**Введение**

**Актуальность исследования.** Долгое время в гуманитарных науках национальная культура исследовалась вне контекста тысячелетней православной традиции, поскольку уже с конца XIX века о религиозных основах русской культуры не принято было говорить. Изменения, происшедшие за последние десятилетия в российском обществе, создали новые условия культурного бытия для всех религиозных объединений и конфессий. Религия, являясь неотъемлемой частью культуры, получила признание в качестве духовной, нравственной силы, способной оказывать влияние на отечественную социокультурную ситуацию. Для современной отечественной культуры, стремящейся осознать свое национальное единство и духовные истоки, непреходящее значение имеет традиционная культура русского старообрядчества.

Старообрядчество - уникальное явление христианской культуры, сохраняющее неизменной старую православную традицию. Тем не менее, культурологическая область знания до сих пор не располагает целостным исследованием старообрядчества как культурного феномена. Данная дипломная работа может рассматриваться в качестве одного из фрагментов такого исследования.

**Объект исследования** - старообрядческие общины, существовавшие на Алтае.

**Предметом исследования** является конфессиональная и хозяйственная деятельность старообрядческих общин, направленная на сохранение и воспроизводство религиозно-культурной традиции.

**Территориальные рамки**. Исследуемая территория охватывает границы современного Алтайского края. Начиная с XVIII в., территория юга Западной Сибири стала одним из крупнейших очагов сибирского староверия. Сложившиеся здесь религиозные объединения находились в более тесных конфессиональных, культурно-бытовых, семейно-родственных связях друг с другом, чем с единоноверцами России и других областей Сибири, что позволяет говорить о созданной ими региональной общности как части российского старообрядчества в целом.

В религиозно-организационном отношении этот регион составлял южную часть Томско-Алтайской епархии. В 1925 г. эта территория была включена в состав в Западносибирского края и разделена на Барнаульский, Бийский, Рубцовский, Каменский и Славгородский округа, а затем, в 1937 г., преобразована в Алтайский край.

В настоящее время данная территория входит в состав Алтайского края, за исключением Маслянинского района - бывшей Маслянинской волости Алтайской губернии, - находящегося в границах Новосибирской области. Далее исследуемая территория будет обозначаться как «Алтай».

**Хронологические рамки темы** — 1653г.- 2009г. Верхняя граница — начало церковно-обрядовой реформы - определяется появлением старообрядческих общин. Нижняя граница - начало нового 21 века ознаменовалось некоторым подъемом в возрождении духовной жизни молодого поколения старообрядческих приходов.

**Цель работы** - изучение истории и традиций старообрядческих общин Алтая и Залесовского района, в частности.

Для реализации заявленной цели предполагается решить следующие **задачи:**

1. Изучить историю раскола, причины появления старообрядчества;
2. систематизировать данные о количестве, расселении, конфессиональной принадлежности и центрах старообрядчества Алтая в рамках исследуемого периода;
3. дать характеристику материальных основ существования общин: общественного культового имущества и личного состояния верующих;
4. проанализировать проблемы религиозно-общественной жизни старообрядческих согласий.

**Методы исследования.** В ходе работы с источниками в целях воссоздания целостной картины на данном отрезке исторической реальности были применены общенаучные методы — анализ и синтез, дедукция и индукция.

Среди конкретно-исторических методов важное место отводится историко-генетическому, с помощью которого были последовательно раскрыты качественные изменения в положении старообрядческих общин по мере разрушения и исчезновения большей их части.

Историко-сравнительный метод применялся для сопоставления старообрядчества с положением другой ветви православия - РПЦ, а также при характеристике отдельных старообрядческих согласий и толков.

Использование историко-системного метода позволило рассмотреть различные составляющие жизнедеятельности старообрядческих общин - конфессиональную, экономическую и политическую, - в их взаимосвязи и взаимовлиянии.

**Историография.** Наиболее обстоятельная публикация исторических источников по рассматриваемому периоду истории – это девятитомные “Материалы по истории раскола за первое время его существования”[[1]](#footnote-1). Здесь собраны богатейшие сведения о вождях противников церковной реформы, главных движениях и событиях в истории раннего старообрядства. В десятом и одиннадцатом выпусках “Памятников литературы Древней Руси”, которые посвящены XVII веку[[2]](#footnote-2)– замечательные произведения литературы и одновременно важные исторические источники о расколе. Это “Повесть об осаде Соловецкого монастыря”, челобитные, послания и письма протопопа Аввакума Петрова и его бессмертное “Житие…”, “Повесть о боярыне Морозовой”, письма и послания “соузника” Аввакума дьякона Федора Иванова, сочинения других видных деятелей раннего старообрядчества – иноков Епифания и Авраамия, “Записка о жизни Ивана Неронова”.

Публикуемых памятников вполне достаточно, чтобы составить представление об атмосфере первых лет раскола, мировоззрении и личных качествах его учителей, их чаяниях и стремлениях, проблемах, которые они ставили. Достоинством данного издания являются точные, лаконичные, но информативно емкие комментарии, где переводятся труднопереводимые три века спустя слова и даются необходимые пояснения.

В понимании раскола в литературе существуют две основные тенденции. Одни ученые склонны видеть в нем социально-политическое движение в религиозной форме. Другие исследователи усматривают в расколе и старообрядчестве, прежде всего, религиозно-церковное явление. Они не отрицают социально-политических устремлений, но считают их не главными определяющими, а подчиненными в теме раскола.

Основоположником первой традиции был профессор Казанской духовной академии А.П. Щапов, по своим взглядам близкий к революционерам-демократам. В работе “Земство и раскол”[[3]](#footnote-3)он пришел к оценке раскола как “могучей, страшной общинной оппозиции податного земства, массы народной против государственного строя – церковного и гражданского”. Он связывал раскол с крестьянскими восстаниями и положил начало его трактовки как движения социального протеста.

Для своего времени трактовка старообрядчества как народного движения, а не только результата косности и фанатизма, как утверждала тогда официальная церковно-историческая наука, была достаточно нова и интересна. Но, как и многие другие историки революционно-демократического лагеря, Щапов позитивистски отрицал в расколе всякую религиозную проблематику и глубину, что, безусловно, обедняло его концепцию. Взгляды Щапова поддерживали и развивали Н.Я. Аристов, В.В. Андреев, Н.И. Костомаров, В. Фармаковский и другие. Бестужев -Рюмин также признал ценность труда А.П. Щапова. В дальнейшем понимание раскола в этой традиции стало общепринятым в историографии советского периода.

Характерным примером такого представления может служить оценка раскола в третьем томе “Истории СССР” [[4]](#footnote-4), автором этого труда был известный специалист по эпохе Пера Великого Н.И. Павленко. “Старообрядчество – сложное движение, как по составу участников, так и по существу. Общим лозунгом для всех, кто становился под знамя старообрядчества, был возврат к старине, протест против каких бы то ни было новшеств, Однако, различные социальные группы вкладывали в понятие «старины» неодинаковое содержание”. Далее утверждается, что "крестьянин и посадский могли быть глухи к заклинаниям фанатика Аввакума, но зато с сочувствием относились к борьбе с старообрядчеством, против дворянского государства... Стрельцы со стариной вольную службу в столице, жизнь, не обремененную походами. Широкое участие в торгах и промыслах. А духовенство отождествляло старину с привычным выполнением обрядов, с заученными молитвами". Наконец, бояре-старообрядцы видели в старине "возврат к боярскому самовластию". В итоге делается вывод, что “под лозунгами старообрядства выступали люди, интересы которых были диаметрально противоположны”.

Среди историков понимание раскола как религиозно-церковного явления характерно для С.М. Соловьева, В.О. Ключевского, Е.Е. Голубинского, Н.Ф. Каптерева, В.В. Розанова, Н.А. Бердяева, Протопопа Георгия Флоровского и многих других.

 С.М. Соловьеву принадлежит заслуга введения в научный оборот обширных материалов о расколе. Он создал и запоминающиеся исторические портреты многих участников бурной и напряженной эпохи. Не случайно материалами источника впоследствии широко пользовался известный исторический романист Д. Мордовцев в работе над романом «Великий раскол».

 Существенные уточнения многих сюжетов, связанных с Расколом, основанные на собственных архивных изысканиях, принадлежат профессору Московской духовной академии Н.Ф. Каптереву. В результате напряженной исследовательской работы появились две главы монографии ученого – "Сношения иерусалимских патриархов с русским правительством с середины XVI до конца XVIII столетия" (СПб., 1895 г.) и "Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович" (Сергиев Посад, 1909-1912 гг.). Каптерев считал, что в разделении Церкви виноваты обе стороны: и сторонники реформы, и ее противники. Не удивительно, что ученый поначалу встретил критику и непонимание коллег. О его полемике с Н.И. Субботиным, публикатором знаменитых "Материалов по истории раскола", рассказывается в очерке А.П. Богданова "Судьба профессора Духовной Академии"[[5]](#footnote-5).

 В традиции Н.Ф. Каптерева рассматривал Раскол и такой известный историк, как А.В. Карташев [[6]](#footnote-6). Его обобщающая работа в главах о Расколе как бы подытоживает все достижения русской историографии старообрядчества.

 Среди современных историков Церкви большой интерес к патриарху Никону и его правлению проявляет курский священник, протоиерей Лев Лебедев. Ему принадлежит работа "Патриарх Никон: Очерк из жизни и деятельности"[[7]](#footnote-7). Автор считает, что отрицательное отношение к «Предстоятелю Церкви» многих историков объясняется предвзятым судебным процессом 1666 г. против него, который был проведен в угоду царю Алексею Михайловичу. На этом судилище явилась на свет крайне отрицательная оценка его деятельности, затем некритически воспринятая светскими и церковными историками.

В послереволюционной историографии староверия можно выделить два периода, рубежом между которыми стало начало 1990-х гг. Каждый из них отличается особой тематикой, набором источников и методов исследования. Первый период характеризуется преобладанием идеологизированного атеистического подхода, продиктованного задачами антирелигиозной пропаганды. Первым значительным трудом, в котором с подобных позиций рассматривались старообрядческие общины Сибири, была книга А. Долотова[[8]](#footnote-8). Несмотря на крайне негативные оценки староверия как религиозного течения, враждебного советской власти, эта работа содержит ряд ценных сведений о распространении

и численности алтайского старообрядчества по округам, количестве общин, центрах различных согласий, деятельности их руководителей, в том числе, такой значительной фигуры, как епископ белокриницкой Томско-Алтайской епархии Тихон (Сухов).

Тенденциозность в попытках показать старообрядчество как наиболее отсталую, консервативную часть общества, потерявшую связи с окружающей действительностью и чуждую реалиям современности, преобладает в трудах Е. Катунского, А. А. Подмазова, В. Ф. Миловидова[[9]](#footnote-9). Вместе с тем, указанные работы содержат обширный фактический материал, в том числе, о деятельности сибирского старообрядчества. А. К. Рабчевская и В. П. Мотицкий, используя методы социологического исследования, на примере конкретных конфессионально-этнографических групп рассмотрели процессы утрачивания старообрядцами своих религиозно-культурных традиций по мере вовлечения их в систему общественного производства[[10]](#footnote-10).

В данный период изучения старообрядчества выделяются труды Н. Н. Покровского, который рассматривает это явление как мощное демократическое и, следовательно, прогрессивное движение, облеченное в религиозную форму[[11]](#footnote-11).

 Несмотря на то, что алтайское старообрядчество в указанный период по-прежнему находилось на периферии основного потока исследований, некоторые важные, присущие ему процессы и явления нашли свое отражение в исследованиях крупнейших сибирских ученых, представителей новосибирского археографического центра. В трудах Н. Н. Покровского всесторонне проанализирован комплекс проблем социально-экономической и конфессиональной жизни сибирского староверия послереволюционного периода, самым существенным образом повлиявших на характер его жизнедеятельности[[12]](#footnote-12).

В статьях Н. Д. Зольниковой раскрыты глубинные причины неприятия староверами установлений советской власти, которое обусловило возникновение в нем сложных процессов, направленных на уклонение от отношений с государством: игнорирование мероприятий в экономической сфере, отказ от регистрации в органах исполнительной власти, тайные переселения на восток страны. Обозначена генетическая связь между методами сопротивления старообрядчества требованиям государства в историческом прошлом и в послереволюционные годы[[13]](#footnote-13).

Н. Д. Зольниковой также исследован ряд важных проблем духовной жизни староверия советского периода: традиции пустынножительства, принципы взаимоотношений скитов и окрестных жителей-мирян, оказывавших друг другу взаимопомощь, которая являлась основой выживания староверов в условиях нелегального образа жизни и постоянных преследований государства[[14]](#footnote-14). Труды указанных авторов относятся преимущественно к часовенному согласию.

В последние годы появились специальные исследования по истории старообрядческих согласий, в которых преобладает урало-сибирский аспект. В частности, согласию странников посвящены работы А. И. Мальцева и Е. Е. Дутчак[[15]](#footnote-15).

Специальные труды по истории алтайского старообрядчества стали появляться с середины 1990-х гг. В статьях Н. С. Старухина, рассмотрены вопросы расселения и численности представителей отдельных согласий в некоторых районах современного Алтайского края. Несмотря на локальный подход в характеристике старообрядческих объединений, автору удалось избежать дробления материала и дать общую картину деятельности общин, показать основной спектр старообрядческих согласий Алтая, преимущественно до 1917 г.[[16]](#footnote-16)

Особенностью современного этапа изучения старообрядчества Алтая стало появление историко-музыковедческих работ, в которых анализируются традиции духовного пения, сохранявшиеся у алтайских староверов в советское время. Среди затрагиваемых в них проблем наиболее важными для данной работы являются такие сюжеты, как способы организации богослужений и воспроизводства духовного пения в условиях запретов государства на создание училищ и кружков для обучения ему старообрядческой молодежи. Эти проблемы подверглись всестороннему рассмотрению в коллективном труде новосибирских исследователей под редакцией Т. Г. Казанцевой, а также в работах омских музыковедов Е. Л. Плавской и Л. Р. Фаттаховой[[17]](#footnote-17).

Подводя итог историографическому обзору, отметим, что наибольшее внимание исследователей привлекли такие сюжеты, как принципы взаимоотношений старообрядцев с окружающим миром, попытки самосохранения старообрядчества как группы конфессии в советском обществе, формы пассивного сопротивления антирелигиозным мероприятиям советского государства, практика легальной и тайной религиозной деятельности, ликвидация старообрядческих религиозных объединений в конце 1920-х- 1930-х гг.

**Источники.** Источниковую базу дипломной работы преимущественно составляют опубликованные и архивные письменные исторические источники, отложившиеся в фондах ГАРФ, РГАСПИ, ГАНО, ЦХАФ АК, ОСДУАД АК, ГХМАК и РКМ Залесовского района Алтайского края. С начала 1990-х гг. история и культура старообрядчества вызывают пристальный интерес исследователей. Важнейшей особенностью этого периода является расширение источниковой базы за счет данных опросов старообрядцев, материалов рассекреченных следственных дел, а также обширного рукописного наследия старообрядчества XX в.

По происхождению эти источники можно подразделить на две группы, к первой из которых относятся материалы деятельности структур власти в отношении культов. В частности, к исследованию был привлечен фактический материал о работе местных органов власти, на которые была возложена практическая работа по реализации законодательства о культах. Вторую группу составляют материалы внутренней религиозно-общественной жизни общин, исходящие от самих старообрядцев, и характеризующие руководителей религиозных объединений, организационные структуры согласий, конфессиональные связи, проблемы духовной жизни и т. д.

В дипломной работе использован также такой особый вид источников, как записи опросов старожилов - выходцев из старообрядческих семей, проведенные на территории Залесовского района Алтайского края. Эти материалы раскрывают специфические черты религиозной и бытовой жизни старообрядцев, которые не отражены в документальных источниках, дополняют или иллюстрируют их.

**Практическая значимость.** Материалы данного исследования использовались учащимися Пещёрской средней школы в ходе написания ими научно-исследовательских работ для участия в школьной и районной научно-практических конференциях.

**Структура работы.** Работа состоит из введения, трех глав, заключения, списка литературы и источников.

В первой главе говорится об истории старообрядчества, причинах его появления. Во второй главе – о появлении старообрядцев на Алтае. В третьей главе раскрывается история образования старообрядческого общества Залесовского района

**Глава1. История раскола**

**1.1 Причины появления старообрядчества**

Церковный раскол в 17 в. Разъединил Русскую Православную Церковь и само государство. Что же послужило этому причиной? Каковы же были последствия раскола?

Разъединению государства послужило разобщение самого общества: подданные одного Царя, живущие в одном государстве разделились.

