Юлия Боровик

«Времена, они меняются»: дискуссии уральских старообрядцев о прошлом и будущем в контексте поисков «истинного» священства в конце XIX в.

DOI: http://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-1-253-274

Iulia Borovik

"The Times They Are a-Changin'": Ural Old Believer Discussions about the Past and Future in the Search for a "True" Priesthood at the End of the 19th Century

Iulia Borovik — Laboratory of Archeographic Studies, Historical Faculty, Ural Federal University (Ekaterinburg, Russia). iulia.borovik@urfu.ru

This article is devoted to eschatological aspects of Old Believer discussions about the priesthood in the Urals and Siberia. The author's method combines the study of Old Believer history with analysis of their written works. The paper includes an overview of the main trends found in polemics about the "true" hierarchy of the priesthood in the 18th and 19th centuries. The key source is "The Discourse about the Times of This Century", a text created by an unknown Old Believer author in the last quarter of the 19th century. The main goal of "The Discourse" was to defend the doctrine of the Chasovennye *branch of Old Believers. Comparison of "The Discourse" with other works of this period show a similarity in the methods of interpreting of Scripture, but also significant differences in metaphor, language, and sources.*

Keywords: Ural-Siberian Old Believers, *Chasovennye*, confessional polemics, priesthood, eschatology.

Подготовлена в рамках выполнения проекта № 33.2182.2017/ПЧ «Формирование русской культурно-религиозной идентичности: памятники традиционной письменности как символические коды культурной памяти» госзадания Министерства образования РФ.

Споры о происходящих в мире изменениях и признаках наступления «последних времен» развернулись у старообрядцев сразу после церковной реформы патриарха Никона, которая воспринималась как предсказанное в Священном Писании последнее отступление от христианской веры перед концом света. С практической стороны, выводы о свершившемся или грядущем исполнении эсхатологических предсказаний сразу повлияли на отношение староверов к церковной иерархии и сохранению таинств. Тезис о приходе Антихриста в мир и уничтожении «истинного» священства положил начало учению беспоповцев. Старообрядцы-поповцы считали иначе и, сохраняя приверженность церковной иерархии и полноте таинств, вынуждены были обосновывать свои версии происходящего и решать проблему поиска «правильных» иереев. Во внутренних дискуссиях о приеме священников они обсуждали возможности и условия сохранения благодатной хиротонии в постоянно меняющихся реалиях, которые сопоставлялись с признаками наступления конца света.

Для понимания эсхатологических построений первых идеологов старообрядческого движения до сих пор остаются актуальными материалы и наблюдения П.С. Смирнова[1]. Рассмотренное им анонимное послание 60–70-х гг. XVII в. «О антихристе и тайном царствии его» из зауральского Далматовского монастыря в Тюмень свидетельствует о возникновении у староверов двух принципиальных и взаимосвязанных вопросов. Первый был о том, «духовно» (иносказательно) или «чувственно» (в виде конкретных лиц и действий) следует воспринимать текст Писания о втором пришествии, второй — как относиться к попам, перешедшим в старообрядчество из «никоновой» церкви?[2]. Решение этих проблем было весьма насущным, поскольку принятие таинств от священника означало спасение души от вечных мучений. Автор далматовского послания обосновывал «духовное» толкование

1. *Смирнов П.С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII в.: Исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. СПб., 1898. С. 1–53.

2. Там же. С. LXXI–LXXVI, 019–034. Позднее исследование А.Т. Шашкова и В.И. Байдина по выяснению исторического контекста, в котором было создано послание «О антихристе и тайном царствии его», позволило уточнить датировку, круг предполагаемых авторов, адресат сочинения, а также, что не менее важно, обозначило условия, в которых развивалось старообрядческое движение на Урале и в Западной Сибири в XVII в., см.: *Байдин В.И., Шашков А.Т.* Историко-культурные традиции населения Зауралья XVII–XIX вв. // Памятники литературы и письменности крестьянства Зауралья. Т. 1. Вып. 1. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. С. 9-53.

свершившегося воцарения Антихриста и потому считал попов неприемлемыми, происходящими от антихристовых слуг. При этом он не отрицал возможность обращаться к иереям дореформенного поставления[3]. Полемический ряд послания связан с началом разделения старообрядчества на беспоповское и поповское направления, каждое из которых при осмыслении происходящих перемен творчески обращалось к эсхатологической традиции. Несколько десятилетий спустя появилось еще одно сочинение о священстве — полемическое «Послание В.В. к Б.И.» 1731/1732 гг. против возражений беспоповцев, в котором однозначно отстаивалась позиция «священству быти до скончания века»[4]. Аргументация данного послания свидетельствует о наличии к тому времени четко сформулированной позиции беглопоповцев: принимать любых священников «...егда к православию обратятся и ереси свои прокленут — рукоположение их за истинное приимаху и в своей степени вчиняху»[5].

Старообрядцами востока России, где преобладающим в XVIII–XIX вв. в результате миграции было как раз поповское согласие «софонтиевцев» (часовенных)[6], вопрос о приеме иереев рассматривался многократно и, подобно ранним спорам, был напрямую связан с проблемой «последних времен». Эта особенность не раз отмечалась Н.Н. Покровским при исследовании старообрядческих сочинений. Для нашей темы важными являются результаты проведенного им анализа творчества уральских духовных лидеров конца XVIII — второй половины XIX в.[7] Изучение С.А. Белоборо-

3. Там же. С. 030.

4. Опубликовано: Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Т. 2. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2005. С. 209–215 по списку Древлехранилища УрФУ XV.97р/875. О нем: *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные на востоке России. М.: Памятники исторической мысли, 2002. С. 105–114.

5. Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Т. 2. С. 213.

6. «Софонтиевцы» — беглопоповское направление, названное по имени соловецкого иеромонаха Софонтия — главы одного из крупнейших старообрядческих скитских центров на р. Керженец в Поволжье, откуда с 1720-х гг. шла миграция староверов на Урал и в Сибирь. Часовенные (часовенное согласие) — появившееся во второй половине XIX в. название урало-сибирских «софонтиевцев», в котором вместо принимавшихся ранее беглых священников РПЦ таинства стали исполнять наставники, уставщики и духовные отцы из мирян, выбираемые обществом. Центрами конфессиональной жизни были молельные дома и часовни.

7. *Покровский Н.Н.* Новые сведения о крестьянской старообрядческой литературе Урала и Сибири XVIII в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 30. Л., 1976. С. 180–183; *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные на востоке России. М.: Памятники исторической мысли, 2002. С. 127–151, 205–225.

