

Н. Н. ПОКРОВСКИЙ

Новые сведения о крестьянской старообрядческой литературе Урала и Сибири XVIII века

Крестьянская старообрядческая литература XVIII в., выражавшая политический протест «под религиозной оболочкой»,¹ по своей форме была тесно связана с письменностью средневековой Руси; она законно привлекает к себе внимание русских медиевистов. Крестьянская старообрядческая литература далеко не всегда сохранилась в своем первоначальном виде. Сочинения сибирских старообрядцев XVIII в. отразились в главном историческом произведении наиболее мощного направления урало-сибирского раскола — в «Родословии часовенного согласия», которое, в свою очередь, было использовано в нескольких апологетических сочинениях старообрядческой историографии XX в. Однако авторы этих сочинений вовсе не ставили перед собой задач научной критики интересного источника, не пытались вычленить его наиболее древние части и даже не всегда оговаривали, что именно из «Родословия» они черпали свои сведения о событиях XVIII в. В научной литературе «Родословие» известно не было, библиографии и описания старообрядческих сочинений (включая капитальный труд В. Г. Дружинина) молчат о нем.²

Между тем уже первая Тувинская археографическая экспедиция Сибирского отделения АН СССР летом 1966 г. познакомилась с двумя списками этого памятника и установила, что он достаточно распространен среди старообрядцев Сибири. Однако в первые годы экспедиционных работ невозможно было не только приобретение, но даже копирование «Родословия». В настоящее время Институт истории, философии и филологии Сибирского отделения Академии наук СССР (ИИФиФ) располагает одним списком памятника, а также копиями трех других списков. Следы пятого списка, виденного в Туве в 1966 г., в настоящее время утеряны. Все эти списки относятся к XX в. Кроме того, приобретен очень краткий конспект некоторых разделов «Родословия» в двух различных вариантах. В Государственном архиве Тюменской области в Тобольске (ГАТОТ) обнаружена небольшая рукопись конца XIX—начала XX в., озаглавленная «Жития сибирских отцов», оказавшаяся особой редакцией исторического сочинения XVIII в. — «Рукописи о древних отцах», использованной составителем «Родословия» и иногда помещаемой вместе с ним.

Два наиболее исправных списка «Родословия» переписаны примерно лет 40 назад рукой умершего в 1970 г. бывшего руководителя одного из тувинских скитов о. Палладия (в дальнейшем обозначаем эти списки в их

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 4, с. 228.

² Аф. Кузнецов. Исторические очерки уральского старообрядчества. — Уральский старообрядец, 7423 (1915) г., № 11, с. 16—30; № 12, с. 21—30; ср.: В. Г. Дружинин и др. Писания русских старообрядцев. Перечень списков, составленный по печатным описям рукописей. СПб., 1912.

хронологической последовательности — P_1 и P_2). ИИФиФ располагает сейчас лишь микрофильмом списка P_2 и ксерокопией списка P_1 (рукописи были возвращены переписчику).

Скит Палладия был связан преемственно с ялуторовским скитом XVIII—XIX вв. Дионисия—Максима—Нифонта, история которого стоит в центре внимания «Родословия». Эта связь подчеркнута и в самих списках P_1 и P_2 , где прослеженная составителем «Родословия» линия преемственности черноризцев часовенного согласия продолжена вплоть до самого Палладия (данные этого продолжения заслуживают доверия: многочисленные очевидцы подтвердили нам и реальность существования упоминаемых здесь лиц, и правильность фиксации отношений между ними). Имеется и другой вариант подобного продолжения — алтайский.

Перечисленные выше рукописи «Родословия» (или восходящие к нему памятники) заметно отличаются друг от друга по составу, а иногда — по стилю и полноте. Такое разнообразие в списках основного исторического сочинения часовенных объясняется, на наш взгляд, крайней децентрализованностью этого согласия и сохранением среди переписчиков-часовенных древнерусской традиции свободного обращения с материалом переписываемого памятника.

Списки P_1 и P_2 дают наиболее полный и исправный текст памятника; в рамках собственно «Родословия» имеются лишь незначительные расхождения между P_1 и P_2 . Но в списке P_1 «Родословие» почти незаметно переходит в самостоятельный памятник XIX в. «О священной епархии христианской и пустынных жителей» (имеющий общие с «Родословием» источники XVIII в.); его можно считать здесь одной из глав «Родословия», следующей после раздела 6. В списке же P_2 вместо этого текста к «Родословию» присоединена обширная выписка из «Винограда Российского» С. Денисова. Это сочинение видного деятеля поморского согласия XVIII в. было широко использовано историографом часовенных для своего «Родословия», особенно — при освещении событий XVII—начала XVIII в.

Приобретенный в 1969 г. ИИФиФом в г. Бийске список «Родословия» (в дальнейшем — *В*) значительно отличается от списков P_1 и P_2 . В списке *В*, созданном в XX в., вообще отсутствует раздел 6, имеющий немало параллелей с разделом 5. Весь предыдущий текст подвергся значительным сокращениям, хотя позднее часть из них была восстановлена иным почерком, другими чернилами на полях и между строками, и смыслового значения вся эта правка не имеет. Вместо раздела 6 в списке *В* в качестве составной части «Родословия» приводится, начиная с л. 8, самостоятельное догматическое сочинение конца XIX в. о прекращении приема священников официальной церкви в часовенное согласие. Оно включено в текст без какого-либо структурного вычленения или указания на источник и несомненно базируется на более древних материалах, хорошо знакомых составителю «Родословия». Затем в списке *В* следует сокращенная редакция «Рукописи о древних отцах», памятника первой половины XVIII в., который был очень широко использован в «Родословии», что привело к многочисленным дословным повторениям в списке *В*. Далее без какого-либо перехода или вычленения следует краткая редакция небольшого исторического сочинения конца XIX в. «О священной епархии христианской и пустынных жителей». Пропущенный раздел 6 «Родословия» очень кратко законспектирован на обороте последнего листа памятника тем же почерком, которым были восстановлены сокращения в первых разделах.

Эта же «Рукопись о древних отцах», лишь слегка переработанная, составила упомянутую выше небольшую книгу конца XIX—начала XX в. (в 8-ку, 16 л.), хранящуюся в ГАТЮТ. Первоначальный текст XVIII в. был подвергнут очень незначительному языковому и стилистическому

редактированию, но был разбит на две части («Житие Феодосия» и «Житие Авраамия»); заголовки этих частей и общий заголовок книги называют их житиями, хотя перед нами повествование исторического, а не агиографического жанра. Кроме того, в текст списка, хранящегося в ГАТЮТ, включены фрагменты какого-то другого сибирского исторического повествования XVIII в.

«Родословие» остается главным историческим сочинением часовенных. Одновременно оно выполняет нелегкую задачу исторически и догматически оправдать смену отношения к приему православных священников, которая произошла у часовенных на грани первой и второй четвертей XIX в., когда это согласие на практике превратилось из поповского в беспоповское. Связанная с этим полемика, внутренние раздоры, упреки со стороны других согласий заставили руководителей часовенных с особым вниманием относиться к проблеме достоверности исторических сведений XVIII в., приведенных в «Родословии», специально доказывать непогрешимость его «источниковедческой базы», фиксировать историю его создания. Поскольку лишь «Родословие» и некоторые сопутствующие ему памятники знакомят нас с многими ранее неизвестными произведениями сибирской крестьянской литературы XVIII в., все эти проблемы представляют немалый интерес и для нас.

Из числа известных в настоящее время рукописей наибольшее внимание к истории создания «Родословия» и к его источникам проявляет сборник, найденный в Тувинской АССР, в составе которого находится список П₁. Собственно говоря, почти все памятники этого сборника связаны с «Родословием», его источниками и позднейшими соборами часовенных; составитель постарался включить в него все доступные ему источники «Родословия» и отразить историю его создания.