Раскол 17 в. явился второй после “московского разорения” национальной трагедией. Раскололась и разъединилась не только Церковь, но и сама Святая Русь, сам народ, сама русская душа. Причиной этому послужила нужная, но неумело и не во время проведенная реформа. Людям не объяснили и не показали необходимость данной реформы Церкви, поэтому народ увидел в этом измену исконной отеческой вере, приход антихриста, конец Православной Руси.

Историография раскола представлена рядом авторов. Как культурологический феномен, старообрядчество привлекало внимание многих религиозных философов, историков, писателей, публицистов. Для И. В. Киреевского старообрядчество есть не что иное, как явление духовного упадка, уклонения в формализм, утраты духовного единства российского общества.

А.С. Хомяков считал, что причиной старообрядческого раскола явилась чрезмерная привязанность русского человека к церковному обряду. Ту же мысль развивает и С. М. Соловьев[[18]](#footnote-18), утверждая, что отсутствие просвещения, не дававшее возможности различать "существенное" от "несущественного", изменения обряда от "изменения религии", даже "измены отеческой вере", соединившись с психологией, не приемлющей никаких перемен в устоявшемся укладе и с апокалипсическими ожиданиями, составили причину возникновения старообрядческого движения.

Для В.О. Ключевского феномен старообрядчества "есть явление народной психологии – и только", с тремя составляющими элементами: превращение Православия на Руси в национальную монополию, т.е. своего рода "национализация" вселенской Церкви, косность и робость богословской мысли, не умевшей усвоить духа нового чуждого знания и испугавшегося его, как нечистого латинского наваждения ("латинобоязнь") и инерция религиозного чувства, не умевшего отрешиться от привычных способов и форм своего возбуждения и проявления.[[19]](#footnote-19)

Ф.Е. Мельников пришел к убеждению, что старообрядчество несет в себе религиозный идеал народа, благодаря которому Россия спасется от безверия.

Каков раскол и каково его значение в истории, в умах? Был ли он вызван лишь исключительно обрядоверием русского народа? Что находится в центре раскола? "Старообрядчество историософично"[[20]](#footnote-20), - писал Н.А.Бердяев. Думается, что без такого подхода трудно понять смысл раскола.

Трехвековое изучение проблемы представляет собой путь восхождения к постижению этого сложного явления, до сих пор остающегося "незаживающей раной русской души"[[21]](#footnote-21). Однако, на всех этапах этого восхождения можно выделить две неизменно действующие тенденции: во-первых, интерес к расколу обостряется в периоды "предчувствий"[[22]](#footnote-22) очевидных цивилизационных сдвигов в истории России (конец 17 – начало 18 вв.; 60-е гг. 19 в., конец 19 – начало 20 в.; конец 20 в.). Во-вторых, постоянно присутствуют два направления в изучении раскола и в отношении к нему, сложившиеся сразу по его возникновении: раскол глазами раскольников и раскол глазами нераскольников. Оба эти направления имеют свою историю, развивающуюся и углубляющуюся концепцию и своих ярких представителей; т.е. с уверенностью можно сказать, что наука о расколе тоже пребывает в "состоянии раскола".

Первое направление - раскол глазами раскольников - сохранило большую целостность и преемственность взглядов, хотя и прошло в своем становлении путь от чисто религиозной аргументации отстаиваемой позиции (Аввакум Петров, Иван Неронов, Епифаний, дьякон Федор, Спиридон Потемкин, инок Авраамий -17 век; братья Андрей и Семен Денисовы; Иван Филиппов и др. - 18 век) до научно-исторической и даже философской[[23]](#footnote-23). Вершиной, энциклопедий этого изучения явился труд С.А. Зеньковского "Русское старообрядчество. Духовные движения 17 в.", вышедший в эмиграции в 1931 и переизданный в России в 1995 г.

Второе направление - раскол глазами «нераскольников» - было менее однородным и по мере своего развития (а также развития общественной мысли и общественных отношений в России вообще и отношений государства и церкви с расколом в частности) разделилось на ряд научных школ: духовно-академическую; государственно-православную; социально-политическую; революционно-демократическую и марксистскую.

Но проблема раскола - это не проблема обряда, "…В его основе "мессианская идея русского православия""[[24]](#footnote-24)**,** "…самый важный вопрос в расколе - религиозно-метафизический; разрешение "тайны спасения лично для себя и для всего мира"".[[25]](#footnote-25) "Тема и тайна раскола - не обряд, но антихрист", не "старый обряд", "но Царствие Божие".[[26]](#footnote-26)

Проблема раскола - это проблема Третьего Рима, Святой Руси и Вселенского Православия.

Богословско-философское осмысление раскола дали В.С.Соловьев[[27]](#footnote-27), И.М. Громогласов[[28]](#footnote-28) и другие.

В.Е.Соловьев писал: "Раскол, хотя вначале выступает в защиту божественных и неизменных форм церкви против всяких человеческих нововведений, но бессознательно подменивая истинный признак божественности - кафоличность - другим, внешним, условным и неопределенным признаком старины или отеческого предания; раскол постепенно удаляется от божественного содержания церкви, растворяя широкие врата всякому человеческому произволу и личному мудрованию".[[29]](#footnote-29)

Развивая эту мысль, И.М. Громогласов писал: "...развитие национального сознания не должно вырождаться в стремление одной народности противоположить себя целому и видеть в себе самой высшую цель и конечное свое назначение".[[30]](#footnote-30) "В области религиозной жизни национальная исключительность представляет собой практическое отречение от вселенского христианства и возвращение и дохристианскому ...партикуляризму".[[31]](#footnote-31)

В 17 в. "в сознании русских людей затемнилась великая идея вселенского православия и подменилась представлениями о местнонациональной русский церкви, на обычаи и установления которой и была перенесена мысль о святости и неизменности существенных основ церковной жизни".[[32]](#footnote-32)

Таким образом, к концу 19 в. был осмыслен и осознан главный грех раскола - отрыв от вселенной церкви, национализация веры, грех гордыни, изживая который церковь на 200 лет оказалась в "вавилонском пленении" у государства (синодальный период). О национализации русской церкви и идентификации вселенской церкви с поместной русской церковью писали В.О. Ключевский[[33]](#footnote-33), П.Н. Милюков[[34]](#footnote-34) и другие исследователи, не принадлежавшие к духовно-академической школе.

Что касается оценки раскола представителями государственно - православной исторической школы, то в целом они негативны и близки к духовно-академическому направлению.

Так, К.Д. Кавелин указывал на недостаток развития религиозного чувства у русских, "полуязыческие представления и верования" и "церковный формализм как главную причину раскола".[[35]](#footnote-35) По его мнению "великороссы были не способны подняться до внутреннего духовного содержания христианства".[[36]](#footnote-36) Такой же точки зрения придерживался Б.Н. Чичерин, подчеркивая, что 17 в. был рубежом "перенесения на отечественную почву европейского образования".[[37]](#footnote-37) "Государственники" в один голос обвинили русских людей 17 в. в "невежестве", которое и стало главной причиной обрядоверия, породившего, по их мнению, раскол.

Митрополит Иоанн – выдающиеся историософ 20 в – развенчал эту устоявшуюся точку зрения. Он писал: "Только полное религиозное невежество позволяет толковать ... приверженность богослужебной форме как "отсталость", "неграмотность" и "неразвитость русских людей 17 в."[[38]](#footnote-38) "Уровень благочестия русской жизни 17 в. был чрезвычайно высок даже в её бытовой повседневности".[[39]](#footnote-39)

В.О.Ключевский рассматривал раскол в контексте взаимосвязи Россия-Запад; по его мнению раскол способствовал распространению западных влияний, так как "уронил авторитет старины, подняв во имя её мятеж; против церкви и государства".[[40]](#footnote-40) Разделяя общее мнение "государственников" о невежестве русских и их "излишней привязанности к обрядовой стороне веры"[[41]](#footnote-41), В.О. Ключевский в то же время выделял в расколе не только церковно-историческую, но и народно-психологическую сторону и считал его "значимым фактом в истории становления национального сознания".[[42]](#footnote-42)

П.Н. Милюков рассматривал раскол как реакцию на "критические, т.е. западно-привносимые элементы, неприятие которых обрело форму страха погубить свою душу по чужой – иноземной воле".[[43]](#footnote-43) По мнению П.Н, Милюкова, "раскол - чисто духовное движение национального порядка принципиально неполитическое и совершенно несовместимое с идеей социального переустройства земного мира и тем более активной борьбы, на которую раскол сам по себе был неспособен".[[44]](#footnote-44)Соловецкое восстание и стрелецкие бунты, в которых религиозные требования стояли на первом месте, а также крестьянские восстания и войны, в которых эти требования были не последними, П.H. Милюкова не убедили. Милюков считал, что раскол мог только принимать мученичество за веру.[[45]](#footnote-45) "При Петре раскол из события национально - традиционалистического превратился в общенациональное явление, в движение защиты устоев объединенной жизни и черт историко-культурной самобытности".[[46]](#footnote-46)

Одним из самых ярких произведений по истории раскола в русле государственно-православной историографии является работа П.Н. Бороздина "Протопоп Аввакум. Очерки из истории умственной жизни русского общества" (М.,1900). Брожение умов второй половины 17 в. автор отобразил как поиск пути бережного сохранения исторической самобытности России поборниками идеи "древлеправославного традиционализма". Автор показывает, что греко-малороссийская государственная политика, направленная на преодоление культурной и территориальной замкнутости России, привела к коренному разделу мнений о судьбах русского православия и исторической миссии России. П.Н. Бороздин видел в расколе форму социального протеста, обретающего черты оппозиционного власти религиозного общественного движения.

В целом, несмотря на обличительный пафос "государственников", "русскую историческую мысль 19 в. буквально пронизывает идея о том, что раскол был реакцией на столкновение старого с новым, проявившейся в форме церковного мятежа".[[47]](#footnote-47) То есть цивилизационная подоплека религиозных споров 17 в. Была для историков государственной школы очевидной.

До середины 19 в. ценностная значимость движения раскола как явление "позитивно-исторического не отражалась в науке".[[48]](#footnote-48)

Первыми из оппозиционных официозу течений проявили научный интерес к расколу и дали его историческое осмысление славянофилы. В расколе они увидели не невежество, а "протест против современного порядка вещей".[[49]](#footnote-49) Кроме того, И.С. Аксаков обратил внимание на то, что "раскол имеет в изначальной основе потребность умственной деятельности".[[50]](#footnote-50) Таким образом, славянофилы дали диаметрально противоположные официальным оценки раскола.

Позднее славянофильство-почвенничество совершило откровенный поворот в религиозно-православных ориентациях к "дониконовой", "древлеправославной" градации и представляло собой синтез исконно-русских элементов культуры (дониконовой старины) и полуизолированного в российском обществе славянофильства.[[51]](#footnote-51) Ф.М. Достоевский, например, писал о расколе следующее: "самое крупное явление русской жизни и самый лучший залог надежды на лучшее будущее".[[52]](#footnote-52)

Социально-политическая школа, возникшая во второй половины 19 в, в среде либеральной научной общественности, характеризуется искренним интересом к расколу, стремлением понять его смысл, увидеть в нем позитивное начало. Не может ведь быть чтобы просто "дикие", "темные", "невежественные" мужики, только благодаря своему "невежеству" вот уже почти два века, несмотря на все гонения и ограничения, противостоят государству и официальной церкви, сохраняют "свое лицо", не теряют своих идеале, да ещё и богатеют "назло врагу".

Именно сторонники социально-политического подхода и изучению раскола впервые обратили внимание на высокий уровень грамотности и начитанности среда раскольников. С.П. Мельгунов пришел к выводу, что главное в расколе - просветительство[[53]](#footnote-53) и борьба за свободу совести с целью отделения церкви от государства.[[54]](#footnote-54) А.С. Пругавин указывал, что раскол был реакцией на антинародную политику власти[[55]](#footnote-55), характеризовался единством религиозно-социальных и противогосударственных идей[[56]](#footnote-56) и был "прогрессивным движением, требующим свободы слова, свободы проповеди и обучения, "чтобы пастыри избирались прихожанами, требовал полной личной свободы, проповедовал общее равенство и братство, стоял за право и самостоятельность женщины"[[57]](#footnote-57), т.е. подчеркивал глубокий внутренний демократизм раскола.

Именно на волне таких характеристик появилась оценка раскола как "явление в высшей степени светлого в русской истории".[[58]](#footnote-58)

Во взглядах сторонников социально-политической школы религиозно-обрядовые причины раскола ушли" на второй-третий план, а на первый вышли причины социально-экономические - ущемление прав прихода, отрыв церковной иерархии от верующих, крепостное право.[[59]](#footnote-59) И в то же время они обратили внимание на инонациональный характер никоновых "повин" и убедительно трактовали раскол как заслон западным привнесениям в русскую жизнь.[[60]](#footnote-60)

#### **1.2 Протекание раскола и разгром церковной оппозиции**

  Сущность официальной реформы заключалась в установлении единообразия в богослужебных чинах. Объединенная российская церковь, родная сестра восточных церквей, не имела единообразного богослужебного чина и разнилась в этом от своих восточных собратий. На это постоянно указывали и Никону и его предшественникам восточные патриархи. В единой церкви должен был быть единый культ. Соборы XVI в., возведя в ранг всероссийских святых местных патронов, не завершили этим дело объединения культа. Надо было ввести единообразие также и в богослужебном чине, заменить удельную богослужебную пестроту московским единообразием. Вопрос о проведении этой принципиальной реформы возник еще до Никона в связи с победой техники в книжном деле. Пока были рукописные книги, изготовлявшиеся на местах местными переписчиками и по местным оригиналам, вопроса о реформе и быть не могло. Но когда во второй половине XVI в. в Москве появился Печатный двор и было решено снабжать все церкви печатными богослужебными книгами, справщики, т.е. редакторы печатных изданий, открыли необычайное разнообразие в рукописных книгах как со стороны отдельных слов и выражений, так и со стороны чинов богослужебных обрядов. Ошибки и описки было нетрудно исправить. Но дело было сложнее – нужно было выбрать какой - то один, наиболее правильный, чин и зафиксировать его в печатных книгах, уничтожив тем самым все остальные обрядовые варианты. Главное затруднение оказалось в выборе образца для исправления. Для царя и Никона это были тогдашние греческие чины. Для огромного большинства духовенства – древние русские чины, закрепленные в “харатейных” (рукописных) книгах.

    Итак, реформа должна была касаться обрядов. Удивляются, как подобная реформа, исправление подробностей богослужебного чина, могла возбудить такие ожесточенные споры. Отказываются понять, почему Никон и его противники придавали такое значение “единой букве “аз”. Но за этим “азом” скрывались две реальные противоположности старого самостоятельного приходского духовенства с его многообразными культами и чинами и новой дворянской церкви, уничтожившей везде всякую тень самостоятельности и стремившейся к единообразию.

    С другой стороны, мы знаем, что еще за сто лет до Никона было в полной силе то религиозное миросозерцание, которое полагало всю силу и практическую пользу религии именно в техническом умении служить божеству. Божество еще не стало в глазах людей XVI в. носителем правды, а оставалось “прехитрым” созданием, которое надо уметь расположить в свою пользу, которому надо “угодить” чтобы снискать благополучие. Через сто лет после Стоглава, возведшего совершенно серьезно и официально на степень догматов основные способы “угождения” божеству, миросозерцание не успело сколько-нибудь значительно измениться.

    Сам Никон стоял всецело на той же самой точке зрения. Стремясь ввести в русской церкви единообразие по греческому образцу, он засыпал константинопольского патриарха Паисия вопросами чисто обрядового характера и схоластическими казусами, нисколько не отличаясь в этом случае от своего предшественника Иосифа, спрашивавшего восточных патриархов о четырех “великих церковных потребах” подобного же рода. Получив 27 таких вопросов, Паисий пришел в недоумение и деликатно попробовал в своем ответе просветить Никона: “Не следует думать, будто извращается наша православная вера, если кто-нибудь имеет чинопоследование, несколько отличающееся в вещах, которые не принадлежат к числу существенных или членов веры, лишь бы соглашался в важных и главных с кафолическою церковью” и, кстати, приложил экземпляр “Православного исповедания веры” для сведения Никона. Но эти нравоучения, равно как и все рассуждения Паисия об условности даже таких вещей, как перстосложение при крестном знамении и благословении, пропали для Никона даром. Вероятно, попросту он их не понял. Противники Никона были в данном случае вполне солидарны с ним. Разница заключалась только в том, что Никон отдал первенство обрядности греческой, которую он считал более древней и потому более надежной, а первые держались русской старины, по их мнению, освященной и оправданной угодниками и чудотворцами.

