

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«САРАТОВСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ Н.Г. ЧЕРНЫШЕВСКОГО»

На правах рукописи

Соловьев Павел Константинович

**Становление и развитие единоверия в Самарской губернии
во второй половине XIX – начале XX века**

Специальность 5.6.1. – Отечественная история

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель:
кандидат исторических наук, доцент
Зайцев Максим Вячеславович

Саратов – 2025

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. Единоверие как форма преодоления старообрядческого раскола (общероссийский и региональный контекст)	36
1.1. Зарождение и основные этапы становления единоверия во второй половине XVII – начале XX века	36
1.2. Распространение единоверия в Среднем Поволжье в первой половине XIX века	57
1.3. Условия возникновения и особенности деятельности единоверческих приходов Самарской губернии в 1850-начале 1860-х годов	75
ГЛАВА 2. Эволюция системы единоверческих приходов в Самарской губернии во второй половине XIX – начале XX века	94
2.1. Единоверие Самарской губернии в системе епархиального управления	94
2.2. Миссионерская деятельность единоверческого духовенства	113
2.3. Динамика численности и локализация единоверческих общин	134
ГЛАВА 3. Формирование внутриконфессиональной идентичности единоверцев Самарской губернии во второй половине XIX – начале XX века	149
3.1. Религиозная самобытность единоверцев в условиях конфессионального окружения	149
3.2. Особенности взаимоотношений духовенства и мирян	173
3.3. Образование и просветительская деятельность	191
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	215
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ИССЛЕДОВАНИЙ	226

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Первый единоверческий епископ священномученик Симон (Шлеёв) определил единоверие как «совокупность приходов Русской Церкви, единых с ней по вере, но разнствующих от нее в обряде. Единоверие есть отдел старообрядчества, допущенный на основании единства в вере в общение с Российской Церковью... Единоверие есть примиренное с Русской и Вселенской Церковью старообрядчество»¹. В самом этом определении заключается уникальный характер единоверия как конфессионального феномена, который стал некоей границей между двумя противостоявшими друг другу со второй половины XVII в. сторонами – Русской Православной Церковью (далее – РПЦ) и старообрядчеством.

Единоверие явилось «условной» формой воссоединения существенной части «ревнителей древнего благочестия» с «господствующей» Церковью. Старообрядцы получали определенную приходскую автономию, сохраняли возможность совершения богослужения по старопечатным книгам, в полной мере сохраняя дониконовские обрядные формы; при этом они вступали с Церковью в единство литургического общения и административного подчинения общеправославным епископам. В единоверии была достигнута определенная точка компромисса, в которой сходились интересы сторон произошедшего церковного раскола. Государство приобретало политически лояльных подданных, Церковь таким образом получала возможность уврачевать некоторые последствия раскола, вернув «заблудших чад». Для старообрядцев, особенно «поповских» согласий, было весьма важным каноническое восстановление полной трехчинной священнической иерархии (диакон – пресвитер – епископ) и получение всей полноты богослужebной жизни. Активные поиски возможных форм воссоединения с РПЦ начались во второй половине XVIII в. и завершились официальным учреждением

¹ *Шлеёв Симеон, свящ.* Единоверие в своем внутреннем развитии / Шлеев Симеон, свящ. Единоверие в своем внутреннем развитии (в разъяснение его малораспространенности среди старообрядцев) // Путь на Голгофу. Т. 2: Духовное наследие священномученика Симона, епископа Охтенского. М., 2005. С. 106.

единоверия императором Павлом I на правилах, предложенных московскими старообрядцами и получивших одобрение московского митрополита Платона (Левшина) в 1800 г.

Несмотря на то, что на протяжении всего XIX столетия статус единоверия оставался двусмысленным и «условное» присоединение долгое время рассматривалось общеправославным епископатом как явление временное, тем не менее оно стало весьма существенным фактором, который оказал значительное влияние на конфессиональную ситуацию в тех регионах Российской империи, где численность старообрядцев была особенно высока, в том числе и в Самарской губернии.