довым, Ю.В. Клюкиной и Н.А. Старухиным взаимоотношений между Белокриницкой иерархией и часовенным согласием на Урале и в Сибири позволяют проследить развитие полемики о священстве в последней четверти XIX в.[8]

Урало-сибирские беглопоповцы конца XVIII — второй половины XIX в.: одно согласие — две практики

В 1760–1780 гг. состоялся важный поворот во внутренней дискуссии уральских староверов о священстве и о переживаемом времени. Отчасти он был связан с затруднениями, вызванными распространением крещения через обливание, по западному образцу. Священники, крещеные подобным образом, а также те, кто был рукоположен в сан или принят («исправлен») при переходе в старообрядчество лицом «с обливательным примесом», считались у беглопоповцев не имеющими ни крещения, ни сана. Кроме того, радикально настроенные староверы Зауралья[9] стали высказывать недовольство беглыми попами или вообще склонялись к отказу от них:

> А мы видим у нынешних попов пиянственный напой и неискуство, Писанию противно[10].

Аргументированный компромиссный вариант был предложен авторитетным уральским скитником о. Максимом. О его концепции известно благодаря сохранившемуся тексту «Рассуждения инока схимника Максима»[11]. Признавая перечисленные недостатки по-

8. *Белобородов С.А.* «Австрийцы» на Урале и в Западной Сибири (из истории русской Православной Старообрядческой церкви — белокриницкого согласия) // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург: УрГУ, 2000. С. 136–172; *Клюкина Ю.В.* Старообрядцы-часовенные Урала в конце XIX — начале XX вв. // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург: УрГУ, 2000. С. 85–107; *Старухин Н.А.* Сибирские общества белокриницких староверов во второй половине XIX — начале XX в. Новосибирск: Институт истории СО РАН, 2015.

9. Имеется в виду территория к востоку от Уральских гор до районов по р. Тоболу и Ишиму, включая города Тюмень и Ишим. У небогатого крестьянского населения этой местности были ограниченные возможности для содержания духовных лиц, поэтому здесь уже в середине XVIII в. между редкими приездами беглого священника стало практиковаться исполнение треб стариками-мирянами.

10. Духовная литература староверов. Т. 2. С. 218.

11. ИИ СО РАН. 10/90 г. Л. 36–64 об. Описание: Рукописи XVI–XX вв. из коллекции Института истории СО РАН / Сост. А.И. Мальцев, Т.В. Панич, Л.В. Титова. Ново-

пов и правомерность бессвященнической практики «в гонительные времена», он, тем не менее, настаивал на необходимости священства и отвергал полный «своеумный» отказ от этого института для исполнения таинств, поскольку, по мнению автора, благодать церковного чина и таинств сохраняется, а не исчезает одномоментно как только с церковной реформой произошло последнее отступление от веры[12]. Важно также отметить, что о. Максимом было обосновано применение «смотрительного» толкования текстов Писания и Предания в зависимости от времени и обстоятельств[13].

Деятельность и творчество о. Максима заметно повлияли на дальнейший ход истории беглопоповцев на востоке России. Предложенный им компромисс позволил сохранить единство согласия, в котором сосуществовали общества с беглыми попами и общины с наставниками-мирянами, исполнявшими необходимые обряды в периоды между редкими приездами священников и лишь формально подчинявшимися последним[14]. На протяжении следующего столетия противоречивая концепция о. Максима, признававшего возможность обходиться без иереев в крайних случаях, но при этом настаивавшего на сохранении самого института священства, питала дискуссии как внутри согласия, так и с его оппонентами.

В конце 1830-х гг. прием беглых священников стал невозможен из-за повсеместного распространения «обливательного» крещения и преследований правительством Николая I немногочисленных имевшихся у старообрядцев на тот момент попов, которых вынуждали присоединиться к единоверию[15]. В этих условиях старообрядцы горнозаводского Урала подготовили для полемики с миссионерами труд в виде вопросов и ответов под названи-

сибирск: Изд-во СО РАН; Науч-изд. центр ОИГГМ СО РАН, 1998. С. 207. Подробнее о «Разсуждении» см.: *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные на востоке России. С. 127–151.

12. *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные на востоке России. С. 133, 139.

13. Там же. С. 133.

14. Соборное уложение Тюменского собора 13 ноября 1840 г. // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Т. 1. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999. С. 336.

15. Подробнее о единоверии см.: *Палкин А.С.* Единоверие в середине XVIII — начале XX в.: общероссийский контекст и региональная специфика. Екатеринбург: УрФУ, 2016; White, J.M. (2014) *Bridge to the Schism. Edinoverie, Russian Orthodoxy and the Ritual Formation of Confessions, 1800–1918*. Firenze.

ем «Книга правый путь показующая»[16]. Она была создана неизвестным уральским автором на рубеже 1830–1840-х гг. на основе широчайшего круга источников, в числе которых, помимо Священного Писания и Предания, были украинско-белорусские антиуниатские сочинения, «Поморские ответы» Денисовых, синодальные антистарообрядческие издания, исторические и философские сочинения, например, «История государства Российского» Н.М. Карамзина и «Победная повесть или торжество веры христианской» И.Г. Юнга-Штиллинга[17]. В «Книге» использованы также многие теоретические положения и аргументация из «Рассуждения инока схимника Максима». Однако внутренние споры о священстве, связанные со «скончанием времен», «Книга» оставляла в стороне, поскольку предназначалась для «внешней» полемики — возражения миссионерам и сторонникам единоверия. Тем не менее, сочинение также содержало оправдание обеих практик — и прежнего приема беглых попов, и выполнения таинств мирянами[18].

В 1840-х гг. уральские старообрядцы провозгласили, что «правильного» беглого священства уже не осталось и обратились к опыту богослужения и исполнения таинств наставниками, которые часто заменяли попов, бывавших в части общин лишь время от времени, особенно в Зауралье[19]. Это определило превращение беглопоповского согласия Урала в фактически беспоповское — часовенное, признававшее необходимость священства, но его не имевшее. «Книга правый путь показующая» стала пограничным сочинением, созданным в ключевой момент данной трансформации. При этом внутри сообществ бывших уральских беглопоповцев не сложилось единого видения дальнейшей

16. Древлехранилище УрФУ. VI.117р/838. Краткое описание см.: Каталог старопечатных и рукописных книг Древлехранилища Лаборатории археографических исследований. Ч. 1. Екатеринбург, 1994. С. 94. № 698.

17. *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные на востоке России. С. 142–182.

18. Там же. С. 152-154, 167.