    Самый ход “исправления” еще больше содействовал разрыву между новым единообразием и старой верой. Официально необходимость исправления мотивировалась на соборе 1654 г. тем, что в старопечатных книгах было много ошибок, вставок, и тем, что русский богослужебный чин очень существенно разнился от греческого. В основу исправления хотели положить древние харатейные, т.е. рукописные, славянские и греческие книги. Таково, по крайней мере, было первоначальное намерение Никона. Но когда приступили к практическому осуществлению этой задачи, обнаружились огромные затруднения. Рукописей древних было мало, а имевшиеся расходились одна с другой. Справщики не умели в них разобраться, и этот путь был оставлен и заменен другим. Царь и Никон решили признать нормой тогдашние печатные греческие книги, напечатанные в Венеции, а также славянские требники для литовско-русских униатов, напечатанные там же. По ним и править русские книги. Следуя этой директиве, справщики сначала делали перевод с греческих венецианских изданий. Не особенно полагаясь на свое знание греческого языка, постоянно сверяли его со славянским униатским текстом. Этот перевод был основной редакцией новых русских богослужебных книг. Окончательная редакция устанавливалась путем внесения отдельных поправок на основании некоторых древних рукописей, славянских и греческих. Эта окончательная редакция утверждалась Никоном и шла в Печатный двор для размножения.

    Результат такого исправления был совершенно неожиданный. Дело в том, что за те семь веков, какие прошли со времени религиозной реформы Владимира, весь греческий богослужебный чин изменился весьма существенным образом. Двоеперстие (вошедшее в обычай взамен прежнего единоперстия), которому первые греческие священники научили русских и балканских славян и которое до середины XVII в. держалось также в киевской и сербской церкви, в Византии заменилось под влиянием борьбы с несторианами троеперстием (конец ХII в.). Также изменилось перстосложение при благословении. Все богослужебные чины стали много короче, некоторые важные песнопения заменялись другими.

    В результате, когда Никон заменил старые книги и обряды новыми, получилось как бы введение “новой веры”. Догматы Стоглавого собора, двоеперстие и хождение посолонь (по солнцу), были разрушены. В то время как Стоглав провозгласил: “Иже кто не знаменается двема персты, якоже и Христос, да есть проклят”. Патриарх Макарий по просьбе Никона в неделю православия в Успенском соборе всенародно показал, как надо креститься тремя перстами, и провозгласил: “А иже кто по Феодоритову пясанию и ложному преданию творит (двоеперстие), той проклят есть”. Вслед за Макарием то же проклятие на двоеперстников провозгласили два других восточных патриарха.

    Весь богослужебный чин был переделан заново и сокращен настолько, что отпадал уже и вопрос о многогласии. Прежние формулы и действия приходилось заменить совершенно новыми. Новая церковь принесла с собою и новую веру. “Нынешние мудрецы,— язвит Лазарь,— мало что, но много — не оставиша бо во всех книгах ни одного слова, еже бы не переменити или не преломити. И гордо хвалящеся глаголют, яко ныне обретохом веру, ныне исправихом вся”. По словам “Сказки соловецких монахов”, “молитву Иисусову, и исповедание православные веры, и ангельскую трисвятую песнь, и начальный стих “царю небесный”, от крещение человеком и венчание, и маслосвящение, и погребение иноческое и мирское, и летопись от Христова рождества, и церковнопение, заутрению и полуношнику, и часы, и молебны, вечерню, и повечерню, и нефимон, и весь чин и устав, и кажение, и звон церковный — переменил все без остатку, литургию божественную переменили ж”.

    Можно представить себе, какая буря поднялась среди приходского духовенства, когда были разосланы по церквам новые книги. Сельское духовенство, малограмотное, учившееся службам со слуху, должно было или отказаться от новых книг, или уступить место новым священникам. Ибо переучиваться ему было немыслимо. В таком же положении было и большинство городского духовенства и даже монастыри. Монахи Соловецкого монастыря выразили это в своем приговоре напрямик, без всяких оговорок: “Навыкли мы божественные литургии служить по старым служебникам, по которым мы сперва учились и привыкли, а ныне и по тем служебникам мы, старые священницы, очередей своих недельных держати не сможем, и по новым служебникам для своей старости учиться не сможем же... а которые мы священницы и дьяконы маломочны и грамоте ненавычны, и кучению косны, по которым служебникам старым многия лета училися, а служили с великою нуждою... а по новым книгам служебникам нам чернецом косным и непереимчивым сколько ни учитца, а не навыкнуть, лутче будет з братьею в монастырских трудах бытих”.

    В 1668г начался знаменитый соловецкий бунт и только в 1676 г, благодаря измене одного из перебежчика из монахов, Феоктиста, пришел конец осаде. Феокист провел ночью царских стрельцов через отверстие в стене, заложенное камнями, и монастырь после восьмилетней осады был взят. Так погиб последний оплот монастырского феодализма. Старообрядческое сказание о соловецкой осаде, разукрашенное всяческими чудесами, и старообрядческие народные песни, посвященные соловецкому сидению, до сих пор сохраняют особую прелесть и особый интерес. Ведь это была первая схватка в открытой борьбе всех сил, враждебных Московскому государству и соединенных знаменем старой веры.

    Сельскому и городскому священнику такого выхода не представлялось. Новая вера требовала, очевидно, и новых служителей! Старым оставалось бороться до последней возможности, а потом либо подчиниться, что было фактически невозможно, либо окончательно порвать с дворянской церковью и уступить свое место послушным ставленникам никониан. И партизанская борьба, которая велась до сих пор от случая к случаю, сразу разгорелась по всей линии, захватив собою весь профессиональное приходское духовенство.

    На первом плане борьбы приходского духовенства поставил апологию старой веры. Было бы огромной ошибкой смотреть на пространные челобитные первых борцов за старую веру как на неоспоримое доказательство невежества и духовного убожества их авторов, как это делают многие историки раскола. Челобитные проникнуты искренностью и глубиною убеждения и обнаруживают нередко огромную эрудицию их авторов. Эрудицию, правда, в стиле Иосифа Волоцкого и его школы, но все же импонировавшую тогдашнему обществу. Авторы челобитных защищают “прежнюю христианскую веру”, провозглашая никоновские нововведения “новой незнакомой верой”. Для них эта прежняя вера заключалась именно в знании и соблюдении верных способов угождения божеству. В старых харатейных книгах, которыми, как величайшей святыней, гордились. Например, соловецкие монахи, были изложены эти верные способы. Соблюдая их, Зосима и Савватий снискали богоугодное житие и явили миру “преславные чудеса”. Харатейные соловецкие книги “предания” этих чудотворцев, тот церковный чин и устав, который и монахам откроет путь ко спасению. Московская церковная традиция восходит к московским чудотворцам, “в посте, в молитве и в коленопреклонении и слезами богови угодивших”. И “законы их, ими же они богови угодивши” дали им дар чудотворения и изгнания бесов. Главные “законы”: перстосложение двумя перстами, как “знаменуют себя” Иисус и святые на иконах, трисоставный крест, восьмиконечный, составленный якобы по образцу креста, на котором был распят Иисус и который будто бы был сделан еще Соломоном из трех древесных пород кипариса, певга и кедра. Крест, таинственно символизирующий трехдневную смерть Иисуса и непостижимую троицу, и прочие догматы, установленные Стоглавым собором (1551г), важны по своей магической силе. Но такая же магическая сила скрыта и в других элементах культа, в особенности в известных формулах и некоторых отдельных словах. Из челобитных видно, что такую магическую силу до Никона присваивали имени Исус - это “спасенное (т. е. спасительное) его имя, нареченное от бога святым ангелом”. Замена в новых книгах этого имени именем “Иисус” казалась величайшим кощунством и дерзостью. Далее, великую сокровенную силу” присваивали “азу” во втором члене символа веры, вычеркнутому в новых книгах. Вся апология зиждется на знакомой уже нам идеологии XIV – XVI вв.

    Но не следует думать, чтобы “исправление” исходило из других, более развитых религиозных представлений. В ответ на апологию царь, Никон и Восточные патриархи прежде всего указывали на авторитет, старину и чистоту греческой веры, взятой за норму для исправления, но вовсе не входили в разъяснения и изобличения “заблуждений” апологетов, их извращенных понятий о вере. Они ставят этим позднейших апологетов синодского православия в величайшее затруднение: приходится признать, что и Никон был невежествен по части веры столько же, сколько и его противники. Но против ссылки на авторитет греческой церкви у апологетов был готов неотразимый аргумент: знаменитая “Книга о вере”, официальное издание московской патриаршей кафедры, незадолго до Никона уже объявила ведь греческую веру “испроказившеюся”.

 “Всех еретиков от века epecи собраны в новые книги”,— заявляет Аввакум. Никон предпринял такое дело, на какое не дерзал ни один еретик ранее его. “Не бывало еретиков прежде, кои бы святые книги превращали и противные в них догматы вносили”, - говорит дьякон Федор. Под предлогом церковных исправлений Никон ни больше, ни меньше как хочет искоренить чистое православие на Руси, пользуясь потворством царя и с помощью таких явных еретиков, как грек Арсений или киевские ученые. “Новая незнамая вера” оказывалась самою злою ересью.

    В челобитных уже даны все посылки для последующей оценки никонианской церкви, когда раскол стал уже совершившимся фактом: учение ее – душевредное, ее службы – не службы, таинства – не таинства, пастыри – волки.

    Челобитные, однако, оказались слишком слабым оружием в борьбе с соединенными силами царя, Никона и епископата. Единственный верный сторонник старой веры их архиереев, Павел Коломенский, был сослан в Палеостровский монастырь, и уже в 1656 г. двуперстники были приравнены соборным постановлением к еретнкам-несторианам и преданы проклятию. Этот собор, как и предшествующие, состоял почти исключительно из епископов, с некоторым числом игуменов и архимандритов, - епископат не смел стать за старую веру. Никон торжествовал.

    Наиболее видные вожаки оппозиции были сосланы и прокляты. Юрьевецкий протопоп Аввакум – в Сибирь. В ответ на апологию старой веры была издана “Скрижал”, объявлявшая ересью старые обряды. Некоторое время спустя, вследствие охлаждения, а затем и разрыва между царем и Никоном, положение оставалось неопределенным. Но в 1666 г. окончательно и официально было признано, что реформа Никона не есть его личное дело, но дело царя и церкви. Собор из десяти архиереев, собранный в этом году, прежде всего, постановил признавать православными греческих патриархов, хотя они живут под турецким игом, и признавать православными книги, употребляемые греческою церковью. После этого собор предал вечному проклятию “с Иудою-предателем и с распеншими Христа жидовы, и со Арием, и со прочими проклятыми еретиками” всех, кто не послушает повелеваемых от нас и не покорится святой восточной церкви и сему освященному собору”.

 Покаяние принесли только вятский епископ Александр, три игумена, четыре монаха, в том числе Григорий Неронов, и священник Никита (Пустосвят). Прочие были преданы проклятию, и троеглавных вождей оппозиции – священники Аввакум, Лазарь и дьякон Федор – сосланы в Пустозерский острог, последние двое с урезанием языка. Царь со своей стороны обязался обнажить меч материальный: по силе указов 1666—1667 гг. еретики должны были подвергнуться “царским сиречь казнениям по градским законам”. Розыск еретиков и совершение градского суда было поручено воеводам.

 Борьба на мирной почве религиозной полемики была кончена. Оставалось вооруженное сопротивление, на которое, однако, духовенство одно, само по себе, не было способно. Профессиональная оппозиция приходского духовенства постепенно сходит на нет. Оппозиция городского духовенства, очень малочисленного, быстро исчезает, как только кружок ревнителей был окончательно разгромлен. Московский священник Кузьма от церкви всех святых на Кулишках, ставший во главе купеческой эмиграции из Москвы в Стародубье, был последним могиканином. Оппозиция же сельского духовенства тонет в великом крестьянском религиозном движении, начавшемся в 60-х годах, и теряет свою профессиональную индивидуальность: сельскому священнику, не желавшему принять новые книги или не умевшему ими пользоваться, оставалось только уйти вслед за бежавшим от крепостной кабалы крестьянством, уступив свое место ставленнику помещика-никонианина. Новые сельские священники, служившие по никоновскому обряду, были уже верными слугами поместного дворянства.

 Внутрицерковное движение кончилось победой официальной реформы.

Дворянско-московская церковь нашла свое “credo“ и при его помощи стала утверждать свое господство. Осужденные служители старой веры, однако, не подчинились и ушли “в раскол”, т. е. откололись от официальной церкви и продолжали с ней борьбу разными способами. Они нашли себе опору в борьбе среди самых разнообразных элементов, враждебных дворянскому государству. С одной стороны, это были элементы, осужденные ходом истории на исчезновение – последние остатки боярства и старое стрелецкое служилое сословие. С другой стороны, это были элементы, стоявшие в оппозиции дворянскому государству вследствие того, что были объектом его жесточайшей эксплуатации, - посадские люди и в особенности крестьянство.

    Не принявшие никоновской реформы группы из этих социальных слоев также ушли в раскол. Таким образом, началось это оригинальное социально - религиозное движение, многогранное по своему социальному составу и разнообразное по своей идеологии.

#### **1. 3. Раскол: течения, толки, согласия**

    Итак, существовало три главнейшие направления раскола: боярское, посадское и крестьянское. Духовенство, не принявшее “новой веры”, разделилось, и различные его элементы примкнули к основным трем направлениям, не образуя какого-либо отдельного своеобразного течения старой веры.

    Из этих трех основных направлений боярское скоро исчезло совершенно со сцены вместе с окончанием боярства. Напротив, в посадской и крестьянской среде старая вера получила дальнейшее и чрезвычайно интересное развитие. При этом в форме “древлероссийской” веры старообрядчество удержалось в среде посадского сословия и принесло там свои наиболее зрелые и подлинные плоды.

    Посадская оппозиция была оппозицией будущих участников господства политического. В сфере социальной посадское купечество уже в ХVIII веке стянуло под свою зависимость почти все “подлые” элементы посадского мира. Поэтому религиозное развитие в среде посадской оппозиции направлялось не столько в сторону выработки новой религиозной идеологии, сколько в сторону выработки церковной организации. Организации господства, оперировавшей старой, “древлероссийской”, “истинно православной” идеологией.

    Развитие посадского раскола базировалось в течение ХVIII века на росте торгового капитала, искавшего всяческих путей для накопления, и всего прямолинейнее было в так называемой поповщине, выработавшей к середине ХIХ века законченную старообрядческую церковь.

    Развитие в среде крестьянской оппозиции пошло иным путем. По мере того как первоначальные крестьянские раскольничьи организации, образовавшиеся в конце ХVII века, разлагались под влиянием социальной дифференциации, они распадались на сектантские крестьянские общины. Помимо того, терзаемое со всех сторон крепостническим государством, крестьянство в течение ХVIII и ХIХ веков создавало все новые и новые секты, толки и согласия.

    До XVIII века господствующая церковь не разделяла раскольников на разряды, толки, согласия. Всех русских людей разномыслящих с господствующей церковью, называли общим именем “раскольщики”.

    С самого начала раскол разделился на две части: поповщину и беспоповщину. Когда, с течением времени, у раскольников перемерли попы старого ставления(т.е. посвященные в сан до исправления церковных книг Никоном), тогда одна часть противников Никоновой реформы, признавая необходимость священников для совершения таинств, стали принимать у себя попов нового ставления, т.е. рукоположенных после Никона. Другая же часть отвергла совершенно священство, объявив, что священный чин повсюду упразднен. Поэтому таинств больше нет. Кроме крещения и исповеди, которые на основании канонических правил, в случае крайней нужды, разрешено совершать и мирянам.

    Первые, жившие преимущественно во внутренней России и на южной Украине, составили секту поповщины. Вторые, живущие преимущественно в пустынях северного Поморья и в Сибири, образовали беспоповщину. Эта беспоповщина отвергла всю иерархию, но не по принципу, а лишь по факту, т.е., признавая необходимость священства и таинств, она утверждает, что правильных попов нет. Восстановления их навсегда невозможно, а потому и совершение пяти таинств (кроме крещения и покаяния) навсегда невозможно.

    Ни в поповщине, ни в беспоповщине, при самом их образовании, не было такого человека, который бы пользуясь авторитетом у всех своих единомышленников, рассеянных на огромных просторах России, дал одни неизменные уставы секте и правильно бы организовал ее. Оттого в раскольничьих общинах время от времени возникали различные воззрения на тот или иной предмет церковного устройства. Отсюда произошли разделения.