Актуальность изучения истории единоверия складывается из нескольких обстоятельств. В настоящее время наблюдается рост интереса к историческому наследию православного старообрядчества, вызванный возобновлением деятельности этого течения. Начиная с 1989 г., когда в подмосковной Михайловской Слободе был вновь открыт единоверческий приход, происходит возрождение приходской жизни единоверия, почти прекратившейся в советское время. В постсоветский период в России стало действовать более трех десятков единоверческих приходов и общин². Этот процесс находится под пристальным вниманием и опекой со стороны синодальных органов РПЦ: в 1999 г. решением Священного Синода при Отделе внешних церковных сношений была сформирована Комиссия по координации действий РПЦ со старообрядчеством, которая по решению Архиерейского собора 2004 г. была преобразована в 2005 г. в Комиссию по делам старообрядных приходов и по взаимодействию со старообрядчеством. По инициативе председателя ОВЦС митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла (Гундяева) Комиссия должна была координировать деятельность старообрядных (единоверческих) приходов РПЦ и оказывать поддержку их в издательской, образовательной, культурной

² Старообрядные приходы Русской Православной Церкви / Патриарший центр древнерусской богослужебной традиции // URL: <https://www.oldrpc.ru/old-believe> (дата обращения: 06.10.2024)/

деятельности, реализовывать совместные программы в области духовно-нравственного и патриотического воспитания, изучения и восстановления исторического и культурного достояния. В связи с этим в 2009 г. указом Патриарха Московского и всея Руси Кирилла (Гундяева) в Москве при Покровском храме в Рубцове был учреждён Патриарший центр древнерусской богослужебной традиции, призванный стать основной базой для деятельности Комиссии по делам старообрядных приходов. В марте 2022 г. Священный Синод принял Положение о старообрядных приходах РПЦ³.

Актуальность исследования истории единоверия, таким образом, подтверждается и стремлением сохранить в рамках богослужебной практики РПЦ «старый» обряд и взаимодействием государственных органов с современными старообрядческими религиозными организациями. Нельзя не отметить растущий интерес общества к решению возникающих проблем в сфере межнациональных и межконфессиональных отношений, в связи с чем исторический опыт единоверия, занимавшего некое компромиссное, «посредническое» положение между РПЦ и старообрядчеством, безусловно должен быть востребован.

В этом контексте необходимо определить *степень изученности проблемы* в исторических исследованиях. В отечественной историографии изучение единоверия занимает неопределенное положение между изучением истории РПЦ в целом и истории раскола и старообрядчества в частности. Сам термин «единоверие» носит довольно расплывчатый характер, что признается как РПЦ, так и старообрядцами, и самими единоверцами. Двусмысленный канонический статус

³ Определение Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о взаимоотношениях со старообрядчеством и о старообрядных приходах Русской Православной Церкви (Москва, 2004 г.) [Электронный ресурс]. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/88730> (дата обращения: 01. 03. 2025); Журналы заседания Священного Синода Русской Православной Церкви от 16 июля 2005 года [Электронный ресурс]. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/93311> (дата обращения: 01. 03. 2025); Журналы заседания Священного Синода Русской Православной Церкви от 20 апреля 2005 года [Электронный ресурс]. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/89850> (дата обращения: 01. 03. 2025); Положение о старообрядных приходах Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/103062> (дата обращения: 01. 03. 2025).

единоверия, вызывал дискуссии в церковных кругах и научной среде уже до революции.

Дореволюционный период историографии единоверия характеризуется сбором и накоплением фактологической и документальной базы изучения православного старообрядчества. В это время отмечены основные сюжетные темы исторических исследований (общероссийская и локальная история), биографические исследования, сделаны первые попытки периодизации истории единоверия. Вместе с тем необходимо отметить имеющуюся конфессиональную ангажированность в исследованиях на данном этапе, что определяло отношение к единоверию и его значению в истории «господствующей» Церкви и старообрядчества в целом.

Дореволюционная историография единоверия начала складываться с 1860-х гг., после окончания царствования Николая I, во время которого произошел взрывной рост численности единоверцев и количества единоверческих приходов. Епископ Макарий (Булгаков), признавая, что единоверие распространяется «не без борьбы», свою работу о церковном расколе и старообрядчестве завершает историей принятия правил митрополита Платона (Левшина), с осторожным оптимизмом оценивая дальнейшие перспективы единоверия как инструмента борьбы с расколом⁴. В «Очерках поповщины», первое издание которых вышло в середине 1860-х гг., автор П. И. Мельников (Андрей Печерский) отметил, что единоверие не пользовалось успехом у старообрядцев по причине отсутствия в нем «своего» епископа; более того, оно активизировало попытки реконструкции в «поповщине» трехчинной священнической иерархии, что привело к возникновению белокрыницкого согласия⁵. Примерно также скептически оценивал итоги реализации правил московского митрополита Платона (Левшина) В. В. Андреев, утверждавший, что даже государственная поддержка не смогла превратить

⁴ Макарий (Булгаков), епископ. История русского раскола, известного под именем «старообрядства». СПб., 1855.