19. Решение полностью отказаться от священников и избирать наставников для исполнения треб санкционировано решениями Тюменского собора 1840 г., текст его опубликован: Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Т. 1. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999. С. 334–338 по списку Древлехранилища УрФУ XV.46р/92. Краткое описание см.: Каталог старопечатных и рукописных книг Древлехранилища Лаборатории археографических исследований. Ч. 4. Екатеринбург, 1997. С. 8. № 47.

судьбы согласия, что вовлекло их в растянувшуюся на несколько десятилетий новую дискуссию.

Часовенные второй половины XIX в.: необходимость и невозможность священства

Признание вечности священства и предположение, что где-то сохраняется «истинная», в понимании старообрядцев, иерархия, питали надежды части поповцев найти священнослужителей. Поиски поддерживались старообрядцами крупных центров, прежде всего Москвы и городов Нижнего Поволжья, не смирившихся с перспективой принимать таинства от наставников-мирян. Московские беглопоповцы Рогожского кладбища приняли Белокриницкое («австрийское») священство[20]. Следует отметить, что даже у московских прихожан первоначально разошлись мнения о том, как следует рассматривать появление Белокриницкой иерархии. Часть староверов этого центра соотносила происходящее с эсхатологическим сценарием: «не по времю... заводить теперь своих архиереев-то, царство антихристово вполне продолжается»[21]. Эта тема отошла на второй план из-за развернувшихся дебатов о правильности крещения и перехода в старообрядчество первого белокриницкого митрополита. Тем не менее, сама постановка эсхатологического вопроса (мотивом которого было сомнение в необходимости самой иерархии) и отсутствие в ответ какого-либо резкого противостояния дают исследователям основание полагать, что высказанные воззрения были в общине хорошо известны[22].

Появление новой старообрядческой иерархии обсуждалось полемистами других старообрядческих согласий. С 1847 г. ведет

20. Белокриницкая иерархия появилась в 1846 г. в результате присоединения к старообрядчеству греческого митрополита Амвросия в Белой Кринице (Австрия). Поэтому за согласием закрепились варианты внешнего названия — «белокриницкое» и «австрийское». Современное официальное самоназвание — Русская Православная Старообрядческая Церковь (РПСЦ).

21. Из выступления рогожского дворника И.А. Гусева в ноябре 1846 г. на собрании о принятии белокриницкого священства. Цит. по: *Крахмальников А.П.* «Духовномудрствующие» поповцы и раскол белокриницкого согласия в 1862 г. // Сибирь на перекрестье мировых религий. Материалы второй межрегиональной научно-практической конференции, посвящ. памяти М.И. Рижского. Новосибирск, 2005. С. 167.

22. *Крахмальников А.П.* Сочинения староверов белокриницкого согласия (1846–1862 гг.). М.: Индрик, 2012. С. 180.

начало растянувшаяся на пять лет дискуссия инока Павла Белокриницкого и федосеевца Павла Прусского из Войновского монастыря[23], в которой, в числе прочего, затрагивалась и тема времени последнего отступления[24].

О конце света в обозримом будущем размышлял в 1845–1850 гг. в своем толковании на книгу Ездры беглопоповский инок Конон (К.Т. Дураков), будущий старообрядческий епископ Новозыбковский, проживавший в то время в Стародубье. Текст его сочинения до сих не обнаружен, оно известно лишь по тезисным пересказам: во-первых, со времени реформы Никона официальная церковь верует в Иисуса, под измененным именем которого есть «бог-антихрист», а во-вторых, появление Белокриницкой иерархии ускорило завершение царствования земных правителей (под которыми подразумевались российские императоры) и приблизило наступление конца света[25]. Этот вариант трактовки имени «Иисус» на рубеже 1850–1860-х гг., видимо, получил заметное распространение среди самих «австрийцев», чему способствовали уже имевшиеся эсхатологические настроения о «продолжающемся царстве антихристовом». Широкая известность такого толкования потребовала официального опровержения — была написана отдельная статья в «Окружном послании» 1862 г., повлекшая дальнейшие разделения в белокриницком согласии. При этом исследователями отмечается, что непримиримые споры вокруг «Окружного послания» были вызваны не только разногласиями идеологического и догматического характера, но структурно-организационными проблемами. Полемика внутри «австрийского» согласия соединялась с конфликтами, сопровождавшими встраивание трехчинной иерархии духовных лиц в бывшие беглопоповские общества: постепенная централизация согласия влекла перераспределение полномочий между светским руководством московского центра, епископатом (и внутри него) и представителями низовых общин[26].

23. Войново — в то время находился на территории Восточной Пруссии. В 1847 г. там по инициативе московского старообрядческого центра на Преображенском кладбище (федосеевское согласие) был устроен беспоповский монастырь. Руководитель монастыря Павел Леднев более известен как Павел Прусский. В 1867 г. присоединился к единоверию.

24. *Крахмальников А.П.* Сочинения староверов белокриницкого согласия С. 88–90.

25. Там же. С. 180–182.

26. *Старухин Н.А.* Сибирские общества белокриницких староверов. С. 41–43.

Беглопоповцы лужковского согласия[27] в начале 1860-х гг. также пытались осмыслить появление иерархии в Белой Кринице через теорию о конце света, отстаивая при этом иносказательное («духовное») прочтение пророчеств. Так что распространение белокриницкого священства с первых лет сопровождалось спорами, в которых в той или иной степени присутствовала эсхатологическая составляющая.

Кроме того, появление «австрийцев» активизировало дискуссии также и в тех обществах, которые отказались признать новоявленную иерархию. Уральские часовенные были как раз в их числе. Обсуждаемые ими вопросы во многом созвучны сомнениям о ненадлежащем времени, высказываемым ранее в рогожской общине, хотя и вряд ли были связаны с ними генетически. Отличие же проявилось в том, что внутренние споры часовенных концентрировались вокруг необходимости дополнительных поисков «истинного» священства, поскольку за Белокриницкой иерархией они не признавали этого качества.

Попечители обществ бывших беглопоповцев были готовы взять на себя расходы по поиску и содержанию духовных лиц, как это практиковалось ранее. Во второй половине XIX в. именно от светских лидеров городских и отчасти заводских общин постоянно исходила инициатива возобновления поисков священства. В 1870–1880-х гг. известно, как минимум, пять уральских соборов, созванных для рассмотрения вопроса о восстановлении священства: Екатеринбургский 1871 г.[28], Невьянский 1 марта 1872 г.[29], Веселогорский 28 июня 1872 г.[30], Екатеринбургский 6 марта 1873 г.[31], Екатерин-

27. Лужковцы — старообрядческое согласие, выделившиеся в 1820-х гг. из беглопоповского течения из-за несогласия с правилами Александра I о легализации священников, действующих у староверов. Основные принципы сформулированы жителями посада Лужки в Стародубье, отстаивавшими тезис о том, что старообрядческие иереи не должны быть известны властям. Было немногочисленным, хотя имело сторонников, помимо Лужков, в Гуслицах, на Дону, в Молдавии, на Урале.