    В конце XVII века, когда преследуемые раскольники, удалились в леса и пустыни, то с каждым годом образовывалось множество скитов. И едва ли не каждый основатель скита, придерживаясь раскола в главных чертах, имел лично принадлежащие ему воззрения на ту или иную частность раскольничьего устава.

    Различие между разными толками одного разряда, т.е. поповщины и беспоповщины, не было важно. Одни от других отличались то числом поклонов на епитимии за один и тот же грех, то приемами при каждении кадилом, то употреблением кожаной или холщовой лестовки (четок), то употреблением той или другой надписи на кресте и пр.

    Каждая отрасль раскола, каждый толк, каждый скит, или секта, назывались по имени создателя обители, учителя, настоятеля. Он умирал, место его занимал другой. И скит, управляемый им, принимал новое имя, по имени своего настоятеля. Это новое имя являлось у некоторых авторов как бы новой отраслью раскола. Например, до 1681 года поповщина зовется аввакумовщиной. Казнили Аввакума, главой поповщины делается Никита, протопоп суздальский. И поповщина зовется никитовщиной. Казнили Никиту, на Кержеце является ученик Аввакума Онуфрий, и поповщина называется онуфриевщиной. В то же время в других кержацких скитах является Софонтий. И поповщина называется софонтиевщщиной. По смерти Онуфрия и Софонтия, там же на Кержеце, является Александр-дьякон. И поповщина зовется дъяконовщиной. После казни Александра центр поповщины является на Ветке, и поповщина зовется ветковским согласием. Усилилось московское общество поповщины, взяло вверх над Стародубьем – по Рогожскому кладбищу, центру московской поповщины, вся поповщина зовется рогожским согласием, и т.д. и т.п. А между тем все это одна и та же поповщина.

**2. Старообрядцы на Алтае**

**2.1.Расселение и проживание**

История алтайского старообрядчества, теснейшим образом связанная с освоением Сибири русскими переселенцами, широко освещена в научных исследованиях. Учеными создана большая фактологическая база по материалам сибирских летописей, государственных документов, статистических данных, литературных памятников. Полученные сведения раскрывают разнообразные проблемы: появление старообрядцев в регионе, их приспособление к новым условиям жизни, миграционные процессы, обычно-правовые отношения, семейно-бытовой уклад, культурные традиции и т.д.

Присоединение Сибири к России восходит к концу XVI в. Этот процесс связан с походом Ермака. Регионом первичного освоения сибирских земель была Тобольская губерния. К середине XVII в. русские переселенцы заняли земли от Верхотурья до Тобольска. Поскольку основным, едва ли не единственно возможным путем продвижения вглубь были реки, то освоение Сибири поначалу происходило по течениям Оби и Иртыша.

Затем переселенцы стали обживать более удобные места — вдоль южных притоков сибирских рек. Н.М. Ядринцев определил общую закономерность процессов переселения, как перемещение речным путем от мест менее плодородных к более. Так шло образование наиболее густонаселенных районов Сибири. В начале XVIII в. в результате оттеснения кочевых сибирских племен к китайской границе происходит расширение земельных владений Российского государства. Мощные переселенческие потоки хлынули на юг Сибири — к предгорьям Алтая и далее через Семиречье к Амуру. Таким образом, Алтай представляет собой район довольно позднего освоения сибирских земель русскими людьми (1).

Процесс колонизации Сибири, в том числе и Алтая, шел двумя путями — правительственным, включавшим военные, промышленные и так называемые казенные переселения, т.е. отправку в Сибирь в связи с каким-либо царским указом, и вольнонародным, связанным с тайными побегами людей от притеснений и повинностей. В состав русских переселенцев входили ратные люди, казаки, ехавшие для укрепления и расширения пограничных линий, защиты крепостей, форпостов и острогов; рудознатцы и промышленники, осваивавшие сибирские природные ресурсы; присылаемые царской администрацией в новые промышленные зоны крестьяне-земледельцы; беглые ссыльные, каторжане, наконец, просто "гулящие люди", ищущие вольных земель.

Пестрое старожильческое население имело также конфессиональные отличия. Здесь следует выделить представителей дореформенного православия, попавших на Алтай в результате внутренней миграции населения с Тоболья, чьи предки оказались в Сибири еще в конце XVI — первой половине XVII в., новообрядцев - никониан, принявших во второй половине XVII в. церковную реформу, и старообрядцев, отвергнувших нововведения патриарха Никона. Старообрядцы составляли совершенно обособленную группу среди сибирского населения. В районах первичного освоения Сибири русскими переселенцами староверы появились уже вскоре после раскола. Массовое распространение старообрядчества в Сибири начинается в последней четверти XVII в.

На Алтае староверы появились не ранее XVIII в., что подтверждают документальные источники и исторические исследования.

Первые старообрядцы пришли на Алтай с ранее освоенных северных сибирских территорий. Некоторые из них оказались среди прочих русских переселенцев, подпавших под правительственные указы о заселении новых земель в связи с основанием крепостей и заводов. Другие были беглецами, скрывавшимися в труднодоступных ущельях Алтайских гор от правительственных повинностей, крепостной неволи, рекрутчины, а также религиозных гонений. Причиной участившихся побегов стало введение в 20-е гг. XVIII в. двойного оклада со староверов, а также распоряжение 1737 г. о привлечении раскольников к горным работам при казенных заводах (2).

Образование старообрядческих поселений в западной части Алтая, носило иной характер, так как явилось следствием правительственных распоряжений. В связи с расширением горно-заводского дела возникла необходимость укрепления Колывано-Воскресенской пограничной линии, что предполагало строительство новых редутов и форпостов. Потребовалось увеличение числа горняков, а следовательно, и крестьян-земледельцев для обеспечения рабочих и военных продовольствием.

Таким образом, некоторые старообрядцы поселились здесь добровольно, однако многих, особенно выведенных генерал-майором Масловым жителей входившей в состав Польши слободы Ветки (5), выслали на эту территорию насильно. В 1765 г. было издано специальное распоряжение, в котором повелевалось ссылать в Сибирь беглецов из Польши и Литвы, поэтому на Алтае их стали называть поляками.

В 1760-е гг. были основаны все коренные селения "поляков" в Змеиногорском округе: Екатерининка Александровской волости; Шемонаиха, Лосиха (Верх-Уба), Секисовка Владимирской волости; Бобровка Бобровской волости. Вскоре появились новые деревни, где жителями были только староверы: Малая Убинка, Быструха Владимирской волости; Черемшанка, Бутаково Риддерской волости и некоторые другие.

21 мая 1779 г. издается распоряжение о приписке к заводам крестьян-поляков, что обязывало их выполнять не только земледельческие работы, но и рубку леса, вывоз готовой руды и т.д. До 1861 г. поляки являлись приписными к Колывано- Воскресенским горным заводам. В отличие от каменщиков они должны были исполнять все государственные обязанности и платить двойной подушный налог как раскольники.

Таким образом, история алтайского старообрядчества XVIII в. делится на два этапа: первую половину столетия, когда в край попадают лишь отдельные староверы - беглецы, и вторую половину — время образования на этой территории оседлых поселений (в 1750— 1790-е гг. — каменщиков, в 1760— 1800-е гг. — поляков).

XIX в. характеризуется общей стабилизацией жизни алтайского старообрядчества. Об этом свидетельствует активный процесс образования новых деревень (6), налаживание связей между различными старообрядческими толками, обусловленное их религиозной общностью (7).

В XIX в. на Алтае жили представители как поповских, так и беспоповских согласий (8). Староверы-поповцы попали на Алтай в Алейскую, Александровскую, Бобровскую, Владимирскую, Риддерскую волости после "выгонки" поселений на Ветке. Позже, в результате побегов в вольные земли каменщиков, поповцы появились и в Бухтарминском уезде. В Быструхе, Малой Убинке, Черемшанке были сосредоточены беглопоповские общины. С 1850-х гг. отмечается распространение белокриницкого священства среди алтайских поляков, а с 1908 г. — среди каменщиков, у которых белокриницкая церковь находилась сначала в Богатыреве, а с 1917 г. и в Коробихе (9).

С 1800 г. начала существовать единоверческая церковь, являющаяся переходной между старообрядческой и синодальной. Она подчинялась архиереям новообрядческой церкви, но богослужение в ней совершалось по старым книгам в соответствии со старообрядческими установками. На Алтае наиболее многочисленные единоверческие приходы были в Орловке, Поперечной, Екатерининке Александровской волости, Верх-Убе, Шемонаихе Владимирской волости, а также некоторых деревнях каменщиков (Топольное, Камышенка). Во второй половине XIX в. кафедральный единоверческий собор функционировал в Барнауле (священник о. Михаил Кандауров).

В роли промежуточных между поповским и беспоповским согласиями выступают часовенный, стариковский и дьяконовский толки (10). Уральские и сибирские часовенные активно ассимилировались с алтайскими беглопоповцами в 1780-х гг. В долинах Бух-тармы и Коксы, на берегу Телецкого озера наиболее распространен стариковский толк. В коренных поселениях поляков — пригородах Усть-Каменогорска, деревнях Риддерской волости — встречались дьяконовские.

История сохранила имена наиболее авторитетных старообрядческих наставников XIX в. У поповцев в 1800— 1820-е гг. большим уважением пользовались Егор Алексеев (Крутоберезовка), Трофим Соколов (Малая Убинка), Платон Гусляков (Верх-Уба); в 30— 40-е гг. — Никита Зеленков (Тургусун), Иван Пантелеев (Снегире -во), Екатерина Карельских (бухтарминские деревни); в 50— 60-е гг. — Иван Голованов (Быструха); в 70— 80-е гг. — Федор Еремеев (Тарханка); у беспоповцев — Иван Кривоногов (Выдри-ха), Карп Раченков (Бутаково), Федор Шешунников (Тарханка), Гурий Костин (Бобровка), Яссон Зырянов (Белая).

В конце XIX — начале XX в. растет число старообрядческих монастырей. Скиты функционировали недалеко от Риддера, Верх-Убы, Усть-Каменогорска, Змеиногорска, на р. Бащелак, возле сел Пономари и Кордон Чарышской волости, в районе волостного центра Среднекрасилово, недалеко от Залесово (в местечке Микулушкино болото), в Чулышмане на Горном Алтае (18). В этот период на Алтай попадает достаточно большая группа староверов — переселенцев из России. В начале XX в. старообрядцы заселяют Кулунду. Около 15 семей староверов прибыли на Алтай в 1898г. из Воронежской губернии. Они поселились в с. Петухово нынешнего Ключевского района. Но поскольку основная часть петуховцев была никонианами, переселенцы -староверы хотели образовать отдельные поселки. И когда в начале 1900-х гг. правительство выделяло участки земли для заселения Кулундинской степи, старообрядцы обратились к начальнику по переселению с просьбой дать им земли, ссылаясь на религиозную несовместимость. С 1908 г. начинается переселение староверов в Кулундинскую степь. Таким образом, кулундинские старообрядцы относятся к позднепоселенческой группе некоренного сибирского населения.

В целом же вторая половина XIX — начало XX в. наиболее благоприятный период в истории алтайского старообрядчества  (19). Это было время интенсивной духовной жизни, включающей полноценную обрядово-литургическую практику, осмысление догматических вопросов староверия; формирование библиотек духовной литературы и иконостасов в моленных, функционирование старообрядческих школ, в которых обучали церковно-славянскому языку и крюковому пению, способствовавшим сохранению богослужебных традиций; изготовление рукописных книг монастырскими переписчиками и пустынножителями на р. Убе (наставник В. Г. Трегубов).

С установлением советской власти в крае с 20-х гг. XX столетия начались религиозные притеснения: закрываются моленные, подвергаются преследованиям верующие, оскверняются культовые обычаи и традиции. Было конфисковано множество духовной литературы, разгромлены иконостасы. Многие общины лишились грамотных уставщиков. Старообрядчество вновь ушло в "подполье", в очередной раз терпя притеснения и гонения со стороны государства (20).

И лишь в последнее время наблюдается религиозное возрождение, о чем свидетельствуют регистрация старообрядческих общин по всему региону, открытие новых моленных, привлечение в общины молодого поколения, возобновление обучения крюковому пению (в частности, в приходах РПСЦ (21) Барнаула, Бийска, Усть-Каменогорска) и т.д. Однако подобные процессы проявляются не везде. В отдаленных от городских центров населенных пунктах преобладают обратные тенденции разрушения и угасания духовных традиций.

Как показали экспедиционные исследования сотрудников Новосибирской консерватории в районы проживания старообрядцев 1993— 1997 гг. (22), современное состояние староверческих поселений на Алтае претерпело определенные изменения. В регионе встречаются поповцы-белокриничники, беглопоповцы и представители восьми беспоповских толков: поморцы, федосеевцы, филипповцы, часовенные, стариковцы, дьяконовцы, мелхиседеки, бегуны (предположительно).

Главные центры белокриницких староверов расположены в Барнауле (священник о. Никола), Бийске (священник о. Михаил), Усть-Каменогорске (священник о. Глеб). Благодаря миссионерской деятельности священнослужителей наблюдается активный рост белокриницких общин в райцентрах Красногорское, Залесово, Благовещенка, Горно-Алтайске, селах Усть-Коксинского района Республики Алтай, Глубоковского и Шемонаихинского районов Восточно-Казахстанской области. В некоторых населенных пунктах (Барнауле, Бийске, Залесове, д. Мульта Усть-Коксинского района) ведется строительство храмов (23).

Беглопоповская община, насчитывающая до 100 человек, имеющая свою церковь, сохранилась в с. Черемшанка Глубоковского района Восточно-Казахстанской области. Староверы-беглопоповцы также проживают в деревнях Кордон и Пещерка Залесовского района и в г. Заринске. Часть беглопоповцев попала в Пещерку из Каменки, переставшей существовать с 1957 г. вследствие объединения колхозов, в которой когда-то была церковь. По свидетельствам местных жителей, еще совсем недавно большая община была в Заринске, но после смерти наставника общинные (соборные) богослужения прекратились, моленный дом продали.

Численно преобладающим беспоповским толком Алтая остается поморский. Общины поморцев сосредоточены в Барнауле (наставники А.В. Гутов, А.В. Мозолева), Бийске (наставник Ф.Ф. Серебренников), Усть-Каменогорске (наставница М.К. Фарафонова), Лениногорске (наставники И.К. Грузинов, А.Я. Немцев), Сереб-рянске (наставник Е.Я. Неустроев). Местами компактного проживания поморцев являются Алейский, Алтайский, Бийский, Чарышский районы Алтайского края, а также Глубоковский район Восточно-Казахстанской области.

В некоторых деревнях (Верх-Уба, Бутаково, Малая Уба) поморцев называют самодуровцами. Сейчас отдельного толка самодуровцев на Алтае не сохранилось. Они примкнули к поморцам, приняли их догматику и обрядность. Осталось лишь название, которое в исконных самодуровских деревнях перешло и на поморцев.

Федосеевцы проживают в селах Бобровка, Тарханка, Бутаково Глубоковского района Восточно-Казахстанской области (наставница Е.Ф. Полторанина). Когда-то федосеевцы этих мест имели две моленные. Сейчас собираются только в большие праздники в Бутаково.

Староверы-филипповцы сохранились в Залесовском и Заринском районах. Попали они в эти места с Вятки. Однако их большая часть в 1930—1940-е гг. мигрировала в Беловский и Гурьевский районы Кемеровской области.

Вяткинское происхождение имеют также проживающие в Залесово и в Бийске старообрядцы-мелхиседеки (полное название толка — древнекефалическая церковь по чину Мелхиседека). Это единственная обнаруженная в Сибири община теперь уже редко встречающегося староверческого толка. Из беседы с жительницей Залесово 3. Кузнецовой выяснилось, что раньше их община насчитывала до 70 чел., священником был о. Тимофей, убитый в годы репрессий; здание церкви сгорело в 1960-е гг. Сейчас в Залесово живут всего семь мелхиседеков.

В Бийске стариковцев называют "отписными". Как объяснил Ф.Ф. Серебренников, бийские стариковцы отпочковались от часовенных, присоединившись к единоверцам, затем они отвернулись от единоверия, посчитав его никонианством, часовенные же их. обратно не приняли, поэтому-то они и стали именоваться отписными, затем — стариковцами. Такая же община есть в с. Топольное Солонешинского района (наставница А.А. Филиппова).

Старообрядцы, называющие себя часовенными, встречаются в селах Тюменцевского района.

Дьяконовщина (самоназвание дьяковские) сохранилась на Рудном Алтае в пригородах Усть-Каменогорска и с. Черемшанка Глубоковского района Восточно- Казахстанской области (наставница Т.С. Денисова) — всего около 50 чел.

В Рубцовске, Змеиногорске, селах Змеиногорского, Третьяковского районов проживают "ипэхашники". По-видимому, это потомки некогда многочисленного на Алтае бегунского толка истинно православных христиан.