⁵ Мельников П. И. (Андрей Печерский). Очерки поповщины // Мельников П. И. Собр. соч.: в 8 т. М., 1976. Т. 7. С. 355–356.

единоверие в эффективный инструмент борьбы со старообрядческим расколом⁶. В 1867 г. выходит первая обобщающая работа по истории российского единоверия, охватывающая период с XVIII в. до 60-х гг. XIX в., которую ее автор М. Симеоновский построил на солидной документальной основе⁷. В своем обзорном историческом очерке М. Симеоновский впервые предлагает периодизацию истории единоверия, разделив его на два этапа (первый – 1781–1800 гг. и второй – 1801–1860-е гг.), а также большое внимание уделяет становлению единоверия в разных регионах Российской империи.

Одна из частей «Истории русского раскола старообрядства» П. С. Смирнова являлась попыткой изучения внутренней жизни единоверия, связанной, в частности, с появлением оригинальной концепции «всестарообрядческой церкви» единоверческого священника Иоанна Верховского⁸.

Эти первые обобщающие работы показали необходимость изучения и региональной истории православного старообрядчества. Начиная с 1860-х гг., как в периодической печати, так отдельными изданиями, выходят исследования, рассказывающие о становлении единоверия в различных регионах Российской империи: на Урале, в Прибалтике, на землях Уральского казачьего войска, в Калужской, Ярославской и Пермской губерниях, в Поволжье. Интерес к региональному аспекту развития в Российской империи сохранялся и в предсоборный период⁹.

⁶ Андреев В. В. Раскол и его значение в народной русской истории. СПб., 1870.

⁷ Симеоновский М. Исторический очерк единоверия. СПб., 1867.

⁸ Смирнов П. С. История русского раскола старообрядства. 2-е изд. СПб., 1895. С. 258–272.

⁹ Варушкин Н., свящ. О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе // Православный собеседник. 1866. Ч. 1, № 1. С. 3–36; Ч. 2, № 7. С. 167–218; Ч. 3, № 9. С. 48–79; № 11. С. 169–204; 1867. Ч. 1, № 4. С. 3–42; № 6. С. 272–311; Копьев Н. Очерк истории единоверия в Прибалтийских губерниях // Православное обозрение. 1867. № 12. С. 388–394; Витевский В. Н. Раскол в Уральском войске и отношение к нему духовной и военногражданской власти в конце XVIII и в XIX вв. Казань, 1878; Марков С. Сухиничские единоверцы. М., 1885; Мизеров А., свящ. Единоверие в г. Романов-Борисоглебске (краткие исторические сведения) // Ярославские епархиальные ведомости. 1883. № 20. С. 153–160; № 27. С. 209–213; Вруцевич М. С. Раскол в Пермской губернии // Отечественные записки. 1883. № 6. С. 155–188; № 7. С. 33–100; Соколов Н. С. Раскол в Саратовском крае: Опыт исследования по неизданным материалам. Саратов, 1888; Чернавский Н. Оренбургская епархия в прошлом ее и настоящем. Оренбург, 1900.

Среди работ дореволюционных исследователей присутствуют также и соответствующие сюжеты в биографиях деятелей, сыгравших свою роль в становлении единоверия: выходят работы о митрополитах Платоне (Левшине) и Филарете (Дроздове), в которых представлены взгляды церковных иерархов в отношении статуса единоверия и перспектив его развития¹⁰. В работе В. Беликова о митрополите Филарете (Дроздове) показано, что общеправославному епископату была не чужда мысль о даровании единоверцам собственного самостоятельного архиерея¹¹.

В связи с празднованием 100-летия утверждения правил митрополита Платона (Левшина) усилился интерес к истории православного старообрядчества. В конце XIX – начале XX в. выходит в свет ряд обзорных работ, затрагивающих различные темы и периоды из истории единоверия¹². Среди прочих обращает на себя внимание труд Е. Е. Лебедева, в котором на основе данных МВД и обер-прокурорских отчетов представлена подробная ежегодная статистика обращений старообрядцев в единоверие, а также количество единоверческих приходов («церквей»), начиная с царствования Николая I и до конца XIX столетия¹³. При всех достоинствах этого исследования, необходимо указать на то, что в данных обер-прокурорских отчетов, которыми пользовался Е. Е. Лебедев, представлена неполная информация, отчего в статистике исследователя за некоторые годы

Вып. 1; *Лысогорский Н. В.* Единоверие на Дону в XVIII–XIX вв. (по 1883 г.). Сергиев Посад, 1915.

