти все, кроме Федора Савельева с женой (он предводительствовал односельчанами, когда те на Великий пост все вместе откупались от исповеди) и еще пять человек. Семь других дворов (12 человек) от причастия уклонились, хотя некоторые были на исповеди. Среди уклонистов в деревне Шеребути находим и тех двоих, кто поговору с попом Корнилием вышел из церкви во время причастия⁸⁸.

⁸⁶ Архив СПбИИ РАН. Ф. 181. Оп. 1. Д. 5233. Сст. 9.

⁸⁷ Там же. Сст. 7–10.

⁸⁸ Там же. Сст. 8, 10.

Роспись бывших у причастия поп Корнилий завершил категорическим утверждением: «А деревни Часыни и деревни Русской Болотницы, и в деревни Вяз вышепомянутые прихоцкие люди ни один человек в церкви божии при мне, попе, не бывали мужеска полу и женска»⁸⁹.

Сверх поданной росписи исповедавшихся и причастившихся жителей Мокрого Острова поп Корнилий дал в Иверском монастыре ответ против извета пономаря. Корнилий Осипов отверг все обвинения своего причетника как навет⁹⁰. Дьячок Никита Михеев против извета пономаря тоже «запирался» и слово в слово за священником утверждал, что никаких посулов от прихожан они не брали, а брали только хлеб «для прокормления»⁹¹. Каждая из тяжущихся сторон слалась на «свою кожу», т. е. была готова подтвердить сказанное под пыткой. Как заявил пономарь, «на приходцких-де людей ему, Еремке, слатца и верить им невозможно, потому что они, удаляючи от святых церкви, и от причащения святых таин откупаютца, и сказывать им того на себя нельзя»⁹².

Опытные дельцы поп Корнилий и дьячок Никитка знали, как спрятать концы в воду: доносить на себя никто из крестьян погоста не желал. Однако не все были так изворотливы, как Корнилий с его подельником. Взятый к допросу крестьянин Ефим Калинин врал бесхитростно и до нелепого нескладно. Он утверждал, что долго не крестил своего младенца из-за неотложных дел и удаленности его дома от церкви, а когда принес крестить в Ильинскую церковь, то препоручил ребенка двум воспитанникам: Февронье Семеновой дочери и крестьянину Ереме, «а чей сын, того он сказать не упомнит». Якобы крестные забрали младенца, а отец новорожденного даже не пошел в церковь и отсидел всё таинство «у тех кум в доме, а они с тем младенцем пошли в то время в церковь». Их сопровождал церковный староста Петр Никифоров, «а подлинно ль того младенца оне, поп

⁸⁹ Там же. Сст. 10.

⁹⁰ Там же. Сст. 25–27.

⁹¹ Там же. Сст. 27–28.

⁹² Там же. Сст. 28.

Корнилей с причетники, крестили, того он не ведает и в церкви не был»⁹³. Представляется странным, что отец новорожденного отдал своего ребенка в руки человека, имени которого он якобы не знал, и даже не интересовался, был ли совершён над сыном обряд крещения. На деле эта неумелая ложь прикрывала тот простой факт, что крещение было фиктивным, но ответственности за это Ефим Калинин нести не хотел и потому действовал по принципу: знать ничего не знаю и ведать не ведаю.

Разумеется, уклонение от причастия в никонианской церкви на Великий пост имело очевидные признаки приверженности дореформенному обряду. Церковное начальство именно так это и расценивало. Избегая ненавистного причастия, старообрядцы шли на заведомое преступление, подкупая своего духовного отца. Вместе с тем поведение крестьян не было однозначно непримиримым, в нем присутствовало стремление утаить свои разногласия с официальной церковью. Когда же это становилось невозможным, прихожане Мокрого Острова выказывали покорность официальным властям и даже готовы были идти к причастию, спасая себя от опасных обвинений в расколе и не желая слыть «церкви божии противниками».