Имелась информация о том, что в Залесово проживают представители такого редкого и малочисленного толка, как неокружники. Однако экспедиционные исследования показали, что неокружниковской общины здесь нет. Встречаются отдельные старообрядцы, которые считают себя одновременно и неокружниками, и мелхиседеками. Вполне вероятно, что бытование слова "неокружники" свидетельствует о существовании данного толка на Алтае в прошлом, затем ассимилировавшегося с другими старообрядческими согласиями.

**2.2 Хозяйственная деятельность и быт.**

Адаптация старообрядцев к новым условиям хозяйствования во многом была обусловлена конфессиональными установками, региональным происхождением, степенью использования опыта местных коренных народов, успешностью взаимодействия с природной средой. Определенную роль сыграли трудолюбие и психология русских старообрядцев, выработавших способность противостоять трудностям, и свойственное всем русским стремление к постоянному приобретению дополнительных знаний в области хозяйствования, и быстрое обустройство на новом месте.

Основной сферой хозяйственной деятельности большинства Алтайского края – первой четверти ХХ в. было земледелие и связанное с ним тягло-молочное скотоводство, превалировавшие в степных или лесостепных районах. В тайге и горных массивах основной доход приносили охота, рыболовство и другие таежные промыслы.

Состояние землевладения и землепользования в конце ХIХ – начале ХХ в. характеризовалось сложившейся системой частного и наличием казенного, кабинетного землевладения, преобладанием среди сельского населения общинного землепользования с возможностью крестьянским семьям временно пользоваться стодесятинным наделом земли (до 1900 г. – крестьяне "стодесятинники", или старожилы) или 15-десятинным наделом земли на мужскую душу (после 1900 г. – крестьяне – "новоселы").

Основными формами сложившегося регионе землепользования были вольное пользование землей, отведенной обществу, захватно-заимочное, купля-продажа и в начале ХХ в. лишь в отдельных селах – передельное. В нераздельном пользовании общества находились только лесные участки и выгоны для выпаса скота. Пахотные же земли и сенокосные угодья каждый крестьянин захватывал столько, сколько мог, создавая на них заимки с сезонными поселениями. В регионе заимки выступали прежде всего как составная механизма освоения региона, как форма земледельческой колонизации, поскольку многие старообрядцы с приближением "никонианского" населения покидали деревни и переселялись на новые места, в том числе и на заимки. Заимки могли обслуживаться силами членов семейного клана и наемными работниками.

Параллельно шел процесс создания крепких хозяйств предпринимательского и фермерского типа, осваивавших новые виды хозяйствования, неизвестные старообрядцам ранее: садоводство, стойловое содержание диких копытных животных и др. Таким образом, совершенно иные, чем на родине, социально-экономические, демографические и экологические условия жизнеобеспечения крестьян заставили основную массу староверов приспосабливать свои этнические и хозяйственные стереотипы, традиции и психологию, свой аграрный календарь к местным природным особенностям, в иных случаях расширять сферу хозяйственной деятельности или даже менять ее.

Основные земледельческие культуры, высеваемые старообрядцами – традиционные для русских яровая пшеница, яровая рожь (ярица), овес, ячмень, гречиха; озимая рожь почти не культивировалась из-за малоснежных зим и дождливого лета, когда время уборки зерновых совпадало с сенокосом.

В способах уборки и обмолота хлебов длительное время сохранялись региональные севернорусские, среднерусские и южнорусские традиции, использовались традиционные для русских серпы, косы, цепы и др. Постепенно восприняли и некоторые местные традиции – хлеб молотили при помощи лошадей. Зерно мололи на конных или водяных мельницах, которые были в каждом селе.

Повсеместно было развито овощеводство. Из технических культур на поле сеяли традиционные коноплю, лен, подсолнух. Ягодники и сады появились в русских деревнях не сразу. Первоначально пользовались исключительно полевыми и таежными ягодами, плодами и другими дарами природы – волоцкими и кедровыми орехами, грибами, диким виноградом, актинидией, лимонником, черемшой и другими дикоросами.

Старообрядцы в своей хозяйственной деятельности стремились, вести комплексное хозяйство, с успехом применяя принесенные сюда традиционные приемы.

 Помимо сборов дикоросов староверы занимались пчеловодством, рыболовством, лесным промыслом (заготовка древесины и изделий из нее, производство дегтя и др.), охотой и пр. Охотились на боровую и водоплавающую птицу, разнообразных копытных (коза, олень, лось, кабан и др.) и пушных (белка, колонок, лиса, соболь, медведь и др.) зверей, которыми изобиловали местные угодья. Хорошую продукцию для жизнеобеспечения давала ловля рыбы, которой изобиловали реки, озера, . В процессе добычи диких животных и рыбы пользовались традиционными приемами, используемыми разными народами – принесенными в Алтайский край русскими.

Таким образом, для алтайских старообрядцев было характерно комплексное ведение хозяйства с использованием всех ресурсов региона с опорой как на принесенные ими региональные традиции русских, так и заимствованные от живших здесь народов. Совершенно иные, чем на родине, социально-экономические, демографические и экологические условия жизнеобеспечения крестьян заставили основную массу староверов приспосабливать свои этнические и хозяйственные стереотипы, традиции и психологию, свой аграрный календарь к местным природным особенностям, в иных случаях расширять сферу хозяйственной деятельности или даже менять ее. Это позволило в короткие сроки создать крепкие хозяйства и внести существенный вклад в становление здесь русской земледельческой культуры, в освоение края.

Деревни старообрядцев Алтайского края возникали в долинах крупных рек и имели выраженную долинно-приречную (кустовую) застройку, при которой большие крестьянские усадьбы располага­лись свободно, на значительном расстоянии друг от друга. В течение десятилетий вокруг отцовского дома строились сыновья, затем внуки. Образовывались родовые гнезда, ко­торые закрепляли традиции разбросанной, беспорядочной застройки старожилов.

Распространенной формой старожильчес­ких поселений являлась заимка, когда рост населения вынуждал заводить пашни далеко от родовой деревни. Возле пашни устраива­ли сенокос, организовывали выпас, строили жилые и хозяйственные постройки, которые использовали во время страды. Постепенно сезонные заимки перерастали в деревни. Так формировалась сеть посе­лений.

Жилой дом на усадьбе ставили с учетом господствующего ветра и солнца, чтобы свет­ло в избе было и тепло держалось. В жилищ­ной культуре старообрядцев преобладало срубное строительство из хвойных пород деревь­ев: лиственницы, сосны, пихты. Строитель­ный опыт содержал много знаний и навыков: где поставить дом, как правильно подготовить лес и сложить сруб, чтобы дом стоял века, не гнил и не вымерзал. К таким народным при­емам относилась заготовка леса в феврале -марте до весеннего сокодвижения, когда де­рево было сухим. Обязательно выдерживали трехгодичный срок просушки: первый год ошкуривали, складывали бревна в сруб в лесу, второй год прокладывали мхом, а на третий -перевозили в деревню. Рубили дом с марта (после Масленицы) и до июня (Троица), по­ворачивая бревна северной, более крепкой, стороной наружу, южной - вовнутрь. К осе­ни входили в дом.

Практический опыт сочетался с суевери­ями. К ним относился запрет ставить дом на тропинке (счастье из дому утечет) или вбли­зи перекрестка дорог - места обитания нечи­стой силы.

Преобладающим типом жилища старообрядцев Алтая (XVIII - первая половина XIX века) яв­лялся северорусский вариант высокой срубной избы (рис 1)

 Рис 1. срубная изба

- однокамерного дома на высокой подклети - нижнем хозяйственном помеще­нии, образованном продолжением сруба вглубь и имевшего вход со двора. Значитель­ное место в избе занимала глинобитная печь.

Частью крестьянского подворья являлся комплекс хозяйственных построек. Преобла­дали амбары и амбарушки. Их ставили высо­ко от земли на лиственные чурки, плотно на­стилали пол и дощатыми перегородками де­лили на сусеки для зерновых. Рядом ставили завозню для хранения инвентаря, упряжи, те­лег, саней. У старообрядцев преобладало замк­нутое подворье с расположением построек по периметру (северорусский тип лесной зоны), либо хоромная застройка, когда все по­стройки группировались ближе к дому или примыкали к нему.

Дальнюю часть усадьбы занимали строе­ния для обработки урожая: «сушило», или «овин», для просушки зерна в снопах, «долонь» — место для обмолота. Здесь же держа­ли скот в открытых пригонах, или денниках, с жердяным настилом (поветь). Только для овец ставили сруб с крышей - хлев. Баня по сибирскому обычаю устанавливалась ближе к воде и часто выносилась за ограду усадьбы на берег реки.

Весь этот жилищно-хозяйственный комп­лекс был дорог крестьянину, одухотворен и заселен добрыми духами (мудрый и ворч­ливый домовой, проказливая кикимора) и злыми.

И тех, и других надо было задобрить, что­бы не случилось беды - падежа скота, пожа­ра. Поэтому усадьба крестьянина была опу­тана системой языческих и христианских обе­регов: иконы, кресты, обереговые символы резьбы, росписи, вышивки и так далее. Сам крестьянин был частью этого мира и не воз­вышался над ним.

Вся жизнь крестьянской семьи проходила в маленькой избе, поэтому внутреннее убран­ство и мебель были встроенными, чтобы освободить больше полезной площади: вдоль стен были пристроены лавки, сверху полки для хранения утвари. Для сна существовал целый комплекс: полати - дощатый настил, расположенный над входной дверью, сама печь с верхним голбчиком - деревянной пла­хой, продолжавшей лежанку печи и нижний голбец — широкий, пристроенный вдоль печи ящик с люком, через который можно было спускаться в подклеть. Изба делилась на две половины, полки с «грядкой», с которой свисала занавесь. Часть избы за занавескою у печи являлась местом хозяйки, где готовили пишу. Во второй половине выделяли «чиный», угол с иконами, стол. В будние дни в чистом углу во время свадьбы садили молодоженов. Во время похорон ставили домовину с телом усопшего.

Старообрядческая семья Алтая в основном отвечает общим закономерностям развития социальной истории крестьянской семьи России. Основные типы семейных отношений староверов Алтая соответствуют общепринятой классификации семейных структур. Но специфические условия заселения и хозяйственного освоения алтайских гор и предгорий, социальное окружение и природная среда обусловили региональную специфику семьи и брака этой группы крестьянского населения Алтайского округа. Более широкое распространение в социальной истории алтайского староверия имели семьи из одного человека, семейные артели-товарищества и семейно-родственные кланы.

Ко второму типу семейных отношений можно отнести беглых староверов, охотников-промысловиков, объединявшихся в артели. Промысловые артели образовывались, исходя из экономических соображений, в них сообща использовались охотничьи угодья и осваивались новые территории. Семьи-товарищества включали от 2 до 5 и более холостых мужчин и возглавлялись, как правило, старшим по возрасту, или наиболее опытным. Следует отметить непрочность промысловых артелей-товариществ по сравнению с другими формами семейных отношений.

Быстро развивающаяся экономика горных деревень, основанная на высокорентабельном и комплексном товарном хозяйстве, привела к усложнению семейных структур. Все хозяйство крестьянина-старовера было основано на личном труде всех членов семьи и использовании рабочей наемной силы. Каждый хозяин прежде всего заботился об увеличении числа рабочих рук в семье, и укреплял ее при помощи патриархальных традиций и религиозных авторитетов. В старообрядческих сообществах Алтая сложились большие семьи отцовского и братского типов, а также крепкие семейно-родственные кланы. Это дало возможность образованию крепких зажиточных хозяйств. Но не редкостью здесь была и малая семья, возникающая чаще всего после семейного раздела общего имущества. В связи с общими процессами модернизации как и в целом по стране, в горных деревнях Алтая происходит дробление крупных семей, обусловленное в первую очередь социально-экономическими факторами.

Таким образом, на Алтае реальный и устойчивый процесс формирования семьи был тесно связан с процессами хозяйственного освоения.

Российскими законами женщина и дети ставились в зависимость от мужа, за которым законодательно признавалось главенство. Они не только находились в подчинении мужа и отца, но и их правовое положение определялось социальным статусом главы семейства. Существенным препятствием к браку служило родство, или свойство между желающими вступить в брак. Запрещались браки по кровному родству и свойству между одним супругом и родственниками другого до 7-й степени, между родственниками одного и другого – до 5-й степени.

Алтайские православные крестьяне-старожилы считали внебрачную связь одним из самых больших нравственных проступков. Вопрос о наказании за нее решался на сельском сходе. Провинившуюся заставляли мести улицу, или надевали на голову корзину и водили в таком виде по селу, после чего она не смела показываться на глаза людям. Если в среде алтайских старожилов рождался внебрачный ребенок, то даже внучка такой матери-одиночки считалась плохой невестой. Поэтому алтайские крестьяне строго контролировали поведение молодежи, особенно девушек. По существовавшим тогда правилам деревенской морали в крестьянских селениях Алтая молодым людям запрещалось ходить к друг другу домой и оставаться наедине друг с другом до сватовства.

У алтайских староверов, и других групп староверия исследователи отмечают существующую у них свободу "любовных связей", в простонаречии именуемых "птичьим грехом". Некоторые историки считают, что такая свобода отношений допускалась лишь до брака. Все староверческие сообщества стремились к упрочению семьи как самого важного института своей жизни. Поэтому то, что не наказывалось до брака, осуждалось деревней после его заключения.

Брак, основанный на таинстве церковного венчания, русские крестьяне считали богоугодным делом и полагая, что семейные узы неразрывны, на развод они смотрели отрицательно. Но если для православного крестьянского населения России вопрос о разводе стоял достаточно остро, то для староверческого населения Алтая проблема разводов была малозначима.

Гражданский развод в алтайских староверческих селениях санкционировался общественным мнением. Южно-алтайские староверы довольно легко относились к разводам, не осуждая разведённых людей и создание бывшими супругами новых семей. Основными причинами разводов в староверческих группах алтайского населения были: недобросовестность в работе, бесплодие, а также грубое обращение с женщиной. Женщины-старообрядки оставляли своих мужей, когда были недовольны обращением с собой, или же когда их не устраивало имущественное состояние мужей, или же когда супруга желала заключить брак с другим. В среде алтайских староверов существовала такая особенность разводов: мужчины реже уходили из семьи по сравнению с женщинами. Это объяснялось чисто экономическими соображениями. Приобретение жены даже богатому алтайскому раскольнику стоило немалых денег. А женщина, уходя от мужа, забирала приданое и материальное и денежное вознаграждение.

В одних случаях, при разводе женщина-старообрядка с малыми детьми возвращалась в дом к родителям. При этом она забирала с собой приданое и получала от мужа вознаграждение за время проживания в его доме. Если детей было много, то из семьи уходил муж, оставляя почти все имущество жене и детям.

Таким образом, семейные разводы алтайских староверов отличались разнообразием и особенностями, обусловленными характером их социальной истории. Но все же следует отметить, что, несмотря на относительную свободу женщины, неофициальность брачных отношений и отсутствие особых препятствий для расторжения брака, в старообрядческих социумах Алтая, разводы в начале ХХ в. были нечастым явлением.

Следует отметить еще одни интересный аспект социальной истории семьи алтайских староверов, как заключение браков между родственниками. Как указывают исследователи, брачение родственников, нехарактерное для русского православного населения Западной Сибири, имело место у староверов Бухтармы и Уймона. Подобные факты брачения родственников не были простой случайностью. Это было обусловлено недостаточным количеством женского населения и большим числом родственных связей между алтайскими староверами.

Староверческая семья на Алтае в досоветское время была более демократичной. Тем не менее, в ней до начала ХХ в. сохранились патриархальные отношения и архаические пережитки.

Алтайская старообрядческая семья отличалась противоречивостью. С одной стороны, в старообрядческих социумах Алтая к концу рассматриваемого времени в большей степени сохранились патриархальный строй и архаические пережитки, с другой, женщины и дети пользовались большей свободой. В целом, несмотря на патриархальность семейного строя, члены старообрядческой семьи на Алтае находились в состоянии большей свободы, в отличие от крестьян Центральной России.

Патриархальность семейных отношений в староверческой семье, основанная на культе семьи, уважения старших, родительского авторитета была без излишней авторитарности, что и обусловила существование на Алтае своеобразного варианта крестьянского демократизма. Следует отметить более высокий социальный статус женщин и детей во всех алтайских старообрядческих социумах и соответственно, более высокое положение личности в семье. Семейная социализация предусматривала воспитание предприимчивого инициативного индивида, способного не только выжить в суровой природной и социальной среде, но и обеспечить себе и своей семье высокое качество жизни.