Сборник написан в 4-ку, на 143+5 лл., на белой, зеленой и синей бумаге, линованной, без штемпелей и водяных знаков, полууставом середины XX в., приближающимся подчас к скорописи. Переплет — доски в коже, застежки.

Содержание сборника

Лл. 1—8 об. — Правила Иппонского собора (на них ссылаются постановления Рамыльского собора).

Лл. 9—15 — Постановления Рамыльского собора часовенных 21 января 1890 г., с включением правил Теренкульского собора 1881 г. (лл. 11—14).

Лл. 16—20 об. — Постановления Екатеринбургского собора 11 января 1887 г. (сокращенная копия).

Лл. 21—24 — Бийское соборное уложение (22—25 ноября 1912 г.).

Лл. 24—25 — Постановления второго Бийского собора (6 ноября 1916 г.).

Лл. 26—31 об. — Постановления собора на займке Юльевской «Чульмской местности» (1—2 февраля 1909 г.).

Лл. 32—37 об. — Послание отца Саввы с братиею к матушке Анатолии с сестрами, с рассказом о раздорах среди часовенных и изложением своих постановлений.

Лл. 38—64 об. — Послание неизвестного к Алексею Дмитриевичу с братией, содержащее ответы на их вопросы, возникшие у них в спорах с Коноваловым. Ответы подробно говорят о часовенном «Родословии» и истории его создания о. Нифонтом (после Екатеринбургского собора 1887 г.).

Лл. 65—100 об. — Родословие часовенного согласия («Краткое описание о бегстве православнаго христианскаго благочестиваго священства, влекущаго благословение от Иосифа-патриарха по лестнице нисходящей друг друга предатне, аки жребий предающе; веруем, яко сие и до нас последних дойде») — список П₁.³

³ После л. 95 вложен лист в 8-ку, на котором рукой Паллады сделан список «Священники после инока схимника Максима». Лист этот написан и вложен сюда после 1967 г., когда Паллады отдал археографической экспедиции СО АН более подробный вариант этого списка, написанный им несколько десятилетий назад, в молодости. Список представляет собой краткий конспект соответствующих листов сборника (лл. 92—94).

Лл. 101—102 об. — «О священной епархии христианской и пустынных жителей». Сочинение уральского инокка Кастора, написанное им около 1866 г., с биографией инокка схимника Максима (XVIII в.) и перечнем его преемников.

Лл. 103—108 — «Рукопись о древних отцах»; начинается с крещения Руси. Сочинение XVIII в. об урало-сибирских поповцах XVII—XVIII вв., в основном — о Феодосии (его пребывание на Дону), Авраамии и его последователях.

После *л. 108* вклеены 5 листов, на которых почерком Палладия переписаны:

а) *лл. 1—3 об.* — «Рукопись инокка Тарасия» (1724 г., 11 января) с изложением решений собора 29 мая 1723 г. на р. Ирюме, в дер. Крысановой;⁴

б) *лл. 4—5 об.* — Послание Мирона Ивановича Галанина Стефану Ивановичу Тюменскому от 2 октября 1774 г. с описанием своего заточения в Тобольске и жестокости митрополита Павла Конюсевича.

Лл. 109—140 — «Предлагается собранное от Божественного писания во здраворазсудное рассмотрение чтущим и послушающим, еже имети великое опасение, и никакого же ни в чем же не творити снисхождения к новшествам, нарушающим древняя святых отец предания утверждения, хранити в ненарушимости вечно христианом оная, собранное инокком схимником Максимом». Пространные выписки из Кормчей, творений отцов церкви с «надсловиями праваго разумения отца Максима».

Лл. 141—143 об. — Выписки из печатных исторических книг о расколе — А. К. Бороздина, Александра Б.[ровковича] и др.

Хотя, возможно, не во всем список P_1 отражает первоначальную редакцию «Родословия», из всех имеющихся в нашем распоряжении списков памятника он основной; список P_1 включен в тщательно тематически составленный тувинский сборник в качестве главной части его, окруженной другими тесно связанными с «Родословием» памятниками.

* * *

Послание к Алексею Дмитриевичу (лл. 38—64 об.)⁵ так излагает историю создания «Родословия». На Екатеринбургском соборе 11 января 1887 г. в присутствии многочисленных представителей основных центров часовенных Урала и Сибири «было взыскание о том более, почему наши претки принимали священство от российской церкви, а потом впоследствии то же священство и от той же церкви не стали принимать» (л. 40). Как известно, основной догматической причиной своего радикального поворота к беспоповству часовенные объявляют распространение «обливательного» крещения в «никонианской» церкви, которое уже не может быть «исправлено» ранее принятым у часовенных переkreщиванием вторым чином. В итоге споров на Екатеринбургском соборе эта точка зрения была еще раз подтверждена и было признано желательным создание сочинения, укрепляющего подобный взгляд ссылкой на историческую традицию часовенных, на авторитет лиц, выступавших в XVIII в. против «обливательного» крещения. Сочинение это должно было одновременно стать «родословием» тогдашних скитских и заводских центров часовенных, обязано было

⁴ Собор этот принял первое в истории урало-сибирских софонтиевцев (часовенных) решение о приеме белого священника — известного впоследствии Семена Васильевича Ключарева, утвердил несколько обрядов и чинов. Соборные отцы стремились быть законопослушными и лояльными к светской власти, о чем свидетельствует, в частности, третий пункт их «уложения»: «Установлено правительством христианам платить двойной оклад за веру [в] 1716 и 1722 году, носить особое платие из зипунов со стоящим клееным козырьком. Собор постановил не прекословить, а повиноваться власти». Как известно, старообрядцы Урала и Сибири на практике не очень часто слушались этого постановления. Соборное уложение 1723 г. вторично подчеркивает: «Власть земную не оскорблять, но молиться за них, и дары им приносить, дабы тихо и безмолвно житие поживем». Подкуп старообрядцами властей был явлением обыденным, сочетался с неприкрытым вымогательством со стороны светской и духовной администрации. Но все это не ликвидировало постоянных острых конфликтов староверов с властями. Сейчас нам важно подчеркнуть тенденцию самих соборных решений.

⁵ Здесь и далее обозначение листов без указания рукописи относится к тувинскому сборнику со списком P_1 (собр. ИИФиФ СО АН, № 9/71-2).

проследить линию преемственной связи этих центров с известными старообрядческими деятелями XVII—XVIII вв. и рассказать об их «подвигах». Последняя тема неизбежно приводила к не очень-то желательным для законопослушных уральских старообрядческих руководителей конца XIX в. сюжетам — к истории борьбы часовенных XVIII в. с официальной церковью и властями. Хотя и заслоненные, затупеванные догматическим обрамлением, сюжеты эти не могли быть, однако, совсем обойдены в «Родословии», с его широким использованием подлинных источников XVIII в.

Собор постановил поручить составление «Родословия» о. Нифонту — тогдашнему руководителю одного из наиболее древних и авторитетных скитов, расположенного в ялutorовских лесах (заимка братьев Колмаковых). В его распоряжение предоставлялись все древние рукописи, как часовенных, так и других согласий, издания документов, исторические монографии, какие только могли добыть участники съезда. Перед Нифонтом съезд поставил четыре задачи: описать мученическую кончину одних противников Никона и официальной церкви, бегство и скитания других, историю основанных ими центров старообрядчества, решение старообрядцами XVII—XVIII вв. вопроса о приеме священников, бежавших от «никониян».

Послание к Алексею Дмитриевичу, написанное одним из учеников Нифонта, подробно славословит ту тщательность, с которой Нифонт, исполняя поручение, основывал свое сочинение на подлинных древних рукописях, старательно сверяя их друг с другом. Славословия эти далеки от истины: источниковедческого анализа, критики источников на основе их сравнения в «Родословии» практически нет, это — компиляция из многочисленных источников, главным образом XVIII в., сохранившая поэтому немало повторений и противоречий. Но как раз компилятивный характер труда Нифонта увеличивает ныне его ценность в качестве единственного подчас источника, позволяющего судить о тех произведениях урало-сибирской крестьянской литературы XVIII в., которые были в распоряжении Нифонта, но теперь утрачены (к счастью, некоторые из источников Нифонта были разысканы и скопированы позднее вместе с «Родословием» в только что описанном нами тувинском сборнике и в нескольких других сборниках, обнаруженных в 1972—1974 гг. экспедициями СО АН).