¹⁰ *Звездинский М. И.* Взгляд Филарета, митрополита Московского на единоверие и его отношение к нему. М., 1900; *Нечаев В.* Платон, митрополит Московский, в его отношениях к единоверию. Казань, 1903; *Лысогорский Н. В.* Московский митрополит Платон Левшин как противораскольнический деятель. Ростов н/Д, 1905.

¹¹ *Беликов В.* Деятельность Московского митрополита Филарета по отношению к расколу. Казань, 1895.

¹² *Жмакин В. И.* Начало единоверия (1780–1796) // Христианское чтение. 1900. № 12. С. 979–1004; *Его же.* Эпизод из истории единоверия // Христианское чтение. 1903. № 10; С. 438–485. *Медведев Д.* Краткий очерк единоверия к столетию со времени его учреждения. Оренбург, 1900; *Чельцов М. П.* Единоверие за время столетнего существования его в русской церкви. 27 октября 1800 г. – 27 октября 1900 г. (Очерки из истории единоверия). СПб., 1900; *Субботин Н. И.* О единоверии (по поводу его столетнего юбилея). М., 1901; *Белоликов В. З.* К вопросу о единоверии. Киев, 1917.

¹³ *Лебедев Е. Е.* Единоверие в противодействии русскому обрядовому расколу: Очерк по истории и статистике единоверия с обзором существующих о нем мнений и приложениями. Новгород, 1904.

возникают «внезапные» увеличения и сокращения числа единоверческих приходов до нескольких десятков¹⁴. В целом Е. Е. Лебедев низко оценивал эффективность единоверия, полагая, что оно не справилось с возложенными на него задачами.

Значительным явлением в дореволюционной историографии является книга одного из выдающихся деятелей российского единоверия начала XX в. – единоверческого священника Симеона Шлеева (первого единоверческого епископа, канонизированного РПЦ в лике священномученика). Его работу «Единоверие в своем внутреннем развитии», вышедшую в 1910 г., можно назвать итоговым исследованием по истории единоверия в предсоборный период. Несмотря на явно апологетическое содержание труда, в котором автор акцентировал также внимание на решение современных проблем единоверия (например, обретение единоверческого епископата), данная работа представляет собой обстоятельное научное исследование¹⁵. В нем автор, рассматривая развитие единоверия в контексте отношений с государственной властью и «господствующей» Церковью, представляет подробную историю единоверия от времени патриарха Никона (Минова) до начала XX столетия включительно. Монография Симона (Шлеева) до сих пор сохраняет свою актуальность, о чем свидетельствуют работы современных историков единоверия, в которых иногда воспроизводится ее композиционное построение и концептуальное содержание.

В советский период изучение единоверия фактически прекратилось, по крайней мере, отдельные работы на эту тему практически отсутствуют, видимо, вследствие господствовавших идеологических установок в гуманитарных науках. Безусловно, при этом необходимо учитывать антирелигиозную и антицерковную политику государства в советский период, что исключало создание и публикации исследований такого рода. В других исторических трудах этого времени единоверие удостоивается краткого упоминания в контексте «реакционной»

¹⁴ См. подробнее: *Соловьев П. К.* К вопросу о численности единоверцев в начале XX века (Доклад соискателя кафедры истории России и археологии Саратовского госуниверситета им. Н. Г. Чернышевского П. К. Соловьева на XXXII Международных Рождественских образовательных чтениях) // *Правда Православия*. 2024. № 2 (97). С. 27–31.

¹⁵ *Шлеёв Симеон, свящ.* Указ. соч. С. 105–508.

политики самодержавия и синодальной Церкви, которые использовали единоверие как инструмент «угнетения» старообрядчества¹⁶. В рамках идеологического подхода в брошюре В. Ф. Миловидова о единоверии рассказывается как о «чрезвычайно удобной» форме наступления царизма на старообрядчество; автор делает акцент на исключительно репрессивный характер распространения единоверия; принятие некоторыми старообрядцами правил митрополита Платона (Левшина) расценивается как компромисс «буржуазной верхушки» с самодержавием¹⁷. Н. Н. Покровский в добротном исследовании пишет о первой, на его взгляд, попытке создания в 1735 г. единоверческого прихода «урало-сибирских» старообрядцев, которые в челобитной императрице Анне Иоанновне просили прислать им священников от «господствующей» Церкви. Правда, из процитированного в книге источника не совсем понятно, в каких отношениях должны были эти священники находиться с правящим архиереем: не исключено, что в прошении заключалась возможность получить «законного попа» для прикрытия прежнего религиозного быта¹⁸. В 1970-е гг. польский исследователь Е. Иванец издает работы о проживавших тогда на территории Польши старообрядцах и, в частности о таких выдающихся деятелях единоверия как архимандрит Павел (Леднев) и Константин Голубев¹⁹.