Брачная модель алтайской старообрядческой семьи отличалась от западноевропейской, для которой были характерны поздние браки, безбрачие и соответствовала общероссийской сезонностью, уровнем брачности, но со своими особенностями. Здесь наблюдались более раннее вступление в брак, относительная свобода выбора брачного партнера, терпимое отношение к разводам и добрачным связям, отсутствие церковного таинства венчания. При заключении брака большую роль играли материальные и социальные соображения. Эти же традиции прослеживаются и в настоящее время.

Особенности семьи и брака в староверческих социумах Алтая во многом определялись условиями практической жизни раскольников, их религиозными воззрениями и нормами обычного права, которые подчас очень сильно отличались от традиций православного крестьянства.

**2.3 Обрядовая сторона**

Сложившаяся на Алтае в XVIII в. община староверов жила по своим правилам и порядкам, по своим неписаным, но строго соблюдавшимся законам. Староверам запрещалось пить алкоголь, курить табак. Воровство и ложь считалось самыми страшными грехами. За тяжелые проступки изгоняли из общины. Семьи у староверов были большие, до 15–20 человек, и дети работали вместе со взрослыми с 5–6 лет. Это были очень трудолюбивые и чистоплотные люди, привыкшие много и честно работать с детских лет. У старообрядцев строго соблюдались заветы: «Не пить, не курить табак, не блудить, трудиться».

Алтайским старообрядцам свойственны обрядовые особенности. В частности, причащаясь, они использовали не просфоры, а богоявленскую воду (д. Мульта Усть-Коксинского района), на Пасху — яйцом, пролежавшим год перед иконами со дня прошлой Пасхи (д. Яйлю Турочакского района). При переходе в стариковину никониане должны быть крещены заново, белокриничников же докрещивают с "отреканием" (отрицанием от ереси). По свидетельству Ф.О. Бочкаревой из д. Тихонькая, "для принятия нашей веры прежде, чем креститься, необходимо три года учить устав. Толкование сему найдем в евангельской притче о хозяине и садовнике, три года ухаживавшем за деревом, которое зацвело только на четвертый год".

Духовным руководителем стариковской общины является настоятель. По словам В.И. Филипповой из Барнаула, "настоятель — почти священник. Он имеет право отсаживать от собора, сводить брачующихся". В Рубцовске за настоятелем сохранилось название "иерей", все проблемы решают собором (т.е. общиной) на духовной беседе. К наиболее спорным догматическим вопросам относится отпевание умершего без покаяния.

Старообрядцы сознательно не распространяют свою веру. "Веру свою надо скрывать, чтобы посторонние не осмеяли Писания, не считали все, что там написано, за сказки и небылицы. Вера наша от этого не погибнет, только истончится и вытянется в ниточку", — утверждает Ф.О. Бочкарева.

Для старообрядчества характерен об­щинный уклад жизни. Духовным центром об­щины является собор, моленная или храм, где совершаются богослужения. Как и в древно­сти, там решаются и наиболее важные для об­щины мирские дела. При этом активная роль принадлежит каждому члену общины.

Старообрядчество всегда имело крепкие семейные традиции. Считалось, что только семейный уют, быт способствуют развитию добрых, творческих начал в человеке, твер­дости его убеждений. Большое значение имел авторитет старших в семье, каждый чувство­вал свою ответственность перед всеми.

Каждый член семьи имел свои обязаннос­ти в домашних делах. Дружная трудолюби­вая семья, как правило, была зажиточной, это выделяло старообрядцев среди других групп населения. Сами они считали это благосло­вением свыше.

В семье и общине большое значение при­давалось благообразию внешнего вида. Оп­рятные и в быту, старообрядцы на молитву на­девали особую одежду. Мужчины - темный долгополый кафтан, простую или вышитую рубаху навыпуск, подвязанную поясом, кото­рый, впрочем, носили всегда, сапоги. Женщи­ны - рубаху с длинными широкими рукава­ми, собранную в мелкие складочки - «борики» - у горловины, длинный подпоясанный сарафан особого покроя. По древней тради­ции, порожденной апостольскими правилами, женщины должны всегда покрывать голову платком (ср: «опростоволоситься» — опло­шать, попасть впросак). Нарядный платок за­калывается под подбородком. Цвет платка может меняться в зависимости от праздника: на Пасху - красный, на Троицу - зеленый.

Разнообразны и великолепны старообряд­ческие пояса и опояски, вытканные мастери­цами или сплетенные особым способом из нитей разных расцветок. Их украшали либо традиционным геометрическим орнаментом, либо орнаментированной надписью - дар­ственной или со словами молитвы.

Необходимым предметом (особенно на молитве), который старообрядцы старались всегда носить с собой, была лестовка (рис 2) - по­добие четок.

 Рис. 2 Лестовка

Она плелась из кожи или ткани и сшивалась в виде замкнутой петли, круга, символизирующего непрестанную молитву. К низу пришивались четыре треугольных окан­тованных «лапостка», украшенных вышивкой цветными нитями или бисером. Лестовка тоже объединяет духовное, художественное и ма­териальное начала, являясь символом непре­рывного молитвенного восхождения к Богу: лестовка - лествица - лестница. Как написа­но в одной из древних книг: «Подобает убо всякому христианину лествицу в руках держати и молитву Исусову непрестанно повторяти...»

Одним из древнейших атрибутов право­славного обряда является подручник - особый квадратный коврик, который, как и в дораскольное время, старообрядцы подкладывают под руки при земных поклонах во время мо­литвы, чтобы руки оставались чистыми. Он шился из кусочков разноцветных тканей, по-особенному расположенных, и имел, подоб­но лестовке, свою символику, представляя, кроме того, образец интересного рукоделия. И еще одну древнюю традицию сумели сберечь старообрядцы: унисонное пение во время богослужений по особым знакам - крюкам, или знаменам, так называемое зна­менное пение.

Таким образом, в старообрядчестве мы видим выдающееся культурное явление, со­хранившее древние традиции русской наци­ональной и христианской православной куль­туры.

**3. История образования старообрядческого общества Залесовского района**

Раскол в Русской Православной Церкви разделил христиан на последователей старого обряда и «никоновских» новин. На не согласных с его новшествами были воздвигнуты жестокие гонения. Так русским людям — православным христианам семнадцатого века — пришлось бежать в пустыни, леса и горы, скрываясь от преследования со стороны государственных и духовных властей. За лесами и топями, в непроходимой тайге укрывал Господь гонимых за веру людей. Вот почему старообрядцы составляли значительную долю жителей вновь образующихся поселений на территории нынешнего Алтайского края в 17-18 веках.

Старообрядцами был основан ряд сел, входивших в теперешний Залесовский район, который принадлежал Барнаульскому уезду Томской губернии. Датой образования села Залесово считается 1751 год. Шмаково «старше» Залесова: первое упоминание о нем относится к 1711 году, хотя в переписи учитывается только с 1748 года. Жителями села Шмаково были именно старообрядцы - братья Шмаковы. По переписи 6 ревизии 1811 года в Шмаково числятся: Иван Матвеевич (64 лет), братья-близнецы Тихон и Никита Матвеевичи(58 лет) и всего 39 душ мужского пола. В 1796 году была составлена именная роспись крестьян записавшихся в раскол, в нее попали деревни с проживающими в них старообрядцами: Зырянова, Наумова, Шмакова, Маношкина, Сорокина, Глушинская, Красилова, Залесова.
Шли годы. Отношение властей к расколу постепенно смягчалось. Если в первых документах истории края, исходящих из духовных ведомств, старообрядчество характеризовалось не иначе как «богомерзкое, раскольничье развращение», то позднее, записанные в особые книги с наложением двойного подушного налога, старообрядцы могли более спокойно жить, молиться по своим канонам.

Тем не менее, давление на старообрядцев в различных формах продолжалось. Как свидетельствуют документы архивов, государственные ведомства заботились о духовном окормлении старообрядцев, которые упорно уклонялись от услуг синодальной церкви. Так рапортом притча господствующей церкви в Барнаульское духовное управление сообщалось, «что состоящий в старообрядчестве крестьянин деревни Залесова Гаврил Залесов сговорил за себя девку Феклу Шмакову» но остались не венчанными, потому что состояли в расколе (старообрядчестве). Из-за жестоких гонений, притеснений, откровенных издевателъств, не имея подчас духовного окормления, старообрядцы не теряли надежды в поиске пастыря.
В документах 1825 года находим упоминание о том, что «старообрядцы уехали в Томск, за старообрядческим попом которого вскоре и ожидают». В это же время лидером старообрядцев Потапом Шмаковым составляются свои собственные списки, подается прошение « о беспрепятственном исполнении Богомолений». В 1826 году было получено разрешение на беспрепятственное исполнение треб старообрядческому священнику Ивану Михайлову, хотя и преследования за веру продолжались.

31 октября 1907 года в д. Шмаково Залесовской волости Барнаульского уезда был зарегистрирована община, священноиерей — о. Марк Трифонович Рябов, доверенное лицо — Панкратий Родионович Волков.
В 1908 году молитвенный дом был построен в деревне Шмакова на усадьбе Варфоломея Трифоновича Рябова (ему было 50 лет), настоятелем являлся отец Марк Рябов. Председателем — Филипп Григорьевич Неупокоев, псаломщиком — Дионисий Трифонович Рябов, товарищем председателя — Иван Алексеевич Валечкин, Прокопий Шарапов. В 1909 году было подано прошение о строительстве нового храма. Проект одобрен 26 ноября 1910 года и к моменту постройки было закуплено строительных материалов на 1,5 тысячи рублей. В течение трех-четырех лет была построена деревянная церковь, и в 1914 году состоялось освящение ее престола в честь Богородицы Казанской.

Сохранились документы: решение старообрядческой общины от 20 августа 1910 года «Об открытии при моленном доме школы грамоты», при этом содержание таковой принималась на свой счет.

 Кроме активной регистрации общин и храмоздательства в это же время продолжается бурная полемика с миссионерами новообрядческой церкви, со старообрядцами других согласий, внутри согласия по злободневным вопросам церковной жизни общин. Обращаются с призывами и братскими предложениями к старообрядцам разных толков о примирении и церковном воссоединении.

 Но взаимоотношения старообрядцев с Советской властью были крайне напряженными, так как эта власть строилась, прежде всего, на безбожии, попрании свободы совести и религиозных убеждений. Сплошная коллективизация деревень в числе прочих задач требовала от органов власти нанести решительный удар по религии. Старообрядцы — истинно верующие люди, были трудолюбивы и честны и жили, в большинстве своем крепким хозяйством, поэтому многие не приняли «безбожную» власть Советов, выступали против коллективной формы собственности. Начались возмущения, а вместе с ними и репрессии.

 В 1991 году с приездом в с.Залесово по приглашению местных старообрядцев священноиерея о. Николы Думнова началось возрождение общины. Вот имена тех, которые, не убоявшись репрессий, сохранили духовные традиции предков, богослужебные дораскольные книги и иконы, написанные по древним канонам: Киселева М., Петелина Т.М., Балыкина В.М., Попова Т.А., Плотникова М.Н., Токмина В.М., Рябова М.В., Зырянова Т.Ф., Борисова Е.В. и др.

Это их святыми молитвами и трудами Господь сподобил православный народ к святому делу — строительству храма. Редко выпадает человеку счастье участвовать в строительстве Храма Божьего. Нам дал Господь эту возможность. "Начало" было положено в 1993 году.

В апреле 1993 года многими трудами председателя общины Стопаревой A.M. в Комитете Юстиции г. Барнаула была зарегистрирована Старообрядческая община Залесовского района Русской Православной Старообрядческой Церкви. В нее вошли старообрядцы из сел Пещерки, Кордона, Заплывина, Шмаково, Черемушкино, Муравей. В этот же год было принято решение о строительстве Церкви, и объявлен сбор добровольных пожертвований. Не имея молитвенного дома, старообрядцы собирались на общую молитву по праздникам по домам верующих. С 1991 года Борисовы Игнатий Никонович и Евфимия Васильевна пригласили в свой дом по улице Советской 132, с тех пор вот уже более 15 лет на их усадьбе возносятся молитвы: «О стране нашей Российстей и о спасения... и о всяком граде и веси сей...», а их трое дочерей являются активными прихожанками Свято-Никольского храма.

Осенью 1994 года, после праздника Рожества Пресвятой Богородицы, силами прихожан общины был выкопан котлован и заложен фундамент. Надеясь на милость Божию, все прихожане от малого до великого взялись за это Богоугодное дело и летом 1995 года Колчановым Д.А., Колчановым В.Д., Гавриловым П., Костеревым В. был положены первые два венца Свято-Никольской Старообрядческой Церкви. Строительство храма началось и продолжалось пять лет.



Очень не просто давалось это строительство, и только милостью Божьей и заступлением Святителя Николы, усердными стараниями многих людей оно двигалось.

В июне 2000 года произошло торжественное освящение новоустроенного на каменном фундаменте деревянного храма во имя Святителя и Чудотворца Николы. На торжество и освящение был приглашен преосвященный Силуян, епископ Новосибирский и всея Сибири. Накануне было совершено всенощное бдение, которое совершил Еп. Силуян в сослужении священноиереев о. Николы Думнова, о. Михаила Гаевого (г. Бийск, правнука служившего ранее в с. Шмаково о. Марка Рябова), диакона Павла Романюка, чтецов Антония Устинова (г. Новосибирск) и Василия Андреева (г. Барнаул).

Начало нового 21 века ознаменовалось некоторым подъемом в возрождении духовной жизни молодого поколения старообрядческих приходов. Возобновилась традиция проведения молодежных съездов. В 2001 году в кафедральном соборе г. Новосибирска состоялась первая встреча старообрядческой молодежи, затем в 2002 году в – г. Томске и в 2003 году – у нас в Залесово.

Вот что пишет в то время районная газета «Сельский новатор»: «...Последствия раскола православной церкви привели к тому, что старообрядцы на несколько веков стали отшельниками. В конце XX века с прекращением власти тоталитарного государства заметно возросла роль церкви в обществе. Оживилось и движение приверженцев старой веры: они воздвигают новые храмы, обновляют обители, сохранившиеся за времена советской власти. Храм, заложенный в 1994 году на окраине с. Залесова, сейчас является поистине архитектурной жемчужиной райцентра.
На строительство обители в родном селе залесовцы не жалели ни сил, ни денег. Стараниями старообрядческой общины и при помощи мирян 4 года назад в храме прошли первые службы. В прошлом году, по благословению епископа Новосибирского и всея Сибири Силуяна, июльский съезд молодых старообрядцев работал в Залесовской Свято-Никольской обители. Тогда принимали гостей их приходов Барнаула, Новосибирска, Томска, Москвы»...

Очень значимым событием в жизни прихода явилось посещение предстоятеля нашей церкви Митрополита Московского и всея Руси преосвященнейшего владыки Андриана 31 августа 2004 года.

Встреча владыки Андриана

На епархиальном совещании с участием владыки Андриана было принято решение о поставлении на наш приход постоянного священника. 21 сентября 2004 года, на праздник Рожества Пресвятыя Богородицы была совершена хиротония диакона Валентина Бесштанникова, который был определен на служение к нам, в Свято-Никольский храм с. Залесово.

Церковная жизнь с приходом молодого священника немного оживилась.
В 2005 году состоялось 5-летие освящение храма, в храмовый праздник святителя Николы собралось немало гостей из близлежащих приходов. На престольный праздник приехали о. Геннадий Коробейников (Томск) и о. Никола Думнов (Барнаул), а также певцы и чтецы приходов гг. Барнаула и Новосибирска. Служба прошла радостно и торжественно.

Одним из значимых событий 2006 года явилась выставка-презентация «Старообрядчество: история и культура», прошедшая в ноябре месяце, в районной библиотеке. Были выставлены книги Ф.Е. Мельникова, епископа Михаила Семенова, епископа Арсения Уральского и др., показаны отрывки из видеофильма «От томской тайги до Байкала» о встрече митрополита Московского и всея Руси владыки Андриана с приходами Сибири. Рассказ о. Валентина Бесштанникова о церковном расколе на "новую" и "старую" веру сопровождался духовными стихами в исполнении о. Игоря Мыльникова и А. Емельянова. Присутствующим здесь были показаны плетёные пояса, бисерные и кожаные лестовки, а самым интересным была дораскольная книга «священнический требник» и «Ирмоса». Их рассматривали с особым вниманием и интересом.