Написанный рукою Нифонта автограф «Родословия» в начале XX в. хранился в скиту Нифонта, где с него были сняты две точных копии; ни автограф, ни эти копии сейчас неизвестны, а последующие списки, сохраняя ядро памятника, видоизменяли и распространяли заключительные части его. Так, например, в списки P_1 и P_2 в конце раздела 6 умело вставлены панегирик самому Нифонту и традиционно-правоучительное описание его кончины в 1890 г. Интересно отметить, что конспект этого раздела, приписанный на обороте списка B , был сделан по какому-то более раннему варианту «Родословия», где посвященный Нифонту текст еще отсутствовал. Как уже говорилось, из текста «Родословия», Послания к Алексею Дмитриевичу и других памятников сборника, содержащего список P_1 , можно узнать довольно много об источниках «Родословия».

Именно эта проблема интересует нас в первую очередь, ибо ее решение дает исключительную возможность получить сведения о крестьянской урало-сибирской литературе XVIII в. Компилятивный характер «Родословия» заставляет отнестись со вниманием и к тем известиям этого сочинения о XVIII в., источник которых не назван, — они, как правило, доносят до нас фрагменты каких-то памятников, созданных в XVIII в. сибирскими и уральскими крестьянами-старообрядцами.

Автор «Родословия» неоднократно снабжает свой текст указаниями на его источники. Не будем останавливаться на тех из них, которые не

имеют прямого отношения к нашей теме, — труды историков XIX в., издания документов, в частности, «Собрание государственных грамот и договоров», общеизвестные исторические сочинения XVIII и XIX вв., произведения старообрядческих писателей других согласий, особенно А. и С. Денисовых и И. Курносова. За вычетом всего этого в «Родословии» остается немало ссылок на памятники урало-сибирской старообрядческой литературы XVIII в. и обширных цитат из них; некоторые приведены полностью в тувинском сборнике, в качестве своеобразного приложения к списку *П*₁.

Суммируя все эти указания, цитаты и полные тексты, можно несомненно констатировать, что крестьянская старообрядческая литература Урала и Сибири в XVIII в. была обширна и многообразна. Памятники ее бережно хранились в крестьянских избах, затерянных в тайге заимках и скитах. Несмотря на розыски, конфискации, гонения со стороны официальной церкви, в конце XIX в. еще существовало немало произведений этой литературы, и Нифонт смог воспользоваться ими при составлении «Родословия».

Анализ «Родословия» позволяет говорить о наличии в XVIII в. на Урале и в Сибири оригинальных сочинений, в первую очередь — исторических повествований, посвященных старообрядческим центрам и их руководителям («описания о жизни претков наших» не раз упоминаются среди источников Нифонта), агиографических произведений, синодиков, догматических сочинений сибирских старообрядцев по основным проблемам полемики поповщины и беспоповщины, соборных определений, различных посланий.

Однако несколько исторических повествований XVIII в., использованных в «Родословии», дошло до нас и в самостоятельном виде: в копии, помещенной вслед за списком *П*₁, в двух сборниках, бытовавших в Горной Шории и на Алтае, и в иной редакции — в упомянутой рукописи ГАТот и в одном из сборников Синодальной коллекции Центрального государственного исторического архива (ЦГИА).⁶ Эта «Рукопись о древних отцах» (так она озаглавлена в тувинском сборнике) заслуживает особого внимания.

Повесть излагает сначала некоторые события общерусской истории раскола, преимущественно — последней четверти XVII в., связанные с именем известного донского расколоучителя попа Феодосия, а затем переходит к урало-сибирскому старообрядчеству первой четверти XVIII в.; имеется одно небольшое упоминание о тобольских делах, которые документами архива сибирского архиерейского дома⁷ несомненно датируются серединой XVIII в. Это упоминание (так же как и ссылка на крещение Руси при Владимире) случайно и не мешает определению хронологических рамок событий, описанных в повести, — последняя четверть XVII—первая четверть XVIII в.

Хотя автор «Рукописи о древних отцах» несколько раз говорит о себе в первом лице, он не называет себя. Не делают этого и позднейшие переписчики памятника. Автор принадлежал, видимо, к старообрядческому монашеству, по всей вероятности — скитскому. Об этом свидетельствует не только характерная близость к скитскому повествованию о жизни «древних отцов» — пустынников. О том же говорит и заключительная фраза памятника: «Тако, братия истиннии послушницы, по прошению вашему поведал вам виденное и слышанное от древних отцов» (л. 108).

⁶ Собр. ИИФиФ СО АН, № 1/73-2; ГАТот, ф. рукописных книг, № 220; ЦГИА, ф. 834, оп. 2, № 1418, лл. 4 об.—15 об.

⁷ ГАТот, ф. 156, оп. 1, 1750 г., № 170, л. 196.

Мирянин употребил бы другое обращение. Подобная же формула заключает первую часть повести, посвященную Феодосию (л. 105 об.); говоря о свидетельстве того или иного очевидца, автор повести подчеркивает: «... так нам (а не мне, — Н. П.) поведал» (л. 104 об.), имея в виду несомненно какую-то скитскую братию. В заглавии этого же памятника, помещенном в сборнике XIX в. Синодальной коллекции рукописей (ЦГИА), прямо сказано, что автор его — инок, хотя и не говорится, какой братии. Это не братия скита Дионисия — Максима—Нифонта (автора «Родословия»). В центре внимания автора «Рукописи о древних отцах» жизнь другого старообрядческого района — Западной Сибири: по р. Ирюму, близ деревни Ильиной. Главный персонаж сибирской части повествования — инок Авраамий, наиболее авторитетный расколуучитель тех мест, и его ученик Тарасий. Возможно, именно поэтому Нифонт широко использовал лишь общерусский материал «Рукописи о древних отцах»; урало-сибирские сведения этой повести отражены в «Родословии» очень незначительно (ср. лл. 97 и 105), причем всё, относящееся к Авраамии и Тарасию, Нифонтом опущено.

Автор «Рукописи о древних отцах» был очевидцем многих описанных в ней событий, а о других узнал непосредственно из рассказов участников, от самих «древних отцов» или их учеников. Он сообщает, в частности, что рассказ о жизни Феодосия написал со слов своего ученика Корнилия Ипатьева, который побывал в Сибири уже после смерти учителя, около 1723 г.

Рассказывая о начале отделения жителей уральских демидовских заводов от официальной никонианской церкви и их переходе в старообрядчество, автор «Рукописи о древних отцах» ссылается на собственные воспоминания, подчеркивая, что он сам еще застал на заводах первых тамошних «древних отцов». Перечень этих отцов достоверен и подтверждается документами Сената, Синода и Тобольской консистории.⁸ Но, к сожалению, во всех известных списках он начинается фразой с весьма фантастической датой: «В заводе отцов было древних много, мы застали [в] 7208-м году». В 1700 г. не было еще ни самих демидовских заводов, ни многих из перечисленных далее «отцов» и иконов. Все они действовали на Урале и в Западной Сибири позднее, в 1730—1740 гг. (среди них, например, упоминается известный руководитель массового антицерковного движения середины 30-х годов XVIII в. Евфимий Сибиряк; большинство перечисленных здесь лиц пришло на Урал с Керженца в 20-е годы, — л. 97 об.). Возможно, здесь мы имеем дело с частой в древнерусской письменности ошибкой переписчика, спутавшего в дате букву $\bar{\text{И}}$ (8) с буквой $\bar{\text{Н}}$ (50); тогда первоначальная дата должна была быть 1741—1742 гг., и, следовательно, сама «Рукопись о древних отцах» была в таком случае создана позднее этой даты. Упомянутый список «древних отцов» не сопровождается каким-либо рассказом об их деятельности, за ним следует лишь несколько риторических фраз, не содержащих каких-либо конкретных фактов. Рассказ же нашего памятника о реальных урало-сибирских событиях ограничен более ранним временем — первой четвертью XVIII в.