Презрительный жест, с которым крестьянин Афонька бросил в угол посул для корыстолюбивого попа, похоже, отражал отношение паствы лично к Корнилию. Но авторитет церкви крестьяне не отвергали, они обращались к новгородскому владыке и иверскому архимандриту с просьбами о заступничестве и справедливом суде. Обитатели Мокрого Острова пытались удержаться у опасной черты, чтобы и волки были сыты, и овцы целы, не желая выглядеть раскольниками, хотя и являлись таковыми в глазах начальства. Впрочем, и иверский архимандрит Тарасий, исполнив указ новгородского владыки и проведя следствие, привел его к тому (насколько можно судить по сохранившимся материалам), что извет пономаря Ермилы остался недоказанным, и церковный мир в вотчине Валдайского Иверского монастыря или по крайней мере видимость такового, был вос-

⁹³ Архив СПбИИ РАН. Ф. 181. Оп. 1. Д. 5233. Ст. 28.

становлен. Никому не было выгодно добиваться истины через пытки участников этого дела.

Священники окрестных церквей вели себя сходным образом и лишь отчасти решались писать правду в великопостных сказках. 19 апреля того же года священник села Яжелбицы подал такую сказку по своему приходу; она почти целиком состояла из длинного перечня духовных чад, «которые у меня, священника, на исповеди не бывали, как я и стал во священники тому пятой год»⁹⁴. Такова была суровая реальность, с которой приходилось считаться приходскому духовенству и высокому церковному начальству.

Вместо заключения

Понятие раскола подразумевает разделение целого на части. Поэтому раскол РПЦ — это история не только тех, кто не принял реформу Никона, но и тех, кто проводил ее в жизнь и боролся со старообрядцами. И те, и другие были участниками одного и того же процесса и обладали близким мировосприятием. Патриарх Никон и противники его реформы поначалу были единомышленниками. Духовник царя Стефан Вонифатьев, протопопы Иван Неронов, Аввакум, архимандрит придворного Новоспасского монастыря Никон и другие «ревнители древлего благочестия» желали исправить церковные нравы через религиозное просвещение народа, преодолевая недостатки церковной жизни.

Эти действия уместно сопоставить с религиозным дисциплинированием в католических и протестантских странах раннего Нового времени. Однако отдельные сходные черты раскола с одновременными процессами в церковной жизни западноевропейских стран не должны затемнять принципиальных различий между ними. Реформация XVI в. была результатом зарождения буржуазных отношений, широкого знакомства простых прихожан с Библией, многовековой богословской традицией,

⁹⁴ Там же. Д. 5223. Сст. 1–2.

сложившейся в университетских центрах Европы, формирования новой протестантской этики, обретения христианином права самостоятельно толковать тексты Священного Писания. Историко-культурная среда России середины XVII в. была весьма далека от этих условий, породивших реформационное движение.

Сторонники и противники никоновской реформы предавали друг друга анафеме, но придерживались близких взглядов на европейскую Реформацию. Вот как представлял верования западных земель московский книжник, принявший никоновскую реформу: «Ныне же по навождению дияволу в западных странах, яже суть в Италии, и во Испании, и в Германии, и во иных Немецких странах, разсеяшася в различныя ереси, приемше учителя по своим слабостям, и кождо своя мудрствоваху, яко же хотяху, от них же и имена верам своим изложиша, и друзии, убо нарицаются папезницы, и инии же лютори от некоего еретика именем Мартына Лютора, и инии же колвинцы, и гусати от неких еретик Колвина и Яна Гуса, и от Филиппа некоего, рекомаго Мелентора, и инии же арияне, приемше Ариева бесования, друзии же новокрещенцы, иже двожды крещающесе, первое точию водою, второе же маслом помазуются и двои имяни нарицахуся к сим же мнози народи совратишася слабости ради, и отеческия предания и церковныя пения и посты премениша точию Росийския страны содержат прежнее православие, яже прияша от грек»⁹⁵. Со своей стороны, старообрядцы тоже были убеждены, и даже с большей страстностью, что все вероисповедания западных народов есть не что иное, как ересь.

Уместно задаться вопросом: почему раскол стал явлением исключительно истории России? На соседних украинских и белорусских землях Речи Посполитой православные люди крестились как двумя, так и тремя перстами, однако там раскола как трагического разделения, антагонизма внутри православной церкви не возникло. Не было ни взаимных анафем, ни самосожжений.

⁹⁵ Патриарх Никон: Стяжание Святой Руси — созидание государства Российского. М., 2011. С. 238.