 Присутствующие на выставке преподаватели истории и литературы, музейные работники, корреспонденты живо интересовались историей раскола, а также историей Залесовской старообрядческой общины. В ходе общения звучали вопросы об обрядах, об организации работы с детьми, о численности общины. Настоятель храма, о. Валентин, выразил свою готовность в дальнейшем сотрудничестве с работниками библиотеки, сказав, что старообрядцы всегда открыты для общения. Надеюсь, что интерес общественности к истории старообрядчества не пропадет даром.
Вот коротенькая история старообрядческой общины Залесовского района, собранная прихожанкой Свято-Никольской общины – Костеревой Н. А.

**3.2 Хозяйственная деятельность Залесовских старообрядцев**

Важным вопросом для старообрядцев Залесово было землевладение. Общий земель­ный надел при поземельном устройстве составил 19275 дес. на 1579 домов. В Залесово средний надел составлял 7,4 дес, и если учесть, что по Алтай­скому округу этот показатель был равен 13,3 дес. на 1 дом., а в некото­рых селах - 8 дес, то землеобеспечение крестьян в Залесово можно счи­тать недостаточным. В надел входили усадьба, пашня, сенокос, выгон и прочие угодья. Под пашню оставалось очень мало: около 2 дес. Но хозяйс­тва носили преимущественно потребительский характер, поэтому боль­шую часть населения такая землеобеспеченность удовлетворяла. Размер наделов колебался, так как число мужчин в семьях было различным.

В селе Залесово было 139 «непричисленных». Их положение было тяже­лым: им приходилось арендовать землю. Но не все семьи бедствовали. Семья томских переселенцев во главе с Татьяной Федоровной Ташкиновой, состоявшая из 9 чел., арендовала около 30 дес. под угодья, что превы­шало наделы некоторых крестьянских семей. В ее хозяйстве было 4 лоша­ди. Еще 7 семей из «непричисленных» арендовали от 4 до 22 дес. 36 семей из 139 находились в действительно бедственном положении, не имея воз­можности арендовать землю: например, Прасковья Павловна Королева, 42 лет, с сыновьями 7 и 4 лет — переселенцы из в Вятской губернии, — очевидно, потеряв главу семьи, остались без хозяйства. В таком же поло­жении находилась еще одна семья. Остальные 23 семьи арендовали до 4 дес. земли только для того, чтобы прокормить себя.

Всего к аренде из-за малой обеспеченности землей прибегали 84 хозя­ина (41%). Арендодателями в 64 случаях выступали переселенцы, в 12 слу­чаев — Залесовское общество, в 25 случаях — староверы, в 3 случаях -священник А. А. Демидов.

Аренда сенокосов и земли для посевов была почти одинаковой: 65 слу­чаев - аренда посевов и 61 случай - аренда сенокосов. В селе также был случай захвата земли. Захват совершил Иван Данилович Коршунов (59 лет). В хозяйстве у него было 23 головы скота, размер посевов составлял 6,4 дес. Интересно, что этот факт вписан в графу «аренда». Это подтверж­дает недостаток земли в селе.

Основными занятиями в с. Залесово были мясо-молочное скотоводство и земледелие. Всего посевов было 1861 дес, на одно хозяйство приходи­лось в среднем 8,2 дес. Из посевных культур наиболее распространен был лен. Овес по занимаемой площади стоит на третьем месте, что говорит о скотоводческом уклоне села. Кроме того, старообрядцы сеяли коноплю, про­со, рожь; из овощей самым распространенные культуры, как горох, ячмень, гречиха, реже входили в оборот крестьян­ских хозяйств. Что касается озимых культур, то рожь стали сеять актив­нее, а озимую пшеницу посеял для пробы Егор Самдилович Носков. У Оси­па Семеновича Загуляева была бахча площадью 0,05 дес. В Залесово до сих пор господствует монокультурное земледелие.

В целом хозяйства были малопосевными. Больше половины дворов по посевным показателям относились к бедняцким. Середняцкими были 36% хозяйств, зажиточными - 5,5%. Самые большие посевы имел М. М. Мотовилов, переселенец из Вятской губернии, семья которого состо­яла из 7 чел.

Важным показателем обеспеченности хозяйств является наличие ра­бочего скота. Природно-климатические условия Алтайского края требова­ли для ведения хозяйства большого числа лошадей. Для распашки зале­жи требовалось не менее 3-4 лошадей, поэтому к середняцким хозяй­ствам относились те, которые имели необходимое количество лошадей.

Таким образом, более половины хозяйств (62%) в Залесово были бедняц­кими. Часть таких хозяйств находилась в состоянии выживания, о чем свидетельствуют малопосевность и отсутствие лошадей. Зачастую в таких семьях единственной кормилицей была корова. Всего в селе было 325 коров. Обеспеченность ими имела не менее важное значение, чем лошадь­ми, они давали староверам значительную часть потребляемых продук­тов. Распределение коров по хозяйствам было неравномерным: не было их в каждой десятой семье. Бедняцкими по данному показателю являют­ся хозяйства с одной коровой и большие семьи с двумя. Только два хозяй­ства можно отнести к разряду крупных. Средними, в зависимости от ко­личества членов семьи, можно считать 26 хозяйств.

Кроме коров и лошадей, в Залесово разводили овец. Практически вся теплая и зимняя одежда производилась из овечьей шерсти. На одно хо­зяйство в среднем приходилось по 3 овцы, а если исключить не имевших их, то 5 (при общем количестве 697). Вместе с тем следует отметить, что старообрядцы не стремились держать много овец: самое крупное стадо на­считывало 20 голов. Поэтому овцы использовались, скорее всего, только в потребительских хозяйствах.

В условиях Первой мировой войны в тяжелый для сельского хозяйст­ва период в селе начинает развиваться свиноводство. В Залесово была 781 свинья, их держали 113 хозяина. Самое большое количество свиней в од­ном хозяйстве составляло 10 голов.

Общее количество скота составляло вместе с молодняком 2668 голов. Необходимо учитывать, что это летние данные, осенью поголовье скота сокращалось. В среднем на двор приходилось по 13 голов. Скотоводство в Залесово давало больше продуктов питания, чем земледелие. Но одноз­начно говорить о скотоводческом уклоне села нельзя, так как, скорее все­го, это было обусловлено тяжелым в экономическом отношении перио­дом, нехваткой мужских рук. Не следует забывать и о том, что основная масса жителей села — переселенцы, им необходимо было время, чтобы обустроиться на новом месте, прижиться, приспособиться к новым усло­виям хозяйствования.

Можно назвать угрожающим положение 21 хозяйства, которые не имели скота. В бедственном положении находились также хозяйства, имевшие от 1 до 10 голов, так как такого количества скота явно недоста­точно даже для внутреннего потребления большой староверческой семьи. Остальные семьи являлись сравнительно обеспеченными, поскольку по­ловина из них насчитывала менее 6 человек.

Говоря о развитии крестьянских хозяйств, необходимо оценить их обеспеченность сельскохозяйственным инвентарем. В Залесово она была не­достаточной. Тем не менее в каждом втором хозяйстве были 2 железные бороны, в каждом четвертом — однолемешный плуг, а в каждом третьем имелись сохи.

Показателем обеспеченности населения является и наличие телег: в Залесово деревянные телеги были у 65% населения (не было телег у 72 се­мей), в 44 хозяйствах их было по 2, в 6 - по 3, в 2 хозяйствах - по 4. У 39 домохозяев (20%) были телеги на железном ходу, у 6 из них таких телег было по 2. Такая обеспеченность сельхозинвентарем и средствами перед­вижения в экономически тяжелый период обеспечила довольно высокую степень обработанности земли.

Так же в Залесово были распространены торговля и товарообмен. В селе име­лось торгпромзаведение (бакалея), хозяином которой являлся Степан Сте­панович Михеев; он был также владельцем мелочной лавки. В 1917 г. ему было 46 лет. Михеев был грамотным.

Жизнь села характеризуется и участием его хозяйств в кооперативах. Кооперация частично обеспечивала экономическую стабильность кресть­янских хозяйств. Большинство жителей села участвовали в кооперативах, многие состояли одновременно в 2-3.

Развитие кустарных промыслов в Гунихе, как и во многих других се­лах Алтая, было связано с переселенцами из Вятской губернии. В Залесово имелась ямщицкая служба: переселенец из Вятской губернии Козьма Се­менович Загуляев (40 лет) был ямщиком. В ямщиках ходил и его 65-лет­ний однофамилец Кузьма Степанович Загуляев.

Были развиты ремесла: например, Иван Иванович Токарев (65 лет), переселенец из Вятской губер­нии, был сапожником, выходцы из Вятской губернии Андрей Степанович Михеев (36 лет) и Алексей Михайлович Туров (33 года) - плотниками, Ва­силий Лаврентьевич Купчин (переселенец из Вятской губернии) - пимо­катом; Кирилл Степанович Еремин (46 лет, из Томской губернии) - пиль­щиком; его небольшая семья включала, кроме него, только жену. Ефим Иванович Лопаткин (54 года) с сыном (36 лет), переселенцы из Вятской гу­бернии, жили без семей и были чеботарями. Терентий Филиппович Быстриков (60 лет), переселенец из Вятской губернии, был стекольщиком. Он и его сын Федор (36 лет), служивший псаломщиком в церкви, были гра­мотными.

В селе имелась мельница. Анализируемый источник не позволяет уста­новить ее вид, можно предположить, что она была водяной. Ее хозяином был переселенец из Пермской губернии Лука Никандрович Носков (44 го­да), живущий вдвоем с женой.

В селе была церковь. Священником являлся 33-летний переселенец из Томской губернии Александр Васильевич Демидов. Его семья - жена, де­ти: Владимир — 6 лет, Геннадий — 3 года, Анна — 1 год. Хозяйство состоя­ло из 3 лошадей, 8 коров; он засевал 5,3 дес. земли.

**3.3 Быт старообрядцев Залесово**

Присутствие на территории Залесовского района такой конфессиональ­ной группы, как старообрядчество, весьма ощутимо отразилось на всем комплексе его крестьянской культуры, поскольку старообрядцы традици­онно представляют ее наиболее архаичный, а значит, и наиболее интерес­ный и колоритный слой.

По сравнению с другими группами алтайских крестьян, старообрядцев, или кержаков, всегда отличала некая сознательно установленная и поддер­живаемая ими «особость», непохожесть на других, которая проявлялась во внешнем облике, манере поведения, чертах быта и многом другом.

Особенности старообрядческого уклада именно потому и запомнились их иноверным соседям, что были непривычны и порой диковинны для них, вызывая их неизменный интерес. Почти никогда о кержаках не вспо­минают равнодушно; очень часто в этих воспоминаниях традиционно ожи­вают негативные эмоции. Е. С. Михайлова, 1911 или 12 г. р. (Пещерка, морд­ва), вспоминала: «Не давали напиться, за погань нас держали... не приве­тят, не пригласят. Иди подыхай!» [12]. А. С. Гостева, 1914 г. р. (Залесово, пра­вославная), также отметила: «Кержаки — к ним не подступись!» [12]. Дру­гие информанты отзываются более сдержанно: А.С. Лукьянова (Пещерка, православная) рассказала, что «Кержаки мирно жили с другими, но не дру­жили, не молились вместе» [12].

Именование кержаков чалдонами встречается как в Залесовском, так и в других районах, например в Тюменцевском, который, как и Залесовский, расположен в северной части Алтая. Значение этого термина в конце XIX - начале XX в. отличается от его старинного значения («человек с Дона»), и употребление его теперь продиктовано тем, что с наплывом пе­реселенцев «у старожильческого населения, в силу значительных культур­ных различий с переселенцами, появилась настоятельная потребность в са­моназвании. Оно должно было четко отграничить старожилов от мигран­тов-переселенцев» [3, с. 122].

При наличии иноверных соседей кержаки всегда стремились селиться отдельным краем, где их дворы группировались вокруг церкви или молен­ной. Из рассказов информантов очевидно, что и в селах Залесовского района эта традиция сохранялась. Например, Е. Е. Усольцева, 1907 г. р. (Пещер­ка, мордва), рассказала: «Старообрядская часть села - на берегу речки Пе­щерки, в центральной части, вокруг церкви» [12]. Вспоминают они боль­шие, просторные дома за крепкими, высокими заборами: «Дома у их были с краю: круглые, ограды тесовые, загороженные» (Е. С. Михайлова); «Дома у них были круглые, хорошие. Сама в таком доме в няньках жила. Внутри было побелено, штор не было» (Е. Е. Усольцева).

О старообрядческой церкви вспоминают, что она была «на горке», «со звонами» - колокольней с тремя колоколами. Новообрядческой церкви в Пещерке не было, в связи с этим здесь возникла не совсем обычная ситуа­ция. Е. С. Михайлова утверждала, что для иноверных эта церковь была за­претной: «Они никого туда не допускали. Ласточка (лестовка) какая-то была, пояс, считают, считают, молятся. Мы ходили в Гуниху, в Залесово» [12]. Однако А. И. Ачкасова рассказала другое: «Пускали в свою церковь мирских, но не велели вместе молиться. Примерно, они все пере­молились, тогда ты помолись. Крест не вместе чтобы. Они крестятся - мы молчим. Они перестали - ты покрестись» [12].

Вероятно, кержаки все же соглашались пускать православных в свою церковь, но не все православные желали ее посещать, возможно, из-за пос­тавленных им условий. Это предположение подтверждается воспоминани­ями Е. Е. Усольцевой: «Мирские пешком в Залесово ходили. А тут не при­мут: вера-то разна. Хоть и примут: молимся, а они после нас должны крес­титься» [12].

Несмотря на то, что православные обижались, со стороны кержаков это был компромисс, дальше которого они пойти не могли. Даже при очень хороших взаимоотношениях с иноверными они всегда старались свою религиозную жизнь вести отдельно. То обстоятельство, что в Пещер­ке кержаки допускали такое серьезное отступление от своих правил, воз­можно, объясняется тем, что они принадлежали к белокриницкому согла­сию, которое не столь непримиримо по отношению к православным, как другие, а также хорошими отношениями их с православными в данном се­ле. Кроме того, известно, что у старообрядцев не было такого трепетного отношения к церкви, как у православных: «В старообрядчестве не человек существует для храма, но храм для человека» [10, с. 4].

Судьба старообрядческой церкви в Пещерке после коллективизации сложилась трагично. Е. Е. Усольцева вспоминала: «Как кулаков отправили, церковь закрыли и изломали. Ломали с трудом, фундамент последний -трактором, кое-как, три дня. В чем дело - не знали: подъедет трактор, и никак не берет. Начали копать - а там священник захоронен предыдущий. Колокола сняли и куда-то девали. Рушили свои местные старики, с Сережкиной заимки. Беляков и Белянов. Думаю, колокола в речку сбросили. Их заставили» [12]. Архивные источники, однако, говорят о том, что церковь в Пещерке закрыли гораздо позже, в 1938 г. [1].

Помимо религиозных, между конфессиональными группами существо­вало много бытовых различий. Православные, в частности мордва, хорошо помнят специфические черты быта кержаков, в особенности те, которые проявлялись во взаимоотношениях двух групп. Черты эти везде и всюду одинаковы: «Соседи старообрядцев называют ряд признаков, который слу­жит для них символом старообрядчества: особый костюм, чашничество, чистота и замкнутость домашнего быта... В качестве символов старооб­рядчества для окрестного населения выступают именно бытовые явле­ния» [7, с. 216-217].

Действительно, информанты рассказывают: «Кержаки с мирскими вме­сте не ели (А. С. Лукьянова). «Кержаки чашечники были» (Е. С. Михайлова). «Посуда отдельна была: они же чашные были, а мы — мирские. Мирская посуда у них была отдельно, и мылась отдельно. Хорошая посуда была. И я подросла, мять лен ходила, отдельные чашечки были; мы ели. Оне наше ни­когда не ели, не садились». Даже дети: «Он дома наестся, а к нам приходит только в игрушки поиграть» (А. И. Ачкасова).

Замкнутость семейного быта здесь проявлялась и в вопросе о браках. Здесь сложилась распространенная ситуация: кержаки либо уклонялись от браков с иноверными («за мирских дочерей не отдавали; они сами со­бой, наши православные — сами собой»), либо требовали перекрещивания («говорили: переходи в нашу веру»).

Все эти меры, которые порой казались православным бессмысленны­ми, были продиктованы стремлением кержацкой общины к самосохране­нию: «Существенным признаком этно- и просто конфессиональной группы является сознательное строительство не только своей религиозной сферы, но и бытовой культуры (кодексы бытового поведения, включающего пище­вые запреты, предписания, касающиеся одежды и проч.)», в частности, «са­мые разнообразные запреты и предписания, поддерживающие чистоту культуры» [8, с. 14-15].