Главное лицо рассказа — инок Авраамий, ушедший из Далматова монастыря вследствие несогласия с никоновскими реформами и основавший крупный старообрядческий центр на р. Ирюме. Его жизнь описана простым, подчас даже разговорным языком (например, рассказ о дерзком побеге уже престарелого Авраамия из тобольских архиерейских застенков, — л. 106 об.); какие-либо риторические украшения, отступления от конкретного рассказа отсутствуют. И лишь в самом конце, как бы спохва-

⁸ ЦГАДА, ф. 248, оп. 14, кн. 779, лл. 500—594; кн. 783, лл. 400—800; ЦГИА, ф. 796, оп. 17, № 272; ГАТот, ф. 156, оп. 1, 1753 г., № 53.

тившись, автор «Рукописи о древних отцах» отдает дань этикетным требованиям агиографического повествования о кончине благочестивого пустынноика и обильно снабжает рассказ всеми приличествующими случаю чудесами и рассуждениями.

Но и здесь законов житийного жанра выдержать не удалось: изложением посмертных чудес от мощей Авраамия его жизнеописание вовсе не завершается, как следовало бы для жития. Автор вдруг вспоминает некоторые ранее опущенные им факты из жизни Авраамия на Ирюме, весьма важные как для общей повествовательной линии памятника, так и для его догматической тенденции (в связи со старообрядческими спорами о причастии).⁹ Это — факты получения Авраамием запасного причастия с Дона, от Феодосия. И рассказ о них, связующий воедино обе части «Рукописи о древних отцах», непоследовательно помещается вслед за описанием посмертных чудес, связанных с мощами Авраамия; элементы этикетных требований агиографического жанра отступают на задний план перед необходимостью связать повесть об урало-сибирском расколе с общерусской историей старообрядчества. (Второй раз подобная связь будет сделана в самом конце памятника, когда уже после рассказа об ученике Авраамия Тарасии автор опять вернется к Авраамию для патетического, хотя и не вполне достоверного, сообщения о его встрече с известным керженским деятелем, родоначальником будущих часовенных — Софонтием, — л. 108).

Элементы агиографического жанра в «Рукописи о древних отцах» делают понятной попытку одного из старообрядческих переписчиков XIX в. представить весь этот памятник, слегка переработав его, в виде двух житий — Феодосия и Авраамия.¹⁰ Попытка эта вполне объяснима еще и потому, что культ старообрядческих «древних отцов», поклонение их мощам, рассказы о различных чудесах были обычным явлением для религиозного сознания урало-сибирских старообрядцев не только XVIII—XIX вв., но и более позднего времени.¹¹

Однако попытка превратить «Рукопись о древних отцах» в два жития лучше всего показала, насколько слабы агиографические элементы в этой повести о начале урало-сибирского старообрядчества. Лишь кое-где — в описании «страданий за веру», чудес — в этих странных «житиях» чувствуется агиографическая традиция, все же остальное необходимо не столько для рассказа о том или ином «подвижнике», сколько для логики повествования о данном старообрядческом направлении в целом.

Такая широта задачи повести сочетается с крайней узостью материала: «древние сибирские отцы» для автора «Рукописи» — почти исключительно ирюмские расколоучители; ему известны и некоторые другие имена, но о жизни этих других, заводских, расколоучителей, он ничего не знает. История ялуторовского центра Дионисия—Максима здесь полностью

⁹ Эти сведения подтверждаются судебными делами Тобольской консистории: ГАТОТ, ф. 156, 1746 г., № 24, лл. 52—53; 1750 г., № 170, лл. 120—122.

¹⁰ ГАТОТ, ф. рукописных книг, № 220.

¹¹ Вопрос о мощах, житиях и иконах старообрядческих «лжеучителей» был обычным в XVIII в. Значительная часть обширного следствия в Тобольской консистории по делу ирюмского скита Гаврилы Мороки была посвящена механике организации многочисленных чудес этим экзальтированным фанатиком, выходящем из крестьянской семьи (ГАТОТ, ф. 156, оп. 1, 1746 г., № 24). О поклонении мощам самого Гаврилы Мороки сообщается в одном донесении, видимо в связи с эсхатологическими взглядами крестьян, в 1784 г. (ГАТОТ, ф. 156, оп. 1, 1783 г., № 149, II, лл. 24—25). Летом 1970 г. археографическая группа ИИФиФ СО АН видела и скопировала на Рудном Алтае (Восточно-Казахская область) житие настоятельницы Покровского монастыря на р. Убе матушки Ираиды, умело составленное между 1912 и 1926 гг. одной из учениц Ираиды — Афанасией; житие заканчивалось посмертными чудесами.

отсутствует, хотя имя самого Максима мельком упоминается. Нет здесь и тарского центра старообрядцев-поповцев, довольно близких к Авраамии по своим догматическим взглядам. А ведь именно тарские старообрядцы в 20-е годы XVIII в. прославились значительным и резким выступлением против никониан и царской власти. Но на причинах этого умолчания удобнее остановиться позднее.

«Рукопись о древних отцах», переработанная в жития Феодосия и Авраамия, была пополнена в тобольской редакции другим иркутским материалом XVIII в. — о старообрядцах, живших здесь до прихода сюда в начале 20-х годов XVIII в. известного руководителя урало-сибирских староверов-поповцев Никифора, и о Корнилии Ипатьеве, ученике Феодосия. Хотя источник этих сведений не указан, нетрудно доказать, что они заимствованы из какого-то не дошедшего до нас исторического повествования, принадлежащего перу смелого и весьма колоритного крестьянского писателя — Мирона Ивановича Галанина.

* * *

Имя это было хорошо известно в середине XVIII в. делопроизводителям и чинам тобольского архиерейского дома, а спустя 30 лет оно уже не раз встречалось в делах Синода и даже Сената.

В 40-е годы в деревнях, затерянных среди обширных болот и лесов с. Кармацкого Тюменского уезда, вокруг крестьянина-старообрядца Мирона Галанина складывался один из очагов пассивного сопротивления духовным и светским властям. Проповедь Галанина увлекала в далекие лесные избушки многих крестьян, убежавших от налогов, от притеснения попов-«щепотников». В начале 50-х годов, когда фанатическая жестокость митрополита Сильвестра Гловатского вызвала целую волну протеста мастеровых и крестьян и привела к десяткам массовых самосожжений, в лесных убежищах Мирона Галанина стало особенно многолюдно. Шумные «сборища» укрывавшихся здесь окрестных жителей обсуждали неизбежность традиционного трагического ответа на преследования в случае, если они будут обнаружены военными командами, посланными для их поиска. Но беглецов тогда не обнаружили, и самосожжение не состоялось.

Местоположение тайных лесных избушек Галанина стало известно несколько позднее, в октябре 1753 г., когда с удалением Сильвестра Гловатского общий накал борьбы стал временно стихать.¹² О главном тайнике Мирона Галанина, расположенном вдали от населенных мест, «между непроходимыми и великими болотами, на острове, в великих лесах в двух избушках», донес в Тобольскую консисторию церковный дьячок с. Кармацкого Антон Бабайлов. Он сообщил, что там же, кроме «беглых мужиков», живет известный расколучитель инок Пахомий. В марте 1754 г. трое кармацких церковнослужителей, взяв с собою трех вооруженных татар, преодолели по зимнему пути болото и попытались захватить обитателей этого скита. С Галаниным в это время, кроме его друга Михаила Девяшина, было лишь четверо беглых крестьян (Пахомий успел уйти). Тем не менее священнику Григорию Мухину пришлось донести, что экспедиция его не увенчалась успехом: «Оных раскольников за многолюдством и отгнанием оружием и копьями мне в малолюдстве взять было невозможно».