Причина, на наш взгляд, состояла в различии систем владения и взаимоотношений государства с подданными. Относительная веротерпимость Речи Посполитой позволяла сосуществовать католикам, православным, протестантам и иудеям. Межконфессиональные отношения в Польско-Литовском государстве были далеки от идиллии, не исключали острые конфликты, которые, впрочем, не приводили ко взаимному истреблению. Большая религиозная свобода Речи Посполитой по сравнению с Российским государством давала возможность русским старообрядцам укрываться от преследования своих властей на польско-литовских землях.

Киевский митрополит Петр Могила осуществил реформу церковного обряда, аналогичную никоновской, но в более мягкой форме. Он проводил ее не самочинно, как патриарх Никон, а сначала собрал церковный собор, который признал греческий обряд более правильным. В Киево-Могилянской академии по новым службникам были подготовлены священники, которые утверждали новый обряд в своих приходах без излишне жестоких мер. Сторонники двуперстия на украинских землях Речи Посполитой не подвергались гонениям, и новый, греческий, обряд утвердился там постепенно в течение второй половины XVII в.

В России того времени условия для веротерпимости были минимальны. Выезд православного шляхтича из Речи Посполитой на русскую службу предусматривал перекрещивание по московскому чину, поскольку крещение в Польско-Литовском государстве не воспринималось как истинное. В русских городах не было церквей других конфессий. Города не имели самоуправления, в них не было автономных университетов, в которых были бы возможны свободные дискуссии на богословские темы. Самодержавная власть последовательно исходила из принципа «одна страна — одна вера». Лишь по необходимости делались некоторые послабления для мусульманского населения вновь приобретенных территорий. Право придерживаться какого-то иного церковного обряда, не одобренного царской и патриаршей властью, исключалось, а непризнание обряда, одобренного царем и патриархом, рассматривалось как бунт, ересь или «хула на православную веру».

Источники содержат множество выразительных свидетельств стойкости старообрядцев вплоть до лишения себя жизни. В 1683 г. крестьянин села Яжелбицы Андрей Титов сын Хомутов был послан для исправления в Валдайский Иверский монастырь. Едва старец, который был приставлен к старообрядцу, вышел из кельи, как тот «во утреннее пение и, ростопя келейную печь, вержеса сам собою в тое печь. И наставник ево, не видя в церкви, обратился в келию свою, и ево, неподобного врага, извеча ис печи погорела, и души не имша»⁹⁶. Несчастный настолько верил в истинность своих убеждений, что не убоился такой страшной кончины, осуждаемой христианской моралью.

Однако основная часть подданных вела себя иначе. В жестких условиях российского самодержавия XVII в. возник феномен, который до сих пор недооценен исследователями. Значительная часть крестьян, державшихся привычного церковного обряда, не следовала призывам вождей староверов решительно отвергать никоновскую реформу. Явочным порядком они утверждали практику сохранения «старой веры» без разрыва с никонианской церковью. Тайно посещая староверческие часовни, где венчались и крестили своих детей, они старались незаметно уклониться от обязательного ежегодного причастия у никонианского священника на Великий пост. Когда их уловки бывали обнаружены, они для вида изъясняли покорность, шли на «малое лицемерие», а по возвращении домой держались старого.

Семья являлась основой крестьянского хозяйства, и свершение ее членами основных обрядов согласно дониконовской традиции ясно указывает на то, что в будущем крестьяне рассчитывали на сохранение привычных для них норм церковной жизни. На это же надеялись вожди старообрядцев, которые вплоть до 1682 г. не решались последовательно выступать против авторитета царской власти. Простые люди и позже держались такой линии поведения, тем более что они не могли взять в толк, в чем состоял смысл столь резкого изменения прежних церковных установлений, освященных вековой традицией.

⁹⁶ Архив СПбИИ РАН. Ф. 181. Оп. 1. Д. 3242. Ст. 10 об.

Крестьянская община играла важнейшую роль в коллективном неприятии реформы Никона. Как было показано выше, крестьяне согласованно, всей деревней, селом и даже целым погостом, действовали против насаждения новых церковных обрядов.