Встречаются здесь и весьма критические характеристики, указываю­щие на размывание кержацких устоев. Например, А. И. Ачкасова заявила, что кержаки «пили, как наше начальство: всегда бутылочка на столе стоя­ла» (как известно, водка была у старообрядцев запрещена, даже взрослым мужчинам).

О том, что информантка говорит не о каком-то исключении из общего правила, а о весьма распространенном явлении, можно судить по таким авторитетным материалам, как «Протоколы епархиальных съездов старо­обрядцев Томско-Алтайской епархии». На одном из них, состоявшемся в Барнауле в храме старообрядческой общины с 30 мая по 3 июня 1926 г., говорилось: «Из докладов выяснилась мрачная картина духовного состояния современного христианства: ужасное пьянство, табакокурение, брадобритие, картежная игра, сквернословие и другие пороки захватывают все воз­расты и особенно молодое поколение» [4, с. 208].

Нельзя, однако, утверждать, этих проблем не было и раньше, до рево­люции. Например, еще в 1911 г. на Соборе старообрядческих епископов в Москве шли дебаты о борьбе с пьянством и о том, что именно следует счи­тать таковым: злостное или же любое употребление спиртного. Можно предположить, что в советский период проблема лишь усугубилась.

Кроме указанных выше, здесь имелись ярко выраженные имуществен­ные различия между православными и кержаками. Они заключались в том, что кержаки были богаты, а православные, в особенности мордва, как правило, бедны. А. И. Ачкасова совершено правильно указала на причину этого явления: «Кержаки были гораздо богаче расейских, потому что они саможители здешние, а расейские — приезжие» [12].

Зажиточность кержаков была весьма распространенным явлением не только на Алтае: «В большинстве регионов России старообрядцы стали са­мыми зажиточными, крепкими, с многоотраслевым хозяйством» [9, с. 18]. Информанты вспоминают: «Староверы были очень богатые. Скота у них много было. Был старик — 40 коров имел. Потом их в Нарым сослали, а скот в колхоз забрали» (Е. Е. Усольцева). «Земли у них были и выпаса для скота. Были такие богатенькие — коней косяками было, овец, коров. Свои засеки были, и за тайгой где-то пасли коней, выгоняли ко­сяками. Жили и скотом, и хлебом. Скот забивали — бойня была, мясо сдавали, возили в Томск. Они, если много косяков было, угоняли в тайгу. Потом, осенью, пригоняют, режут: овец, коров, быков. Коней много было. Может быть, продавали куда. Больше быков много резали. У их магазины собственные были. Егор Мосеич здесь был, Платон Мосеич. Лавки большие были. Плотниковы. Плотников выселок кержацкий был. Расейские лавочка­ми не торговали, только богатые» (А. И. Ачкасова). Е. С. Михайлова расска­зала, что кержаки даже выращивали на огородах «викторию».

Таким образом, слово «расейские» было синонимом бедности, а «кержа­ки» — богатства.

Почти все информанты либо сами нанимались к ним на какую-либо ра­боту, либо кто-то из их родных. «Нанимали коров доить, жать, молотить, поденщина была. Рассчитывались картошкой, еще чем. Кормили сытно» (Е. Е. Усольцева). Рассказывают также, что кержаки могли за хорошую ра­боту наградить землей: 1 -2 гектара.

А. И. Ачкасова отметила, что кержаки были очень трудолюбивы: «Сами они тоже работали много. Оне никогда не считали, старый ты, малый. Ста­руха, которая маленько мощная, дома хлеб стряпает, тогда не было пекарней. Пеку, варю, с ребятишками вожусь, коров доить — коров помногу бы­ло. У них все рабочие были. Кержачки рукодельные были». Те же, которые составляли исключение из этого правила, по ее словам, «жили тоже, как православненькие» [12]. Таким образом, информантка видит основу мате­риального благополучия кержаков именно в их трудолюбии и в том, что каждый член семьи вносил в это благополучие посильный вклад. Это свой­ство не раз отмечалось исследователями старообрядчества, которые виде­ли его причину в том, что «в старообрядчестве сложилось понимание тру­да как религиозного долга, людей стало побуждать к работе не столько внешнее давление, сколько внутренняя потребность... Если земные дела верующего идут хорошо, значит, Бог ему благоволит» [2, с. 72].

В конце 1920-х гг. в связи с коллективизацией пришел конец зажиточ­ности кержаков, их конфессиональной самобытности, а также тому арха­ичному культурному слою, носителями которого они являлись. А. И. Ачкасова вспоминает: «Когда свобода стала при Ленине, тут все перемешались. Я стала комсомолкой, и мы их уже не боялись. В том краю, где мост, мага­зин, там сельсовет, клуб - мы ходили на собрания. Кержацкие дети не все вступали в комсомол. В то время их уже мало было, они все разъезжались. Они даже в 21-27 годах уезжали кто куда. Тут было восстание, они в вос­стание много уехали. Побросали даже дома, скота угоняли — кто его знает, куда! Скота не захватили наши, расейским не досталось, кто ведал этим са­мым отрядом, уже скота не видели. Уже угнали. А вот домашность у них вся оставалась здесь. И вещи, даже магазины которые. Доброе увезли. Ма­газины были сильные здесь, большие, лавочками назывались. В этих лавоч­ках все было хорошо. Которые увезли, которые в потайники клали. Потом, через месяц-два, являются ночью на лошадях, откроют потайник, увезут, а что останется - тряпки какие-нибудь - русь собирает, смотрит: ага, бога­тый уехал опять, оставил то и то» [12].

Видимо, часть кержаков действительно тайно мигрировала, другая бы­ла репрессирована во время раскулачиваний; оставшаяся часть их раство­рилась среди прочего крестьянства.

Таким образом, со слов «чужих» следует, что кержаки Пещерки в 1910-1920-х гг. еще сохраняли многие черты, присущие конфессиональной группе, проживающей в непосредственном соседстве с иноверцами: сле­дуя традиционной системе запретов, данная община все же проявляет оп­ределенную гибкость во взаимоотношениях с ними, делая отступления от правил. Эти отступления — браки с иноверными, разрешение им присутст­вовать на своих богослужениях и другие, можно определить как баланси­рование «между замкнутостью и открытостью, которое позволяет такой культуре выживать и самосохраняться. Нарушение этого баланса приво­дит к угасанию и распаду культуры» [8, с. 15].

1. “Материалы по истории раскола за первое время его существования” В 9т./ под редакцией Н.И. Субботина. М., 1874 – 1894 [↑](#footnote-ref-1)
2. “Памятники литературы Древней Руси” XVII в. Кн.1, М.: Худ. Лит., 1988. С. 155-192; С. 523-593; XVII в. Кн.2 М.; Худ. Лит., 1989. С. 299-304: 310-522 [↑](#footnote-ref-2)
3. Щапов А.П. Земство и раскол. Соч. Т. 1. СПб., 1906. С. 451-576 [↑](#footnote-ref-3)
4. Павленко Н.И.. История СССР. Т.3. М., 1967г. С. 105-106 [↑](#footnote-ref-4)
5. Буганов В.И., Богданов А.П. Бунтари и правдоискатели в Русской Православной Церкви. Т. II. М., 1991 г. С.494-516 [↑](#footnote-ref-5)
6. Очерки по истории Русской Церкви. М., 1991 г. Т. II, с. 121-230 [↑](#footnote-ref-6)
7. Богословские труды. М., 1982 г. Вып. 23, с. 154-199; Вып 24, с. 139-170 [↑](#footnote-ref-7)
8. Долотов А. Церковь и сектантство в Сибири. Новосибирск, 1930 [↑](#footnote-ref-8)
9. Катунский А. Е. Старообрядчество. М, 1972; Миловидов В. Ф. Современное старообрядчество. М, 1979; Подмазов А. А. Церковь без священства. Рига, 1973. [↑](#footnote-ref-9)
10. Мотицкий В. П. Эволюция старообрядчества Забайкалья за годы Советской власти. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Улан-Удэ, 1970; Рабчевская А. К. Трансформация духовного облика старообрядцев под воздействием советского образа жизни. (Опыт конкретно-социологического исследования среди казаков-некрасовцев). Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М, 1973. [↑](#footnote-ref-10)
11. Покровский Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. М., 1974; Он же. Крестьянский побег и традиции пустынножительства в Сибири XVIII в. // Крестьянство Сибири. XVIII - начало XX вв. Классовая борьба, общественное сознание и культура. Новосибирск, 1975. [↑](#footnote-ref-11)
12. Покровский Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. М., 1974; Он же. Крестьянский побег и традиции пустынножительства в Сибири XVIII в. // Крестьянство Сибири. XVIII - начало XX вв. Классовая борьба, общественное сознание и культура. Новосибирск, 1975. [↑](#footnote-ref-12)
13. Зольникова Н. Д. Сибирские староверы и власть после революции: судьбы и дороги // Социально-демографические проблемы истории Сибири XVII-XX вв. Бахрушинские чтения, 1995 г.: Межвуз. сб. науч. трудов Новосибирск, 1996; Она же. Урало-сибирские староверы в первой половине XX в.: Древние традиции в советское время // История русской духовной культуры в рукописном наследии XVI-XX вв. Новосибирск, 1998. [↑](#footnote-ref-13)
14. Зольникова Н. Д. Урало-сибирские старообрядческие монастыри в первой половине XX века // Церковь в истории России. М., 1997. Сб. 1; Она же. Традиции исхиазма в скитах Урала и Сибири в XX в. // Культурное наследие средневековой Руси в традициях Урало-сибирского старообрядчества: Материалы Всерос. науч. конф. Новосибирск, 1999. [↑](#footnote-ref-14)
15. Дутчак Е. Е. Старообрядческое согласие странников (вторая половина XIX - XX вв.). Авто-реф. дисс... канд. ист. наук. Томск, 1994; Мальцев А. И. Староверы-странники в XVIII- первой половине XIX вв. Новосибирск, 1996; Он же. Старообрядческая повесть XX в. «Последние дни и кончина отца Арсения» // Традиция и литературный процесс. Новосибирск, 1999. [↑](#footnote-ref-15)
16. Старухин Н. А. К истории старообрядчества Нижнего Причарышья // Нижнее Причарышье. Очерки истории и культуры: Материалы VIII Ползуновских чтений. Барнаул; Усть-Пристань, 1999; Он же. История старообрядческих согласий Алтайского района // В предгорьях Алтая. Очерки истории и культуры. Барнаул; Алтайское, 1998; Он же. Из истории старообрядчества и старообрядческих согласий Залесовского района // Залесовское Причумышье: Очерки истории и культуры. Барнаул, 2004. [↑](#footnote-ref-16)
17. Плавская Е. Л. Обучение знаменному пению в старообрядческой среде второй половины XX в. (по нарративным источникам) // Народная культура Сибири: Материалы XII науч.-практ. семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. Омск, 2003; Традиции духовного пения в культуре старообрядцев Алтая / Сост-ли Т. Г. Казанцева, Н. С. Мурашева, О. А. Светлова и др. Новосибирск, 2002; Фаттахова Л. Р. Певческие традиции старообрядцев барнаульской поморской общины // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 1998. [↑](#footnote-ref-17)
18. Соловьев С.М. Чтения и рассказы по истории России. М.: Правда, 1989 г. [↑](#footnote-ref-18)
19. Ключевский В. О. Курс русской истории. Ч. III. Лекция 54. [↑](#footnote-ref-19)
20. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли 19-н. 20 в, - В сб. "О России и русской философской культуре (философы послеоктябрьского зарубежья)". М., 1990, стр.52. [↑](#footnote-ref-20)
21. Митр. Иоанн. "Самодержавие духа". СПб, 1994, стр. 212. [↑](#footnote-ref-21)
22. "Массовые предчувствия… выражают... настроенность народа на трагедию". См*.* Кризисный социум. Наше общество в 3-х измерениях ". М., 1994, институт философии РАН; стр.158-160. [↑](#footnote-ref-22)
23. Кириллов И.А."Правда старой веры", М., 1917; В.Г. Сенатов "Философские истории старообрядчества", вып.1, 2, M., 1908 [↑](#footnote-ref-23)
24. Бердяев Н.А. Основные проблемы русской мысли 19 в. и н.20 в. - в сб. "О России и русской философской культуре (философы послеоктябрьского зарубежья). М., 1990, стр. 52. [↑](#footnote-ref-24)
25. Фармаковский В. Взаимоотношения раскола и православия (Идеалы раскола и задачи православной миссии). В защиту старой веры. П-г, 1915, стр. 589. [↑](#footnote-ref-25)
26. Флоровский Г. "Встреча с Западом". В сб. "Из истории русской культуры 17 – н. 18 вв". М., 1996, т. III, стр. 312. [↑](#footnote-ref-26)
27. Соловьев В.С. О русском народном расколе, соч. в 2 т., М.,1989, т. 1. [↑](#footnote-ref-27)
28. Громогласов И.М. "Русский раскол и вселенское православие". Богословский вестник, 1898. [↑](#footnote-ref-28)
29. B.С. Соловьев. Указ. соч., стр. 180. [↑](#footnote-ref-29)
30. И.М. Громогласов. Указ. соч., стр. 31. [↑](#footnote-ref-30)
31. Там же. [↑](#footnote-ref-31)
32. Там же, стр. 37. [↑](#footnote-ref-32)
33. Ключевский В.О.. Западное влияние в России XVII в. Вопросы философии и психологии. 1897 кн. 36, стр. 140; кн. 38, стр.540; кн. 39, стр. 771-773. [↑](#footnote-ref-33)
34. Милюков П.Н.. Очерки истории русской культуры. М.,1994, т. 2, стр. 170. [↑](#footnote-ref-34)
35. Кавелин К.Д. "Мысли и замечания о русской истории" в сб. К.Д. Кавелин "Наш умственный строй: статьи по философии русской истории и культуре. М., 1989, стр. 200. [↑](#footnote-ref-35)
36. Там же, стр. 201. [↑](#footnote-ref-36)
37. Чичерин Б.Н. "Опыты по истории русского права". М., 1858, стр. 376. [↑](#footnote-ref-37)
38. Митрополит Иоанн "Самодержавие духа", СПб, 1994, стр. 213. [↑](#footnote-ref-38)
39. Там же, стр. 212. [↑](#footnote-ref-39)
40. Ключевский В.О. Курс русской истории, т. 3, стр. 299. [↑](#footnote-ref-40)
41. Ключевский В.О. Указ. соч., т. 3, стр. 375. [↑](#footnote-ref-41)
42. Ключевский В.О. Указ соч., стр. 391. [↑](#footnote-ref-42)
43. Милюков П.Н. Очерки истории русской культуры. М., 1994, т. 2, стр. 168. [↑](#footnote-ref-43)
44. Там же, стр. 175. [↑](#footnote-ref-44)
45. Милюков П.Н. Указ, соч., стр. 174. [↑](#footnote-ref-45)
46. Там же, стр. 179. [↑](#footnote-ref-46)
47. Молзинский В.В. "Старообрядческое движение второй половины 17 в. в русской научно-исторической литературе". П-г, Ак. культуры, 1997, стр. 120. [↑](#footnote-ref-47)
48. Там же, стр. 141. [↑](#footnote-ref-48)
49. Аксаков И.С. Краткая записка о странниках или бегунах, 1851. Русский архив, 1866, № 1-12, стр. 629. [↑](#footnote-ref-49)
50. Аксаков И.С. Краткая записка о странниках и бегунах. 1851. Русский архив, 1866, № 1-12, стр. 630. [↑](#footnote-ref-50)
51. Молзинский В.В. Указ. соч., стр.143. [↑](#footnote-ref-51)
52. Достоевский Ф.М. "Два лагеря теоретиков". П.С.С., 1980, т. 20, стр. 21. [↑](#footnote-ref-52)
53. Мельгунов С.П. Старообрядчество и освободительное движение. В защиту старой веры. [↑](#footnote-ref-53)
54. . Мельгунов С.П. "Старообрядцы и свобода совести". Исторический очерк. М., 1918, стр. 4. [↑](#footnote-ref-54)
55. Пругавин А.С. "Значение сектантства в русской народной жизни". Русская мысль, 1881, кн. 2, стр. 309. [↑](#footnote-ref-55)
56. Там же, стр. 236. [↑](#footnote-ref-56)
57. Там же, стр. 361. [↑](#footnote-ref-57)
58. Белоликов В.В. "Историко-критический обзор существующих мнений о происхождении, сущности и значении русского раскола старообрядчества". Киев, 19l3, стр. 43. [↑](#footnote-ref-58)
59. Андреев В.В. "Раскол и его значение в народной русской истории". Ист. очерк. СПб., 1870, стр. VII. [↑](#footnote-ref-59)
60. Молзинский В.В. Указ. соч., стр. 164. [↑](#footnote-ref-60)