Перед началом этого «отгнания» раскольники успели не без гордости сообщить, что в подобных избушках собралось немало крестьян Исетской

¹² ГАТОН, ф. 156, оп. 1, 1755 г., № 245.

провинции, убежавших от преследований и готовых «гореть за веру Христову». Открывшийся после этого двухчасовой диспут на предмет выяснения истинной веры окончился не в пользу служителей официальной церковной догмы: Мирон и Михаил «на увещания не склонились, но точно лаятели и терзатели мать нашу церковь кафолическою явились и называли еретической». Мало того, Галанин даже называл при этом самого тобольского митрополита халдеем — аттестация, весьма оскорбительная для каждого, почитающего Ветхий Завет (вскоре Галанин имел возможность и смелость повторить эту выразительную характеристику в застенках Тюмени и Тобольска).¹³

Не осилив своих идейных противников в открытом споре, церковники прибегли к более привычному методу убеждения — они вызвали военную команду во главе с самим тюменским воеводой; Галанин и пятеро его товарищей были арестованы. Еще несколько лет воинские команды вылавливали по окрестным лесам крестьян, бывших «в зборище к сожжению с Мироном Галаниным», и безуспешно разыскивали Пахомия. Интересно отметить, что при захвате в декабре 1755 г. группы крестьян из окружения Галанина у них была найдена среди других «книга письменная гладью (т. е. скорописью, — *Н. П.*) о разном раскольническом толковании, да тетрадок гладью писаны и малерованая, всего 11».¹⁴ Почти 30 лет спустя, в 1784 г., при новом аресте друга Галанина Михаила Девяшева (он и на этот раз был арестован одновременно с Галаниным), было захвачено 30 книг и рукописей.¹⁵

Первое заточение Мирона Галанина было очень длительным и мучительным. Он смог опять вернуться на родину, на Ирюм, лишь через 20 долгих лет, претерпев в «тобольских казематах» немало пыток и истязаний. 2 октября 1774 г. он сообщает своему другу Степану Ивановичу Тюменскому: «Пищу со слезами от радости, друг мой присный, что сподобил мя господь видеть родной мой край; много было горя, когда я находился в городе Тобольске» (л. 104). В тюремных подвалах Тобольского архиерейского дома, в кельях Знаменского монастыря, узников, законченных в колодки, притянутых цепями к стене, в перерыве между пытками консисторские чины убеждали вернуться в ограду официальной церкви; отказавшиеся обратиться в православие погибали обычно довольно быстро, и следственные дела таких упрямцев заканчивались стереотипным приказанием митрополита — «загрести мертвые телеса» в овраге за городом тайно, без погребального обряда. Неудивительно, что обращение узников в православие при таких условиях было частым явлением. Тобольские митрополиты в рапортах своих в Синод любили приписывать это убедительности собственной богословской риторике.

Но Галанина не удалось ни сломить, ни замучить. Много позднее, в 1784 г., во время новых духовно-полицейских «увещаний» обратиться в православие, Мирон Иванович не без гордости отвечал священникам, что оставался тверд и в более тяжелых испытаниях: «... и голова-де уже моя на плахе была, и кнутом бит неоднократно, и руки в хомуте были, и рога на шее носил, и в книги ваши росписи духовные (православных прихожан, — *Н. П.*) меня не пишете».¹⁶

Гордо и стойко перенесший все муки крестьянин пользовался в Ялуторовском уезде огромным влиянием и умело использовал свой нелегко добытый престиж мученика. Уже через несколько лет после возвращения Галанина на родину Тобольская консистория и Синод убедились, какую

¹³ ГАТОН, ф. 156, оп. 1, 1753 г., № 193, XV, лл. 1—8.

¹⁴ ГАТОН, ф. 156, оп. 1, 1755 г., № 245, лл. 1—11.

¹⁵ ГАТОН, ф. 156, оп. 1, 1783, г., № 149, IV, л. 144.

¹⁶ Там же, л. 145.

дорогую цену официальной церкви придется уплатить за традиционно полицейское завершение диспута о вере с Галаниным в 1754 г. и его последующие многолетние мучения. Весь свой большой авторитет Мирон Галанин, действуя вместе с ялutorовскими крестьянами Сергеем Софоновым, Елизаром Печерским и Михаилом Девяпиным, направил на поддержку и активизацию, пожалуй, наиболее массового из антицерковных выступлений западносибирских крестьян XVIII в.

Осенью 1783 г. священник Василий Машенов и дьячок Захар Вавилов обнаружили в деревне Курсановой одну из таких сходок, проводимых Мироном Галаниным. В доносе они так описывали эту сходку: «Помянутой дьячек Вавилов, пришед к дому крестьянина Мирона Галанина, и услышал у ево избы, что он говорит голосно и. . ., не входя в избы, отодвинул притвор окошка, и увидел, что он, Галанин, среди избы на стуле сидит и книгу в руках держит, которую, слышно, и читал, только понять с наулечья не можно было. На что он, Вавилов, спросил ево, Галанина: „Чему ты учишь?“. И Галанин-де, свернувши книгу ту, спрятал за пазуху и ему не показал, и в то время было у него, Галанина, людей в избе на пример человек двадцать или тридцать мужеска и женска пола, и он-де, Галанин, видно явной лжеучитель».¹⁷

Направленная против никонианской церкви страстная агитация Мирона Галанина и других крестьянских вожаков происходила в благоприятный момент: после поражения Крестьянской войны вместо открытых социальных требований и лозунгов на первый план опять выдвигались более пассивные, завуалированные (в том числе, и религиозной оболочкой) формы протеста. Несколько тысяч ялutorовских крестьян, охваченных этим движением — за оформление выхода из православных приходов, демонстрировали на каждом шагу свою враждебность к официальной церкви и ее служителям, отказывались от уплаты всех налогов и поборов в пользу церкви и духовенства. Делом этим пришлось заниматься не только Синоду, но и Сенату.¹⁸ Положение сибирского духовенства осложнялось запутанными просветительскими проектами генерал-губернатора Е. П. Кашкина и противоречивой на первых порах позицией правительства, не желающего обострять положение и справедливо опасавшегося новых самосожжений в ответ на репрессии. В конце концов светские власти все же уступили церковникам и санкционировали проведение экзекуций военно-карательными экспедициями, пойдя одновременно на некоторые уступки старообрядчеству в расчете на социальное и политическое расслоение последнего.¹⁹ Мирон Галанин и его друзья снова были подвергнуты аресту, на сей раз временному; о продолжительности его и дальнейших событиях бурной жизни Галанина мы сведений пока не имеем.

Незаурядная фигура ялutorовского крестьянина Мирона Галанина представляет интерес не только потому, что перед нами неизвестный ранее науке стойкий и смелый организатор массового антицерковного движения урало-сибирских крестьян, не раз вызывавшего серьезную тревогу духовных и светских властей. Мирон Галанин был одновременно писателем.

Его перу принадлежит, в частности, повествование, посвященное истории урало-сибирского старообрядчества первой половины XVIII в. Само

¹⁷ Там же.

¹⁸ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания. Т. II (1773—1784 гг.). Пгр., 1915, с. 405—410.

¹⁹ См. об этом: Н. Н. Покровский. Массовое антицерковное движение урало-сибирских крестьян и секретный указ 9 марта 1783 г. — В кн.: Вопросы истории Сибири досоветского периода. Бахрушинские чтения. 1969. Новосибирск, 1973, с. 182—204.