В настоящее время, после длительного перерыва в советский период, наблюдается растущий интерес исследователей к истории православного старообрядчества. Преобладающим направлением в изучении этого уникального конфессионального феномена является региональный аспект, который лежит в основе ряда современных работ. Кроме того, появляются биографические исследования, посвященные отдельным представителям дореволюционного православного старообрядчества. За последнее двадцатипятилетие появился ряд

¹⁶ *Никольский Н. М.* История русской церкви. М., 1931. С. 208–226.

¹⁷ *Миловидов В. Ф.* Старообрядчество в прошлом и настоящем. М., 1969. С. 45–48.

¹⁸ *Покровский Н. Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев. Новосибирск, 1974. С. 78–82.

¹⁹ *Iwaniec E.* Wydawnictwa staroobrzędowców na terenie Polski i ich staroruskie tradycje // Zeszyty naukowe uniwersytetu Łódzkiego. Seria I: Nauki humanistycznospoleczne. Z109. Łódź, 1976; *Idem.* Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach Polskich XVII–XX w. Warszawa, 1977.

диссертационных исследований по истории единоверия. В последнее время также делаются попытки рассмотреть развитие дореволюционного единоверия в общероссийском контексте.

Для исследовательских работ по истории православного старообрядчества, вышедших в 1990-х – начале 2000-х гг., было характерно широкое использование фактического материала и концептуальных подходов дореволюционной историографии. Например, в словаре, посвященном истории и культуре русского старообрядчества, авторы в статье о единоверии применили определения, имевшие хождение в старообрядческой среде до революции 1917 г., и охарактеризовали его как ловушку для старообрядцев, необходимость в которой после выхода в свет манифеста 17 октября 1905 г. полностью отпала²⁰. Данные тезисы вполне совпадают с оценкой известного старообрядческого апологета Ф. Е. Мельникова, также считавшего единоверие «западной», которая должна была «уничтожить старообрядчество»²¹. И, наоборот, в совместной работе о часовенном согласии старообрядцев Н. Н. Покровский и Н. Д. Зольникова в русле терминологической традиции советской историографии определяют единоверие в качестве «псевдокомпромиссного инструмента борьбы» со старообрядчеством, которое использовало правила митрополита Платона (Левшина) для того, чтобы избежать репрессий²². В 1997 г. был опубликован перевод с немецкого языка «Истории Русской Церкви» И. К. Смолича, который в своем труде в контексте взаимоотношений Церкви и старообрядчества излагает краткий обзор истории единоверия²³.

Значительным событием в современной историографии единоверия начала 2000-х гг. стал выход сборника под общим названием «Православное единоверие в

²⁰ Вургафт С. Г., Ушаков И. А. Единоверие // Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы : опыт энцикл. словаря. М., 1996. С. 94–101.

²¹ Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви [Электронный ресурс]. URL: https://royallib.com/read/melnikov_fedor/kratkaya_istoriya_drevlepravoslavnoy_staroobryadcheskoy_tserkvi.html (дата обращения: 23. 10.2024).

²² Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. М., 2002. С. 142–182.

²³ Смолич И. К. История Русской Церкви. 1700–1917. М., 1997. Ч. 2. С. 135–145.

России», в котором были опубликованы статьи, определяющие основные направления изучения православного старообрядчества, приведены краткие исторические справки об иргизских монастырях, сведения о судьбе единоверческих епископов в первые годы советской власти²⁴. Кстати будет упомянуть, что в это время, наряду с возрождением приходской жизни современного российского единоверия, произошло возрождение и историографической традиции истории единоверия, берущей начало с трудов священномученика Симона (Шлеева). С 2002 г. и по настоящее время усилиями единоверческого духовенства Михайло-Архангельской церкви с. Михайловская слобода (Московская область) выходит ежеквартальное издание «Правда Православия», на страницах которого регулярно появляются статьи по истории единоверия, биографические статьи и очерки²⁵. Единоверческим священником Иоанном Миролубовым она была продолжена в энциклопедической статье «Единоверие» и в написанном совместно с Н. П. Зиминой «Кратким очерком истории единоверия»²⁶. В рамках Международных Рождественских образовательных чтений при содействии Патриаршего центра древнерусской богослужебной традиции ежегодно организуется научная конференция «Старый обряд в жизни Русской Православной Церкви: прошлое и настоящее», на которой презентуются доклады по истории и культуре единоверия.