28. Текст решений этого собора пока не найден. Предложение упоминается в Пермском соборном уложении 21.06.1888 г., см.: Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Т. 3. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2011. С. 130–131, список ИИ СО РАН 3/04-г. Л. 58–59 об.

29. ОР БАН. Собр. 43 (Тагильского скита). № 27. Л. 10. Собравшиеся рассматривали вопрос о беглых попах, принятых старообрядцами Тулы (подробнее о т. н. тульском священстве см.: *Агеева Е.А.* Беглопоповцы в XIX — начале XXI в. // «Православная энциклопедия» [http://www.pravenc.ru/text/77768.html, доступ от 17.04.2017].

30. Там же. Л. 10-10 об., 11.

31. Там же. Л. 11.

бургский 1 мая 1884 г.[32] Многократным призывам найти «правильное» священство оппонировали делегаты от зауральских старообрядческих обществ, преимущественно крестьянских, которых поддерживал авторитетный глава крупного уральского скитского центра черноризец Нифонт, уверенный в бесполезности таких попыток[33].

Адепты белокриницкого согласия появились на Урале в 1850-х гг. Сначала их было немного и принадлежали они к нескольким купеческим семьям уральского и московского происхождения[34]. В 1860–1870-х гг. на Урале жил «австрийский» епископ Константин (Коровин), действовало более десятка священников и священноиноков этого согласия. Число прихожан постепенно увеличивалось за счет миграции и присоединения местных часовенных, для которых вопрос о поиске священства, как видим, все еще оставался открытым.

Основным местом общественных богослужений и исполнения таинств в это время у «австрийцев» были частные дома, в которых служили приезжающие священники[35]. Один из первых крупных на Урале храмов белокриницкого согласия был устроен в начале 1880-х гг. в Екатеринбурге. Для него попечителями была куплена усадьба рядом с самым большим молитвенным домом часовенных. После переустройства здания храм был освящен в честь Св. Троицы, аналогично екатеринбургской единоверческой церкви, находившейся в соседнем квартале. В дальнейших действиях поповцев еще не раз проявлялось стремление укрепить свое влияние и привлечь к себе сторонников из числа часовенных и единоверцев. Забегая вперед, заметим, что массового присоединения к «австрийскому согласию» в итоге до конца имперского периода на Урале так и не произошло, основная масса часовенных оставалась на прежних позициях.

В отличие от центральной России, где упомянутое выше предубеждение «лужковцев» к Белокриницкой иерархии в Стародубье

32. «Описание деянии и постановления Екатеринбургского собора» 1 мая 1884 г. // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Т. 1. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999. С. 339-350.

33. Там же. С. 342.

34. См.: *Белобородов С.А.* «Австрийцы» на Урале и в Западной Сибири (из истории русской Православной Старообрядческой церкви — белокриницкого согласия) // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. С. 136–172.

35. Там же.

и Гуслицах уже в 1840–1850-х гг. породило ряд сочинений, в том числе эсхатологического характера, на Урале этот процесс четко фиксируется лишь в начале 1880-х гг. Он был связан с активной миссионерской деятельностью «австрийского» иеромонаха, вмешавшегося в жизнь уральских скитников-часовенных.

В 1880 г. к Белокриницкой иерархии присоединился часовенный, устроитель старообрядческой пустыни в томской тайге черноризец Филимон (И.С. Савкин), принявший при довершении пострига имя Феофилакт. Летом 1880 г. он был на Урале, участвовал в беседах в Екатеринбурге и в скитах часовенных на р. Сылве. Своей проповедью Феофилакт вызвал переход в «австрийство» более 100 человек. В их числе было несколько черноризцев во главе с Антонием Паромовым (в 1894–1918 гг. епископ РПСЦ), из общежительства под руководством упоминавшегося выше о. Нифонта. Вскоре после возвращения в свою томскую обитель о. Феофилакт направил о. Нифонту несколько обращений с убеждением в правильности Белокриницкой иерархии и 15 вопросов, показывающих безосновательность исполнения таинств наставниками[36].

После столь энергичного «вторжения» уральский духовный лидер был вынужден вступить в полемику с Феофилактом. Дискуссия об «австрийском» священстве развернулась весьма широко и вызвала к жизни целый ряд оригинальных сочинений. Нифонт написал «Ответ австрийским»[37] и развернутое послание[38]. В них он, используя прием «смотрительного толкования» из «Разсуждений» о. Максима 1770-х гг., отстаивал допустимость мирян к исполнению таинств в «великой нужде», при невозможности обратиться к имеющим благодать священникам. Аргументация строилась как на критическом отношении к благочестию первого митрополита Амвросия и каноничности восстановления священства в Белой Кринице (из чего заключалось, что иерархия не может считаться законной), так и на тезисе, что

36. *Старухин Н.А.* Сибирские общества белокриницких староверов. С. 152–153, 174–175.

37. В составе сборников из Древлехранилища ЛАИ УрФУ: IV (Красноуфимское) собр. 180р/5341. Л. 1–59, VII (Нижнетагильское) собр. 5р/156. О нем см.: *Белобородов С.А.* Религиозно-организационная структура старообрядчества горнозаводского Урала. С. 157–159.

38. Известно в нескольких списках, один опубликован: Послание черноризца Нифонта к монаху Феофилакту // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. С. 111–135.

истинная церковь сохраняется не в «чювственных», «телесных» стенах.

В понимании о. Нифонта церковь, которая «пребудет до скончания века» — это не иерархия, а множество истинно верующих людей, а также несокрушимая вера и дела христиан, ищущих душевного спасения и избегающих «любопрений», разделов и уклонений к лживым учителям (в разряде таковых «злых пастырей» он числил по вышеуказанным причинам и белокриницкое священство)[39]. Апеллируя к широко известному в старообрядчестве наследию отцов Церкви на эсхатологическую тему, черноризец усматривал в бесчисленных спорах, «церковном нестроении» и «состязаниях» (к которым причислял также переход и послания Феофилакта) признаки наступления последних времен:

> Той убо сицевая вопрошения посылает, да братию нашу о Христе ввергнет в сомнение и да вложит во оумышление, и да вселит в разум недоумения, да погасить ревность Божию и любовь к вере, да оустрашит нечаянием[40].
>
> <…> Наипаче же в нынешнем времени, егда пастырие безумствоваша и разсеяша овцы пажити, да с пророком возрыдаю: “Како немощное подкреплю и падшее возставлю, и блудящее обращу, и погибшее взыщю, и сохраню крепкое? …Но да не буду зол пастыр[ь], …пасуше себе самих, а не овцы…”[41].