это сочинение еще не найдено, но в «Родословии» часовенного согласия и тобольской (житийной) редакции «Рукописи о древних отцах» имеются несомненные заимствования из него. «Родословие» использует его в начальных (более древних) строках раздела 6 (л. 95), где речь идет о связи «первых основателей» уральского старообрядчества с родоначальником софонтиевского поповского толка керженским священником Софонтием и через него — с легендарной эпопеей Соловецкого восстания. Далее перечислялись имена самых первых, по мнению Галанина, урало-сибирских «отцов», постриженников Софонтия, бежавших сюда еще до Никифора, бывшего, по «Родословию», основателем софонтиевских скитов на Урале. Таким образом, Галанин рисует несколько иную, по сравнению с «Родословием» Нифонта, картину возникновения поповского старообрядчества на Урале и в Сибири. Нифонт добросовестно изложил точку зрения Галанина, заключив ее бесценным для нас свидетельством, что все вышеизложенное «заимствовано с рукописи ирюмского жителя Мирона Ивановича Галанина» (л. 95; это указание имеется не только в обоих полных списках раздела 6 P_1 и P_2 , но даже в кратчайшем конспекте его на обороте списка B). Однако тут же Нифонт скептически замечает, что никакого «известного летописания о сих отцах не обретоно», и в других местах «Родословия» поддерживает традиционную точку зрения своего скита, согласно которой основателем уральской софонтиевщины был другой постриженник Софонтия — Никифор, переселившийся на Урал несколько позднее.

Тобольская редакция «Рукописи о древних отцах» использовала то же перечисление Мирона Галаниным первых уральских софонтиевцев и тесно связанный с этим перечислением рассказ о Корнилии, ученике одного из первых отцов — Ипатия. Корнилий Ипатьев, бывший до приезда в Сибирь учеником Феодосия, — важный персонаж «Рукописи о древних отцах». В отличие от Нифонта автор этой «Рукописи» не сообщает, что приведенные им сведения о Корнилии, Ипатии и других «древних отцах» заимствованы им у Мирона Галанина. Но об этом несомненно свидетельствует сопоставление текста тобольской «Рукописи» с выдержками из сочинения Мирона Галанина в разделе 6 «Родословия», вскрывающее немало точных совпадений обоих текстов.²⁰

* * *

До недавнего времени наши сведения о Мироне Галанине как писателе ограничивались вышеизложенным. Летний археографический сезон 1970 г. принес нам впервые полный текст одного из его произведений — послания к некоему Стефану Ивановичу Тюменскому от 2 октября 1774 г. Послание это, направленное одним мирянином-старообрядцем другому, возбудило, как это часто случалось, широкий общественный интерес и стало известно не только адресату. Не случайно оно в конце концов оказалось среди других произведений старообрядческой литературы XVIII в. в скитских собраниях рукописей; оно было, вероятно, известно Нифонту и уже в XX в. в составе «Родословия» переписывалось в тувинских скитах.

Послание написано хорошим повествовательным слогом, язык его прост и близок подчас к разговорному, он абсолютно лишен характерных для многих старообрядческих авторов цветистых риторических украшений или тяжеловесных подражаний древнерусскому стилю. Вместе с тем —

²⁰ ГАТОН, ф. рукописных книг, № 220, лл. 5—6; «Родословие» по списку P_1 , л. 95.

это эмоциональный, страстный рассказ. М. И. Галанин умело сочетает собственные наблюдения с документальным материалом. Послание содержит яркое описание долгих лет его заточения в Тобольске, сообщает о других узниках тобольских церковных тюрем, приводит новые штрихи для характеристики митрополита Павла Конюсевича.²¹ Очень интересны упоминания о том, что в Тобольске, в Знаменском монастыре, «находился первый наш подвижник и страдалец за истинную веру протопоп Аввакум». Сведения о жизни Аввакума в Тобольске и его ссылке на Лену Галанин заключает чрезвычайно любопытной ссылкой на источник: «... много было жития Аввакумова выписано из архивы, записи сибирской истории, лист 119». Через несколько строк — новая ссылка на архив: «... если прочесть дела тобольского архива», — пишет Галанин, — то можно узнать про «страшные и зверские попытки властей, как духовных, [так] и гражданских», уничтожить сибирское старообрядчество.²² Галанин приводит даты этих попыток; некоторые из них явно испорчены при переписке («1075», «115» гг.), другие же соответствуют реальным датам гонений на урало-сибирских старообрядцев, которые прослеживаются по делам архива Тобольской консистории (40-е и 50-е годы XVIII в.). Затем он сообщает о законодательных мерах Елизаветы (1744 и 1752 гг.) против раскола. Излишние в частном письме к человеку, хорошо знакомому с ее указами на практике, они необходимы Миرونу Галанину в качестве составной части его повествования по истории преследования урало-сибирских старообрядцев.

В конце послания Галанин сообщает интересные данные о внутренних распрях ялугоровских староверов, в частности — его собственного согласия, о важных и показательных спорах, знаменующих начало перехода из поповщины в беспоповщину. В связи с этим стоят вопросы об отношении самого М. И. Галанина к властям светским и духовным и к иерархии старообрядческой организации.

На первый взгляд, послание к Стефану Ивановичу Тюменскому оставляет впечатление обычного для крестьянской психологии сочетания резко отрицательного отношения к местным властям и почтительной веры в «милостивую» царицу. Это наблюдение в определенной мере справедливо, но дело обстоит несколько сложнее. Отношение крестьянина Галанина к сибирским гражданским властям ярко проявилось в упомянутой уже гневной фразе о «страшных и зверских попытках» уничтожения старообрядчества не только церковными, но и светскими властями Сибири.

²¹ В связи с резким столкновением между Екатериной II и Павлом Конюсевичем в литературе, как известно, идут споры о справедливости обвинений Павла в жестокости.

²² Мысль о том, что узник, неоднократно подвергавшийся пыткам, смог так хорошо знать дела тобольского консисторского архива, кажется невероятной. Однако приходится признать, что грамотному и смелому крестьянину это как-то удалось. Само рассматриваемое послание, несомненно, не подделка. Многочисленные фактические данные, приводимые в нем Мироном Галаниным, легко проверяются и соответствуют действительности; это относится не только к его рассказу об архивных делах, но и к сведениям, основанным на личных наблюдениях в Тобольске, например: «Видел и те монастырские темницы, где томили и морили нашего страдальца инока Авраамия и священника Симеона; священника заморили голодной смертью». «Как лютыя вставали звери на нас в Знаменском монастыре при Пятницкой церкви, томили в оковах нас со иноком Иоакимом дважды». Эти сведения об Аврааме, Семене Ключареве и Иоакиме Харчевникове полностью подтверждаются другими источниками, как повествовательными старообрядческими, так и документами светских и церковных властей. Весьма возможно, что Галанин оставался в Тобольске довольно долго уже после своего освобождения; одно неясное указание в его письме можно толковать как доказательство того, что между его освобождением и разрешением вернуться на родину прошло около 10 лет.

Позиция, вполне понятная для крестьянина-беглеца, годами скрывавшегося от посланных для его поимки воинских команд.

Царистские иллюзии сибирского крестьянства тоже несомненно видны в этом послании, направленном единомышленнику и, конечно, не предназначавшемуся для правительственных глаз. Галанин глубоко благодарен Екатерине II за облегчение участи старообрядцев и собственное освобождение: «Настало время тишины, с воцарением императрицы Екатерины Второй в 1762 году нам дарована свобода». «И мне, грешному и недостойному, сподобил господь пользоваться милостиею царицы Екатерины, и свободили меня на свободу из тобольских казематов монастырских, славить нужно всевышняго бога в молитвах и молиться за державную императрицу, за здравие ея». Следует, однако, внести здесь важные коррективы.