Документы монастырских фондов не содержат сведений о попытках начальства объяснить пастве смысл реформы Никона. Речь шла только о подчинении авторитету власти в духе заявления архимандрита Чудова монастыря Иоакима, готового поступать так, как «велят начальницы». Значительная масса крестьян была вынуждена вести себя в желательном для власти духе, более выказывая внешнюю покорность, чем принимая реформу на деле.

Это не была осознанная веротерпимость (такого понятия жители Московского царства не ведали); скорее, подобное поведение можно считать уживчивостью по необходимости, смирением, которое позволяло совместить верность дедовским обрядам с запретами со стороны власти.

Мудрая позиция русского мужика, хорошо усвоившего, что плетью обуха не перешибешь, позволила старообрядцам выжить на протяжении веков. Самые непримиримые противники никоновской реформы гибли в «гарях», а смиренное большинство выстояло и сохранило то, что было запрещено властью, — независимые от начальства религиозные убеждения, которым, казалось, не могло быть места в Московском государстве XVII в.

В рамках одного небольшого исследования невозможно разрешить многовековые споры о сущности раскола. Представляется, что конкретно-исторические исследования данной темы могут более полезны для понимания проблемы, нежели объяснения с помощью поверхностных аналогий со странами Западной и Центральной Европы. Анализ старообрядческого движения второй половины XVII столетия в рамках микроисторического подхода не позволяет увидеть в расколе характерные черты Реформации на западноевропейский лад. По факту раскол Русской церкви стал специфически русским явлением эпохи перехода от традиционного общества к обществу Нового времени.

Источники и литература

Андреев В.В. Раскол и его значение в народной русской истории. СПб., 1870.

Глинчикова А.Г. Раскол, или Срыв «русской Реформации». М., 2008.

Гордиенко Э.А. Икона «Спас царя Мануила» и сказание о ней в истории новгородской церкви // НИС. СПб., 1999. Вып. 7 (17). С. 48–84.

Житие протопопа Аввакума. М., 2011.

Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. М., 2006.

Кантерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев Посад, 1912. Т. I–II.

Карцов В.Г. Религиозный раскол как форма антифеодального протеста в истории России. Калинин, 1971. Т. I.

Ключевский В.О. Западное влияние и церковный раскол в России в XVII в. // Ключевский В.О. Очерки и речи. М., 1913.

Крамер А.В. Раскол Русской церкви в середине XVII века. СПб., 2014.

Латто-Данилевский А.С. История русской общественной мысли и культуры: XVII–XVIII вв. М., 1990.

Николаевский П.Ф. Из истории сношений России с Востоком в половине XVII века // Христианское чтение. СПб., 1882. Т. I.

Патриарх Никон: Стяжание Святой Руси — созидание государства Российского. М., 2011.

Платонов С.Ф. Лекции по русской истории. Изд. 10-е. Пг., 1917.

Румянцева В. С. Народное антицерковное движение в России в XVII веке. М., 1986.

Рябушинский В. П. Старообрядчество и русское религиозное чувство. М.; Иерусалим, 1994.

Сазонова Н. И. У истоков раскола Русской церкви в XVII веке: Исправление богослужебных книг при патриархе Никоне: (На материалах Требника и Часослова). М., 2008.

Севастьянова С. К. Материалы к «Летописи и литературной деятельности патриарха Никона». СПб., 2003.

Седов П. В. Закат Московского царства: Царский двор конца XVII века. СПб., 2008.

Сенатов В. Г. Философия истории старообрядчества. М., 1908.

Скрипкина Е. В. Самодержавие и церковный раскол в России во второй половине XVII в.: Царь Алексей Михайлович и протопоп Аввакум. Омск, 2009.

Смирнов П. С. Внутренние вопросы в расколе в XVII веке: Исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. СПб., 1898.

Старицын А. Староверческие общины на территории Швеции на рубеже XVII–XVIII вв. // Российская история. 2016. № 2. С. 43–60.

Субботин Н. Материалы для истории раскола. М., 1881. Т. VI.

Тимошенкова Э. А. Приходские церкви и крестьянский мир // Средневековая и новая Россия: Сборник научных статей: К 60-летию профессора Игоря Яковлевича Фроянова. СПб., 1996.

Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1967.

Чумичёва О. В. Соловецкое восстание 1667–1676 годов. М., 2009.