По его убеждению единственным правильным выходом было спасаться верой и праведным житием, отказавшись принимать наставления от «злых пастырей»[42]. Поэтому закономерно, что в сочинениях, вышедших из-под пера о. Нифонта и его единомышленников-часовенных последней четверти XIX в., признается, но не разрабатывается вторая часть концепции о. Максима — о настоятельной необходимости поиска священства. Более того, о. Нифонт на Екатеринбургском соборе 1884 г., обращаясь к попечителям, желающим вновь и вновь искать хиротонию, делал акцент на бóльшей целесообразности придерживаться правил христиан-

39. Послание черноризца Нифонта к монаху Феофилакту. С. 125–128.

40. Древлехранилище ЛАИ УрФУ. IV (Красноуфимское) собр. 180р/5341. «Ответ австрийским». Л. 1.

41. Послание черноризца Нифонта к монаху Феофилакту. С. 130–131.

42. Там же.

ского поведения, нежели сборов сомнительных по результативности экспедиций для исследования иерархии:

> Вы бы лучше постарались исправить свои нравы. А если в таковых пребудите, то будь бы естли бы вы и нашли истиннаго и беспорочнаго священника, то едва ли что может сотворить он вам помощи в деле спасения[43].

Несколькими годами позднее, в 1888/1889 гг., отчасти под влиянием нифонтовского «Послания», бывший полковник уральского казачьего войска И.И. Канбулин создал сочинение «Цветник»[44]. В нем автор развил уже написанное скитником и изложил взгляды части часовенного согласия о «духовном» понимании признаков последних времен. Широко толкуя предсказания отцов Церкви, он обосновывал фактически беспоповский тезис об исчезновении таинств после отступления от веры, но в отличие от беспоповцев связывал это не с церковной реформой XVII в., а с распространением униатского «обливательного» крещения, окончательно уничтожившим возможность найти «правильное» священство. Такой подход оправдывал как прошлый прием иереев из официальной православной церкви, так и повсеместный отказ от беглых попов после 1840 г., а кроме того, аргументировал бессмысленность каких-либо дополнительных поисков «истинной» иерархии.

Как видим, два взаимосвязанных вопроса — о судьбах священства и сущности переживаемого времени в 1880-х гг. стали предметом весьма активной внутренней и внешней полемики часовенных, признающих необходимость церковной иерархии, но ее не имеющих. Взгляды единомышленников уральского скитского центра получили оформление в этих сочинениях. Авторы, декларативно признавая спасительность и желательность священства, использовали «духовное» толкование и доказывали исчезновение хиротонии ввиду наступления последних времен.

За пределами этого ряда стоит еще одно сочинение, ранее не рассматривавшееся в исследованиях старообрядческой полемики о священстве.

43. «Описание деянии и постановления Екатеринбургского собора» 1 мая 1884 г. // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Т. 1. С. 342.

44. Подробнее о нем см.: *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные на востоке России. С. 205–225.

«Испытайте в котором времени ныне матриса наша...»

В отличие от сочинений о. Нифонта, «Разсуждение о временах века сего»[45] предназначалось не для богословской полемики. Оно представляет собой простое, но запоминающееся объяснение пребывания часовенных без священства таким образом, чтобы легитимными были как беглопоповский период, так и беспоповская практика.

В числе небольшого круга его источников — Толковый Апостол, толкования Феофилакта Болгарского на Евангелия, ветхозаветные 3-я книга Ездры, книги пророков Даниила, Софония и одна цитата из 105-го слова Ефрема Сирина «Об Антихристе». Автор обошелся без Книги о вере, Кирилловой книги, Апокалипсиса и толкований Андрея Кесарийского, традиционных для старообрядческих эсхатологических построений.

Наиболее вероятным временем создания «Разсуждения» представляется последняя треть XIX в., когда часовенные сначала рассматривали возможность приема беглых попов, а потом вынуждены были оппонировать активным деятелям Белокриницкой иерархии. Косвенным подтверждением этого предположения может служить место бытования рукописи — часть горнозаводского района, прилегающего к Невьянску, откуда происходят упоминавшиеся выше соборные постановления 1872 г. с отклонением тульских беглых попов. В самом сочинении никаких сопутствующих реалий не содержится, и пока точное определение времени и обстоятельств создания остается открытым: 1870–1890-е гг.

«Разсуждение» написано в широко распространенном в старообрядческой литературе жанре послания — неизвестный автор обращается к своим не названным по имени друзьям, для того чтобы предостеречь их от неосмотрительных и поспешных действий:

> Друг мой, я наслышался от людей, что вы испытуете о священстве; так и от души жалея вас и при сем с нетерпением дружеской любви пишу вам и прошу вас, Господа ради, без доказательства Святаго Писания пророческаго и апостольскаго не соблазнитесь принять священство, но испытуйте прилежно[46].

45. Древлехранилище ЛАИ УрФУ. VI (Невьянское) собр. 178р/1272. 11 л. Полное описание рукописи и публикацию полного текста сочинения см. в вып. 37 сборника серии «Археография и источниковедение Сибири».

46. Древлехранилище ЛАИ УрФУ. VI (Невьянское) собр. 178р/1272. Л. 1.

Основной целью автора является доказательство, что в постепенном исчезновении священства есть «составная мудрость Божия» и ее можно обнаружить в Писании и Предании, рассматривая историю Церкви «уподобительно». Это отчасти сближает «Разсуждение о временах века сего» с «Цветником» И.И. Канбулина, отстаивающим «духовное» понимание библейских текстов. Неизвестно, был ли знаком создатель послания со «смотрительным» пониманием о. Максима, но по сути именно этот подход используется им в «Разсуждении».

Автор старается показать, что «время не едино». Под временем подразумевается не абстрактный хронологический ряд, а вся христианская эпоха. Для начала это понятие соотносится с близким и понятным всем читателям временем суток: утро, полдень, вечер, ночь. Используя основную метафору церковной литературы «солнце» — «Христос», он сравнивает первые 300 лет христианства с зарей:

> ...сиречь 300 лет до Константина царя пребысть церковь не светла в мире, но претерпевала тесноты и гонении, сие время бысть оутреннее[47].