Прежде всего, славословия в адрес милостивой царицы Екатерины II (чаще именно царицы, а не императрицы, — Галанин так же, как и большинство старообрядцев, обычно не признавал императорского титула, что светские власти склонны были рассматривать как политическое преступление) сочетаются в послании с враждебным отношением к предшущей царице — Елизавете, преследовавшей старообрядцев. «Боюся описывать, как с нами. . . обращались властью престола царицы Елизаветы Петровны, какия строгия меры были приняты в 1744 году». Таким образом, царистские настроения крестьянства здесь уже обусловлены реальным отношением царской власти к последователям «старой веры». В тех случаях, когда союз господствующей православной церкви и царского самодержавия принимает наиболее откровенные формы полицейских преследований, направленных против идеологических противников церкви, старообрядческая оппозиция никонианам неизбежно приводит и к осуждению «власти престола царицы». Более гибкая форма союза церкви и государства при Екатерине II опять возрождает у Галанина надежды на «милости царицы Екатерины».

Но отношение Галанина к императорской власти опять резко меняется, как только от имени этой власти начинают издаваться указы, губительные для урало-сибирского старообрядчества. Просветительские прожекты пермского и сибирского генерал-губернатора Е. П. Кашкина в обстановке широкого антицерковного движения привели к изданию нескольких секретных указов 1783 г., обернувшихся массовым полицейским сыском и принудительным обращением в православие староверов Урала и Сибири. Галанин встретил эти указы, конечно, враждебно; церковные власти поспешили донести о сознательном неповиновении императрице крестьянского бунтаря, гордо заявившего: «Я-де в етом (вопросах религиозной совести, — Н. П.) государыне не подсуден и приказу ея не слушаю».²³ Галанина тут же попытались объявить сумасшедшим, а когда это не получилось, арестовали за неповиновение императорской власти и организацию массового выхода крестьян из православных приходов. Такова мотивированность царистских иллюзий сибирского крестьянина-старообрядца М. И. Галанина.

Его отношение к господствующей церкви было менее противоречиво — это ровная, однозначная ненависть. Она сквозит в каждой строке его послания, донесшего до нас страстные свидетельства очевидца и жертвы полицейских преследований церковников, Послание и некоторые высказывания позволяют проследить взгляды Мирона Галанина на одну из самых острых внутренних проблем его согласия — вопрос об отношении к старообрядческой иерархии вообще, священству — в частности. За горячими догматическими спорами о крещении, порядке перекрещивания

²³ ЦГИА, ф. 796, оп. 16, № 409.

и приема в старообрядчество никонианских священников стояли реальные вопросы существования института священства в целом среди сибирских софонтиевцев — наиболее массового течения сибирского старообрядчества. Самые умеренные и законопослушные староверы из числа влиятельных демидовских приказчиков выдвигают еще в 1735 г. план получения священников с благословения Синода для службы по старому обряду — что-то вроде будущего единоверия. Наиболее радикальные элементы, наоборот, пытаются покончить со священством вообще, т. е. ликвидировать беглопоповский обычай приема в прежнем чине священников, бежавших от никонианской церкви. Они доказывают, что среди духовенства господствующей церкви распространяются «обливательное» крещение и пороки, так что уже не осталось священников «истинного» крещения и поставления, которых можно было бы принять в старообрядцы при помощи обычной процедуры «исправления». Догматические обличения «неправильного» крещения этих священников смыкались с традиционным крестьянским протестом против притеснений и поборов православного духовенства, осуждением их далеко от аскетической жизни. В ходе массовых антицерковных движений 1783—1784 гг. эти крестьянские настроения выявились особенно отчетливо.²⁴

Авторитетный скит Дионисия—Максима, из которого впоследствии вышло «Родословие», занимал позицию, промежуточную между этими двумя крайностями и на практике довольно умеренную. Не одобряя плана принятия священников от Синода, иноки этого скита не желали и пресечения священства и предпринимали немало усилий, чтобы сохранить его. В 1765 г. сам Максим ездил в Москву «для разыскания истинных священников». Сообщая в своем послании о поездке Максима, М. И. Галанин не высказывает по существу догматического спора, но с явным неодобрением замечает, что прием священников «от ересей» по новым правилам, выработанным Максимом и его единомышленниками, привел к пагубным раздорам. Недавно Л. С. Соболевой и автору этих строк удалось обнаружить два сборника сибирских часовенных (Алтай и Горная Шория), содержащих указания на то, что М. И. Галанин вел открытую борьбу против этой линии Максима. На соборе 1777 г. он вместе со своими единомышленниками выступил против приема беглых священников «никонианской церкви», и Максим вынужден был пойти на уступки. Оказалось также, что переход софонтиевцев к беспоповской практике, начавшийся уже в XVIII в., был смело санкционирован самим М. И. Галаниным.²⁵ Как известно, позднее умеренная партия, желавшая сохранить священство, потерпела поражение, — прием беглых священников постепенно прекратился и софонтиевщина окончательно стала беспоповской.

В связи с этим уместно вспомнить те чрезвычайно резкие нападки на «никонианское» духовенство, которые были характерны для Мирона Галанина и его ближайшего окружения в 1783—1784 гг. Так, например, 17 июля 1784 г. в споре со священником Гавриилой Курбаковским друзья Галанина С. Софонов и Е. Печерский произносили слова, весьма предосудительные с точки зрения поповцев XVIII в., но хорошо согласующиеся с практикой часовенных — софонтиевцев XIX в.: «На что нам ваша церковь, у меня церковь — дом мой, а я сам и поп, и все их мирские требы исправляю»; «...мы все таковы — молитвям, крестим и на поминок берем».²⁶

²⁴ Н. Н. Покровский, Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974, с. 185—186, 196—197.

²⁵ Собр. ИИФяФ, № 9/73, лл. 23—32; л. 55 об.

²⁶ ГАТот, ф. 156, оп. 1, 1783 г., № 149, IV, л. 145 об.

Что же касается постепенно заменившей иерархию священников софонтиевской иерархии скитских монахов (обычно — выходцев из крестьян), то в известных нам сочинениях М. И. Галанин говорит о них всегда с почтительным уважением. Однако сам он, хотя и долго прожил в скитах, иноком не стал.

* * *

Наряду с историческими повествованиями, житиями и посланиями в сибирской старообрядческой литературе XVIII в., так же как в литературе староверов других районов, видное место принадлежало специфическим полемическим произведениям, возникавшим в связи с многочисленнейшими догматическими спорами с господствующей церковью и внутри старообрядческого мира, между старообрядцами и господствующей церковью. Догматико-полемическим сочинениям русских старообрядцев посвящено уже немало исследований,²⁷ однако о подобной литературе в Сибири XVIII в. в научных трудах имеется лишь одно небольшое упоминание.²⁸ Сборник со списком «Родословия» II₁ содержит полный текст большого урало-сибирского сочинения этого жанра. Оно принадлежит перу того самого инока Максима (Михаила), который в 1765 г. ездил в Москву в поисках «истинного священства», и посвящено как раз спорам о священстве.

Несколько других сочинений того же сборника сообщают нам довольно много фактов из биографии самого Максима, ранее бывшего холопом. В частности, в произведении инока Кастора «О священной епархии христианской и пустынных жителей» (лл. 101—102 об., вторая половина XIX в.) приводится рассказ Стахия Васильевича Кривоспицына (умер в 1788 г.), хорошо знавшего Максима. Он сообщает, что Максим «родом был от страны срацынския, агарянских родителей, нарицаемых нагльских татар» (Б, л. 20). Около 1724 г. он, еще малолетним, был взят в плен русскими войсками и затем стал слугой некоего господина Змеева. Хозяин не только крестил своего холопа (Михаилом), но и обучил его грамоте и письму. У Змеева Михаил «проживал в совершенной его милости и по домашней экономии в полной доверенности». Но он все же убежал от своего господина: «. . . со старообрядцами от него, господина Змеева, отлучился», — дипломатично описывает этот поступок С. П. Кривоспицын. После долгих скитаний по «разным градским и пустынным местам» Михаил в 1729 г. добрался до Нижнетагильского завода, где беглые чувствовали себя тогда безопасно. Здесь он был принят известным священноиноком Иовом и через некоторое время пострижен под именем Максима. Принятие пострига из столь авторитетных рук сразу выдвинуло его. К тому же Максим не захотел оставаться одним из многочисленных иноков в Нижнем Тагиле, а ушел в 1731 г., после смерти Иова, в знаменитый скит Дионисия, расположенный тогда в лесах близ Черноисточенского завода. После смерти Дионисия он был избран его преемником. Широкая операция В. Н. Татищева в 1735 г. по поимке обитателей уральских скитов, в большинстве своем беглых, стоила свободы четыремстам уральским пустынножителям, но, кажется, не коснулась Максима и его скита. Однако частые набеги разбойников заставили в конце концов Максима и его братаю покинуть леса и поселиться в Нижнетагильском заводе, под покровительством демидовских приказчиков.