Щапов А. П. Русской раскол старообрядчества, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII веке и первой половине XVIII века // Щапов А. П. Собрание сочинений. СПб., 1906. Т. I.

References

Andreev V. V. Raskol i ego znachenie v narodnoj russkoj istorii. SPb., 1870.

CHistov K. V. Russkie narodnye social'no-utopicheskie legendy XVII–XIX vv. M., 1967.

CHumichyova O. V. Soloveckoe vosstanie 1667–1676 godov. M., 2009.

Glinchikova A. G. Raskol ili sryv “russkoj Reformacii”. M., 2008.

Gordienko E.H.A. Ikona “Spas carya Manuila” i skazanie o nej v istorii novgorodskoj cerkvi // NIS. SPb., 1999. Vyp. 7 (17). S. 48–84.

Kapterev N. F. Patriarh Nikon i car' Aleksej Mihajlovich. Sergiev Posad, 1912. T. I–II.

Karcov V. G. Religioznyj raskol kak forma antifeodal'nogo protesta v istorii Rossii. T. I. Kalinin, 1971.

Klyuchevskij V. O. Zapadnoe vliyanie i cerkovnyj raskol v Rossii v XVII v. // Klyuchevskij V. O. Oчерki i rechi. M., 1913.

Kramer A. V. Raskol Russkoj cerkvi v seredine XVII veka. SPb., 2014.

Lappo-Danilevskij A. S. Istorija russkoj obshchestvennoj mysli i kul'tury: XVII–XVIII vv. M., 1990.

Nikolaevskij P. F. Iz istorii snoshenij Rossii s Vostokom v polovine XVII veka // Hristianskoe chtenie. SPb., 1882. T. I.

Patriarh Nikon: Styazhanie Svyatoj Rusi — sozidanie gosudarstva Rossijskogo. M., 2011.

Platonov S. F. Lekcii po russkoj istorii. Izd. 10-e. Pg., 1917.

Rumyantseva V.S. Narodnoe anticerkovnoe dvizhenie v Rossii v XVII veke. M., 1986.

Ryabushinskij V.P. Staroobryadchestvo i russkoe religioznoe chustvo. M.; Ierusalim, 1994.

Sazonova N.I. U istokov raskola Russkoj cerkvi v XVII veke: Ispravlenie bogoslužebnyh knig pri patriarhe Nikone (na materialah Trebnika i CHasoslova). M., 2008.

Sedov P.V. Zakat Moskovskogo carstva: Carskij dvor konca XVII veka. SPb., 2008.

Senatov V.G. Filosofiya istorii staroobryadchestva. M., 1908.

Sevast'yanova S.K. Materialy k "Letopisi i literaturnoj deyatelnosti patriarha Nikona". SPb., 2003.

SHCHapov A.P. Russkoj raskol staroobryadchestva, rassmatrivaemyj v svyazi s vnutrennim sostoyaniem russkoj cerkvi i grazhdanstvennosti v XVII veke i pervoj polovine XVIII veka // SHCHapov A.P. Sbornik sochinenij. SPb., 1906. T. I.

Skripkina E.V. Samoderzhavie i cerkovnyj raskol v Rossii vo vtoroj polovine XVII v.: Car' Aleksej Mihajlovich i protopop Avvakum. Omsk, 2009.

Smirnov P.S. Vnutrennie voprosy v raskole v XVII veke. Issledovanie iz nachal'noj istorii raskola po vnov' otkryтым pamyatnikam, izdannym i rukopisnym. SPb., 1898.

Staricyn A. Starovercheskie obshchiny na territorii SHvecii na rubezhe XVII–XVIII vv. // Rossijskaya istoriya. 2016. N 2. S. 43–60.

Subbotin N. Materialy dlya istorii raskola. M., 1881. T. VI.

Timoshenkova Z.A. Prihodskie cerkvi i krest'yanskij mir // Crednevekovaya i novaya Rossiya. Sbornik nauchnyh statej. K 60-letiyu professora Igorya YAkovlevicha Froyanova. SPb., 1996.

Zen'kovskij S.A. Russkoe staroobryadchestvo. M., 2006.

Zhitie protopopa Avvakuma. M., 2011.