Распространение христианства в «римской стране» соотносится с полднем, после чего, миновав 1000-летний рубеж, свет учения переходит в Россию (причем для согласованности с ходом солнца автор определил свою страну в разряд западных), где после 666 лет происходит «помрачение». При этом не упоминается никаких исторических подробностей, которыми обычно сопровождается использование теории «отступлений» от веры[48]:

> А обращается солнце праведное Христос Слово Божие на страны западныя в Россию и продолжался после полудни свет вечернии в России 666 лет, потом и заря вечерняя погасла, сиречь свет чина вещественной церкви и нача постигати тма нощная, и свет мира прелагается во тму, а тма во свет[49].

47. Там же. Л. 3.

48. *Смирнов П.С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII в. СПб., 1898. С. 1–15; *Гурьянова Н.С.* Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода феодализма. Новосибирск: Наука, 1988.

49. Древлехранилище ЛАИ УрФУ. VI (Невьянское) собр. 178р/1272. Л. 3 об.–4.

По мысли автора, «свет чина вещественной церкви» менялся в разные периоды истории подобно насыщенности солнечных лучей в течение дня. Картина угасающей зари и наступления сумерек создавала понятное широкому кругу читателей представление о растянутом во времени, постепенном «оскудении» священства. Для объяснения возможности передачи требоисправления мирянам в «Разсуждении о временах века сего» дана лишь отсылка к толкованиям Феофилакта Болгарского на 20-ю главу Евангелия от Матфея с притчей о винограднаре и его работниках, пришедших в разное время, но получивших равную плату (динарий). В толковании плата определяется как благодать Св. Духа, обретаемая вставшими на душеспасительный путь вне зависимости от того, в юности они это сделали или в старости, но ничего не говорится о духовном сане. Поэтому автор предлагает свою избирательную интерпретацию, сужая круг просвещаемых до «не мудрых» и «неученых», имея ввиду мирян-часовенных, которые обучались не в учреждениях существующей в государстве системы духовного образования, а среди круга соверующих путем размышлений и споров о св. Писании:

> Вечер бо кончину века нарицают святыи отцы и глаголют яко «на кончине тогда вси приемлют по динарю еже есть духа святаго благодать», сиречь не мудрые и неученые вси будут научены духом святым[50].

Хотя очевидно, что одной этой интерпретации не вполне достаточно, «Разсуждение» не использует комплекс аргументов, которые были известны и обычно выдвигались в этом случае представителями часовенного согласия[51]. Вместо этого перед читателем предстает второй сравнительный ряд: «возраст человека» — «история Церкви», выстроенный по той же логике что и предыдущий о сутках. Он выполняет роль объяснения, почему уже не нужно рассчитывать на благодать «ученых людей» Церкви. Под «учеными людьми», по всей видимости, подразумеваются лишь обладающие этим статусом в силу специального образования и сана. Просвещенность посредством Св. Духа, сопровождающая иссле-

50. Там же.

51. *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные на востоке России. С. 211, 222–225; Послание черноризца Нифонта к монаху Феофилакту. С. 124–130; *Белобородов С.А.* Религиозно-организационная структура старообрядчества горнозаводского Урала. С. 157–158; *Горский Л.* Беседа с белокриницкими // Уральский старообрядец. 1916. № 9-10. С. 11–23.

дование текстов Св. Писания и Предания ценятся автором выше, чем знания, полученные в духовных академиях[52].

Оттолкнувшись от цитаты из книги пророка Ездры об удалении истины и увеличении зла в последние времена, автор проводит параллели между периодами взросления человека и распространением христианства (возрастанием и убыванием разума Святого Духа). Он называет годы апостольской проповеди и первые 300 лет «безпечальным о житейских попечениях» отрочеством, время вселенских соборов — вступлением в «совершенный возраст», когда в пределах 800–1000 гг. у христианских пастырей («ученых людей») начинаются искушения властью и богатством, что в итоге ведет к старости и кончине христианского века:

> ...егда же дойде время до 800 лет, тогда змии дьявол нача предлагать в мир лестию грех, развращать разум оученых мужей любоначалием и гордостию и прельщать ко сласти и богатьству мира сего. Егда же дойде время до 1000 лет, тогда обладаем бысть разум оученых мужей попечением и печальми житейскими и оумаляется попечением для спасения душ человеческих. И от сего начаша век сей старетися и в летах старости еще поживе 666 лет и скончашеся[53].

Показав читателям постепенное исчезновение истинной христианской иерархии через «угасание» и «развращение» ее представителей, автор перешел к рассмотрению третьей метафоры «старость» — «бесплодность», тем более что тематически это хорошо согласовывалось с итогами второй части о постепенном умалении разума «ученых мужей» и скончании века. Опорой вновь стала 3-я книга Ездры, в которой век созданный Богом — «матриса»[54] — сравнивается с женщиной, рождающей крепких де-

52. Неоднозначное отношение части часовенных Урала к учреждению собственных старообрядческих школ, в которых предполагалось преподавание светских дисциплин помимо чтения, письма и «божественной грамоты», высказывалось на I Всероссийском съезде этого согласия в 1911 г. См.: *Боровик Ю.В.* Диалог, сотрудничество и конфронтация в религиозных обществах российской провинции начала XX в. (по материалам I Всероссийского съезда старообрядцев часовенного согласия) // *Studia Humanitatis*. 2017. № 4.

53. Древлехранилище ЛАИ УрФУ. VI (Невьянское) собр. 178р/1272. Л. 7 об.–8 об.

54. Слово заимствовано из Вульгаты, с которой 3-я книга Ездры была переведена для Геннадиевской Библии, сохранилось в Острожской Библии и московском издании Библии 1663 г. Ср.: «... инии же по времени старости оскудеюще матриси родишася» (Библия. М.: Печ. двор, 1663. Л. 197. Стлб. 1. 3 Ездр. 5:53) и «...et alii qui sub tempus senectutis deficiente matrice sunt nati» (Latina Vulgata. 4 Esdras 5:53).

тей в молодости, слабых в старшем возрасте и перестающей рожать в старости. Приведя обширную цитату об этом (3 Езд. 5:46–55), старообрядческий автор призывает применить слова пророка к окружающей действительности:

> Зрите, како архангел пророку возвести о времени старости и кончины века. Внемлите прилежно и испытайте в котором времени ныне матриса наша, от которой мы раждаемся духовно во младости времени или в старости, и которой свет нас освещает, утренний или вечерний[55].