²⁷ П. С. Смирнов. Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII в. СПб., 1909; Александр Б. [р о в к о в и ч]. Сочинения исторические. СПб., 1861.

²⁸ В. Г. Дружинин. Писания русских старообрядцев, с. 346.

Из Нижнего Тагила в 1765 г. Максим, как уже говорилось, ездил в Москву в поисках «истинного священства». Там он познакомился с поставлением священников грузинской церкви. Оно показалось ему «истинным», и он смог убедить в этом многих своих единомышленников; с тех пор беглые попы из Грузии появляются среди старообрядцев Урала и Сибири. Около 1781 г. Максим с братией опять удалился в лесную пустынь — на Веселых Горах, в 15 верстах от Нижнего Тагила и 20 — от Невьянска, где и умер в 1783 г., оставив своим преемником известного художника из жителей Невьянского завода Григория Роскина.

В среде урало-сибирских часовенных (софонтиевцев) сочинения Максима пользовались немалой популярностью. Когда Нифонт писал часовенное «Родословие», в его распоряжении было какое-то «отца Максима описание о претках наших» (л. 42). Поскольку история скита Дионисия—Максима—Нифонта составляет основу «Родословия», допустимо предположение, что именно из этого произведения Максима заимствовал Нифонт многие данные о прошлом своего скита, источник которых в «Родословии» не указан. Встречаются упоминания каких-то «ответов отца Максима» — по всей видимости, догматического сочинения в столь частой у старообрядцев вопрос-ответной форме, традиционной для древнерусской литературы. Упоминается и его обширное догматическое сочинение о священстве. Сейчас в нашем распоряжении имеется, наконец, полный текст его, помещенный в сборнике со списком *П*₁ вслед за посланием М. И. Галанина, на лл. 109—140.

Сочинение это представляет собой собрание многочисленных выписок из Священного писания, Кормчей, отцов церкви. Эти выписки сгруппированы в определенном тематическом порядке и сопровождаются комментарием — «надсловием здравого разумения отца Максима»; ему же принадлежат обширное вступление и заключение, а также несколько связующих рассуждений. Все они написаны торжественным, тяжелым языком, — Максим хорошо усвоил правило, обязательное для старообрядческого книжника, рассуждающего о столь высоких проблемах. Во вступлении он отвечает единомышленникам, которые просили Максима наставить их в трудных и спорных вопросах о священстве и таинствах. В полном соответствии с этикетом и требованиями жанра, прежде чем перейти к изложению, Максим говорит о важности предмета спора и необходимости соединения усилий многих книжников. Но обычно следующие далее уничижительные фразы о недостаточности для этого собственных скромных сил автором опущены.

Язык сочинения Максима архаизирован, фразы чрезвычайно длинны, придаточные предложения нанизываются одно на другое. Основная мысль настойчиво повторяется опять и опять с небольшими модификациями, подтверждается многочисленными примерами. Она вовсе не продиктована стремлением сохранить священство любой ценой, как раз наоборот! Несмотря на то что именно стараниями Максима сибирские старообрядцы стали принимать беглых грузинских попов, а позднее он санкционировал принятие на тех же правах и рязанских священников, догматические сочинения Максима явились впоследствии важной теоретической базой как раз беспоповских настроений в софонтиевщине. Мы не имеем сейчас достаточно фактов для объяснения этого парадокса, пока еще невозможно даже датировать догматические и исторические сочинения Максима. Не исключена возможность, что влиятельнейшие старообрядцы из администрации уральских заводов, занимавшие обычно более умеренную позицию, могли гораздо сильнее воздействовать на непосредственную политику главного «заводского» скита, чем на литературное творчество его руководителя. В делах Синода случайно сохранилось небольшое письмо

Максима, где он резко осуждает попытки каких-то далматовских крестьян-старообрядцев обойтись без священства.²⁹

Как бы то ни было, основной пафос обширного догматического сочинения Максима направлен как раз против неразборчивого приема беглых никонианских попов ради сохранения священства. Выстраивая логическую систему доказательств, Максим немалое место отводит той смелой мысли, которая в свое время сыграла важную раскрепощающую роль в борьбе средневековых ересей против засилья господствующих иерархий католичества или православия. Это мысль о том, что для спасения не обязательна церковная организация с ее иерархией священников, но достаточно индивидуальной веры и добрых дел. «Имеющим бо веру с житием (жизнью добродетельной, — *Н. П.*), аще и посреде Содомы и Гомора обрящется, якоже Лот, и не получаяй никое же от иереов действо, спаситися может с правым житием и разумом» (л. 112 об.). Этот итог, подкрепленный десятками ссылок на авторитетные для старообрядцев тексты, завершает первый круг рассуждений Максима и не раз повторяется в дальнейшем. Максим не восстает прямо против принятого в софонтиевщине беглопоповского обычая «исправления» крещения входящих из господствующей церкви священников, но весь ход его рассуждений, сила его аргументов направлены на осуждение неразборчивого приема никонианских попов. Ни слова не говоря о допустимости обычной тогда в его среде практики принятия таинств от «исправленных» никонианских священников, Максим настойчиво подчеркивает очень популярное у беспоповцев положение: «...сих тайн от еретик действо и приятие не суть освящение, но паче осквернение, и не спасение души, но потемнение и погибель» (л. 128).

Проблема отказа от священников тесно связана с вопросом о таинствах, совершаемых ими. Максим идет здесь абсолютно по тому же пути, что и писатели-беспоповцы, опирается на те же самые доводы Священного писания и предания. Он доказывает, что спасение возможно лишь при помощи трех «нужно необходимых» таинств (крещения, покаяния, причащения), которые могут совершаться и мирянами.

Мало того, Максим идет дальше и выдвигает весьма спорный, с догматической точки зрения, тезис о том, что одно лишь страстное стремление найти священство и через него таинства может в определенных условиях быть столь же «действенным» для спасения, как непосредственно и сами эти таинства. Защита этого беспоповского положения доставила впоследствии часовенным немало хлопот.

Общий вывод Максима о священниках достаточно категоричен и двусмыслен: «Сиде убо и о сих нам разумеется: аще по правилу святоотеческому к приятию иереов не обрящем, быти без иереов за нужду, нежели противно правилом приемля сих имети» (л. 124). Прием беглых священников урало-сибирскими софонтиевцами постепенно уменьшался и окончательно прекратился после 1829 г., когда был принят последний священник (из Грузии). Наиболее значительное из направлений урало-сибирского раскола, в полном соответствии с предсказаниями беглого холопа Максима, на практике стало целиком беспоповским.

* * *

Новые памятники литературы, относящиеся к старообрядческому населению Урала и Сибири XVIII в., свидетельствуют, что в этой крестьянской по своему характеру среде не только интенсивно переписывались

²⁹ ЦГИА, ф. 796, оп. 63, № 295, л. 3 об.

традиционные сочинения древних авторов, но и создавались оригинальные произведения различных жанров. Творцам их была привычна и понятна жизнь крестьян-старообрядцев, полная ожесточенной борьбы с феодальной церковью и государством; многие из крестьянских писателей принимали в этой борьбе самое активное участие. Атмосфера этой постоянной борьбы хорошо чувствуется не только в посланиях и исторических повествованиях, но и в таком, казалось бы, неподходящем для этого жанре, как догматические сочинения.