После такого трехкратного подхода к рассмотрению изменчивой природы христианского времени подводится итог о невозможности сохранения благодатной хиротонии в настоящий момент. По логике автора, наступил последний темный, старый, бесплодный период[56], в который следует ожидать второго пришествия и спасать душу уклонением от «сомнительного» священства, а «истинного», ввиду вышеизложенных обстоятельств, быть уже не может.

Подводя итоги, отметим, что стремление сохранить священство питало дебаты поповцев на эту тему на протяжении почти всей истории старообрядческого движения; в спорах урало-сибирских старообрядцев о «правильной» иерархии переосмысление эсхатологической составляющей христианского учения особенно активно шло в ранний период (при разделении на поповское и беспоповское направления) и спустя два века — в последней четверти XIX в. на фоне распространения старообрядческой Белокриницкой иерархии среди бывших беглопоповцев (часовенных). В результате полемического творчества духовных лидеров часовенного согласия для защиты бессвященнического состояния появился целый ряд сочинений, развивавших тему «последнего» времени, главным признаком которого представлялось исчезновение «истинного» священства. Часто этот вопрос становился своеобразным «водоразделом» между направления-

55. Там же. Л. 9 об.–10.

56. Этот вывод 1870–1890-х гг., появившийся в результате характерного для традиционной старообрядческой религиозной полемики соотнесения происходящих событий с эсхатологической составляющей христианского учения, оказался созвучным мыслям, высказанными позднее философами Вл. Соловьевым («Три разговора», 1899 г.) и О. Шпенглером («Закат Европы», 1918 г., русский перевод первого тома 1923 г.), но никоим образом не может быть связан с ними.

ми, по-разному представлявшими распределение руководящих ролей в общинах. «Разсуждение о временах века сего», как сочинения черноризца Нифонта и казака Ивана Канбулина, несмотря на существенные различия в приемах, источниках и стиле аргументации является выражением позиции радикальной группы внутри часовенного согласия, стоявшей на стороне наставников-мирян и оппонировавшей умеренному направлению, ориентированному на институт священства (в значительной степени зависимого от попечителей). Все эти произведения используют «смотрительное» толкование, предложенное в XVIII в. уральским иноком схимником Максимом: понимать писание сообразуясь с реалиями переживаемого времени. «Разсуждение о временах века сего» полностью построено на этом тезисе. Ориентируясь на широкую аудиторию, его неизвестный автор в конце XIX в. шел к обоснованию необходимости продолжения бессвященнической практики с минимальным количеством источников через повествование простым языком с яркими метафорами.

Библиография / References

Архивные материалы и источники

Древлехранилище ЛАИ УрФУ — Древлехранилище Лаборатории археографических исследований Уральского федерального университета (Екатеринбург).

IV (Красноуфимское) собр.

VI (Невьянское) собр.

VII (Нижнетагильское) собр.

ИИ СО РАН — Собрание старопечатных и рукописных книг Института истории Сибирского отделения Российской академии наук (Новосибирск).

ОР БАН — Отдел рукописей Библиотеки Российской академии наук (Санкт-Петербург).

Собр. 43 (Тагильского скита)

Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Т. 1. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999.

Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Т. 2. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2005.

Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Т. 3. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2011.

Каталог старопечатных и рукописных книг Древлехранилища Лаборатории археографических исследований. Ч. 1. Екатеринбург, 1994.

Каталог старопечатных и рукописных книг Древлехранилища Лаборатории археографических исследований. Ч. 4. Екатеринбург, 1997.

Послание черноризца Нифонта к монаху Феофилакту // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург: изд-во Уральского гос. университета, 2000. С. 111–135.

Рукописи XVI–XX вв. из коллекции Института истории СО РАН / Сост. А.И. Мальцев, Т.В. Панич, Л.В. Титова. Новосибирск: Изд-во СО РАН; Науч-изд. центр ОИГГМ СО РАН, 1998.

Литература

Байдин В.И. Старообрядчество Урала и самодержавие (конец XVIII — середина XIX в.): дисс. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук. Свердловск, 1983.

Белобородов С.А. «Австрийцы» на Урале и в Западной Сибири (из истории русской Православной Старообрядческой церкви — белокриницкого согласия) // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург: УрГУ, 2000. С. 136–172.

Белобородов С.А. Религиозно-организационная структура старообрядчества горнозаводского Урала во второй четверти XIX — начале XX в. (на примере согласия беглопоповцев / часовенных): дисс. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук. Екатеринбург, 2012. С. 157–159.

Боровик Ю.В. Диалог, сотрудничество и конфронтация в религиозных обществах российской провинции начала XX в. (по материалам I Всероссийского съезда старообрядцев часовенного согласия) // Studia Humanitatis. 2017. № 4. [http://st-hum.ru/sites/st-hum.ru/files/pdf/borovik.pdf, доступ от 25.01.2018].

Горский Л. Беседа с белокриницкими // Уральский старообрядец. 1916. № 9–10. С. 11–23.

Гурьянова Н.С. Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода феодализма. Новосибирск: Наука, 1988.

Клюкина Ю.В. Старообрядцы-часовенные Урала в конце XIX — начале XX вв. // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург: УрГУ, 2000. С. 85–107.

Крахмальников А.П. «Духовномудрствующие» поповцы и раскол белокриницкого согласия в 1862 г. // Сибирь на перекрестье мировых религий. Материалы второй межрегиональной научно-практической конференции, посвящ. памяти М.И. Рижского. Новосибирск, 2005. С. 166–170.

Крахмальников А.П. Сочинения староверов белокриницкого согласия (1846–1862 гг.). М.: Индрик, 2012.

Палкин А.С. Единоверие в середине XVIII — начале XX в.: общероссийский контекст и региональная специфика. Екатеринбург: УрФУ, 2016.

Покровский Н.Н. Новые сведения о крестьянской старообрядческой литературе Урала и Сибири XVIII в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 30. Л., 1976. С. 165–183.

Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные на востоке России. М.: Памятники исторической мысли, 2002.

Смирнов П.С. Внутренние вопросы в расколе в XVII в. СПб., 1898.

Старухин Н.А. Сибирские общества белокриницких староверов во второй половине XIX — начале XX вв. Новосибирск: Институт истории СО РАН, 2015.

Archival materials

Depository of Early Printed Books and Manuscripts at the Laboratory of Archaeographical Studies (Ural Federal University, Ekaterinburg)

Collection IV (Krasnoufimsk)

Collection VI (Nev'iansk)

Collection VII (Nizhnii Tagil)

II SO RAN — The Collection of Early Printed Books and Manuscripts at the Institute of History (The Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk)

OR BRAN — Manuscript Department of the Library of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg.

Collection 43 (Tagil monastery)

Dukhovnaia literatura staroverov vostoka Rossii XVIII–XX vv. (1999) [Spiritual literature of the Old Believers of Eastern Russia from the 18th to the 20th centuries]. Vol. 1. Novosibirsk: Sibirskii khronograf.

Dukhovnaia literatura staroverov vostoka Rossii XVIII–XX vv. (2005) [Spiritual literature of the Old Believers of Eastern Russia from the 18th to the 20th centuries]. Vol. 2. Novosibirsk: Sibirskii khronograf.

Dukhovnaia literatura staroverov vostoka Rossii XVIII–XX vv. (2011) [Spiritual literature of the Old Believers of Eastern Russia from the 18th to the 20th centuries]. Vol. 3. Novosibirsk: Sibirskii khronograf.

Katalog staropechatnykh i rukopisnykh knig Drevlekhranilishcha Laboratorii arkheograficheskikh issledovanii [Catalog of early printed books and manuscripts in the repository of the Laboratory of Archaeographical Studies]. (1994) Vol. 1. Ekaterinburg.

Katalog staropechatnykh i rukopisnykh knig Drevlekhranilishcha Laboratorii arkheograficheskikh issledovanii [Catalog of early printed books and manuscripts in the repository of the Laboratory of Archaeographical Studies]. (1997) Vol. 4. Ekaterinburg.

Mal′tsev A.I., T.V. Panich, and L.V. Titova (1998) *Rukopisi XVI–XX vv iz kollektsii Instituta istorii SO RAN* [Manuscripts of the 16th–20th centuries from the collection of the Institute of History in the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences]. Novosibirsk: SO RAN.

Poslanie chernoriztsa Nifonta k monakhu Feofilaktu [The Epistle of the monk Nifont to the monk Theophylactus] (2000). In *Ocherki istorii staroobriadchestva Urala i sopredel′nykh territorii*, pp. 111–35. Ekaterinburg: Ural′skii universitet.

Literature

Baidin, V.I. (1983). “Staroobriadchestvo Urala i samoderzhavie (konets XVIII — seredina XIX vv.).” [Ural Old Belief and autocracy (the end of the 18th to the middle of the 19th centuries)] PhD diss., Sverdlovsk.

Beloborodov, S.A. (2000) “‘Avstriitsy’ na Urale i v Zapadnoi Sibiri (iz istorii russkoi Pravoslavnoi Staroobriadcheskoi tserkvi — belokrinitskogo soglasiia)” [‘Austrians’ in the Urals and Western Siberia (from the history of the Belokrinitsy of the Russian Orthodox Old Believer Church]), in *Ocherki istorii staroobriadchestva Urala i sopredel′nykh territorii,* pp. 136–72. Ekaterinburg: Ural University Press.

Beloborodov, S.A. (2012) “Religiozno-organizatsionnaia struktura staroobriadchestva gornozavodskogo Urala vo vtoroi chetverti XIX — nachale XX vv. (na primere soglasiia beglopopovtsev / chasovennykh)” [The religious and organizational structure of the Gornozavodsk Ural Old Believers from the second quarter of the 19th to the early 20th centuries (through the example of the *Beglopopovtsy/Chasovennye*)]. PhD thesis, Ekaterinburg.

Borovik Iu.V. (2017) “Dialog, sotrudnichestvo i konfrontatsiia v religioznykh obshchestvakh rossiiskoi provintsii nachala KHKH v. (po materialam I Vserossiiskogo s”ezda staroobriadtsev chasovennogo soglasiia)” [Dialogue, cooperation and confrontation in the religious societies of the Russian province of the early 20th century (based on

materials of the 1st all-Russian congress: '*Chasovennoe soglasie*')], in *Studia Humanitatis* [http://st-hum.ru/sites/st-hum.ru/files/pdf/borovik.pdf, accessed on 25.01.2018].

Gorskii, L. (1916) "Beseda s belokrinitskimi" [Conversation with the Belokrinitsy Old Believers], *Ural'skii staroobriadets* 9–10: 11–23.

Gur'ianova, N.S. (1988) *Krest'ianskii antimonarkhicheskii protest v staroobriadcheskoi eskhatologicheskoi literature perioda feodalizma* [Peasant antimonarchic protest in the Old Believer eschatological literature of the feudal period] Novosibirsk: Nauka.

Krakhmal'nikov, A.P. (2015) "'Dukhovnomudrstvuiushchie' popovtsy i raskol belokrinitskogo soglasiia v 1862 g." ["Dukhovnomudrstvuiushchie" among "priestly" Old Believers and the schism of the Belokrinitsky faction in 1862], in *Sibir' na perekrest'e mirovykh religii. Materialy vtoroi mezhregional'noi nauchno-prakticheskoi konferentsii, posviashch. pamiati M.I. Rizhskogo*. pp. 166–70. Novosibirsk.

Krakhmal'nikov, A.P. (2012) *Sochineniia staroverov belokrinitskogo soglasiia (1846–1862 gg.)*. [*Works of the Old Believers of the Belokrinitsky faction (1846–1862)*]. M.: Indrik.

Palkin, A.S. (2016) *Edinoverie v seredine XVIII — nachale XX v.: obshcherossiiskii kontekst i regional'naia spetsifika* [*Edinoverie* from the middle of the 18th to the beginning of the 20th century: National context and regional specifics]. Ekaterinburg: Ural University Press.

Pokrovskii, N.N. (1976) "Novye svedeniia o krest'ianskoi staroobriadcheskoi literature Urala i Sibiri XVIII v." [New information about peasant Old Believer literature of the Urals and Siberia of the 18th century], *Trudy Otdela drevnerusskoi literaly* 30: 165–183. Leningrad.

Pokrovskii, N.N., and N.D. Zol'nikova (2002). *Starovery-chasovennye na vostoke Rossii*. [The "Chasovennye" Old Believers of Eastern Russia]. M.: Pamiatniki istoricheskoi mysli.

Smirnov, P.S. (1898) *Vnutrennie voprosy v raskole v XVII v.* [Internal discussions of "Raskol" in the 17th century]. SPb.

Starukhin, N.A. (2015) *Sibirskie obshchestva belokrinitskikh staroverov vo vtoroi polovine XIX — nachale XX vv.* [Siberian communities of Old Believers of the "Belokrinitskye" faction from the middle of 19th to the early 20th centuries]. Novosibirsk: Institut istorii SO RAN.

White, J.M. (2014) "Bridge to the Schism: Edinoverie, Russian Orthodoxy and the Ritual Formation of Confessions, 1800–1918." PhD thesis, Florence.