Необходимо также отметить, что в современный период сохраняется высокий интерес к биографическим исследованиям, посвященным отдельным представителям дореволюционного единоверия: издателю единоверческого журнала «Истина» священнику Константину Голубову, единоверческому епископу Амвросию (Сосновцеву)²⁷. В первой книге двухтомного издания «Путь на

²⁴ Православное единоверие в России. СПб., 2004.

²⁵ Публикации / Единоверие // URL: <http://www.edinoverie.com/liter/> (дата обращения 12. 10. 2023)

²⁶ Саранча Е., Миролубов И. Единоверие // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 18. С. 42–50; Саранча Евгений, свящ., Миролубов Иоанн, свящ., Зиминая Н. П. Краткий очерк истории единоверия. М., 2009.

²⁷ Iwaniec E. Droga Konstancyzna Gołubowa od starowierstwa do prawosławia: karty z dziejów duchowości rosyjskiej w drugiej połowie XIX wieku. Białystok, 2001; Архиепископ Никифор

Голгофу» опубликована подробная биография единоверческого епископа Симона (Шлеева) за авторством Н. П. Зиминой; во втором томе были переизданы его основные сочинения²⁸.

Особое место здесь занимает диссертационное исследование Р. А. Майорова, которое интересно также и тем, что написано с позиции представителя современного российского старообрядчества²⁹. Несмотря на то, что оно посвящено личности и деятельности видного представителя российского единоверия 1860-1870-х гг. священника Иоанна Верховского, значительное место в работе занимает общий обзор истории дореволюционного единоверия. В исследовании дана попытка внутренней классификации направлений в православном старообрядчестве второй половины XIX столетия, которые Р. А. Майоров делит на «соединенческое», «миссионерское» и «насильственно присоединенное». Историк впервые определяет количество единоверческих приходов в России к 1917 г. в 660 единиц, что представляется вполне достоверной цифрой и подтверждается последними данными³⁰. Спорным является утверждение автора, что взгляды Иоанна Верховского являлись православными, учитывая его утопическую идею о единстве в истинной Церкви единоверцев, старообрядцев и новообрядных верующих.

С начала XXI в. появляется ряд диссертационных исследований по региональной истории единоверия. Л. Н. Сулова в своем труде по истории старообрядчества Тобольской губернии в конце XVIII – начале XX в. анализирует

Феотокис. Очерк жизни // Архиепископ Никифор Феотокис. Благословенным христианам Греции и России. М. 2006; *Плякин Максим, свящ., Соловьев П. К.* Новые сведения к биографии епископа Мстёрского Амвросия (Сосновцева) // Богословско-исторический сборник. 2024. № 3 (34). С. 199–210.

²⁸ Путь на Голгофу : в 2 т. Т. 1 : *Зиминая Н. П.* Жизнеописание священномученика Симона, епископа Охтенского ; Т. 2 : Духовное наследие священномученика Симона, епископа Охтенского / Сост., ред., коммент., справ.-библиогр. материалы Н. П. Зиминой. М., 2005.

²⁹ *Майоров Р. А.* Единоверие и лидер его соединенческого направления второй половины XIX в. священник Иоанн Верховский : автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2008. См. также: Иоанн Верховский, протоиерей. Труды / Сост. Т. Г. Сидаш ; статьи: Р. А. Майоров, Т. Г. Сидаш. М., 2014.

³⁰ *Соловьев П. К.* К вопросу о численности единоверцев в начале XX века... С. 27–31.

местные особенности распространения единоверия, которое рассматривается как «способ борьбы» РПЦ со старообрядчеством³¹.

Первой попыткой в современной историографии представить историю единоверия с момента зарождения до начала XX в. является диссертация О. А. Павловой³², защита которой состоялась в 2007 г. При всех достоинствах этой работы, она имеет и ряд существенных недостатков. Возникают сомнения в обоснованности предложенной периодизации истории единоверия (XVII в. – 1784 г., 1784–1800 гг. и 1800–1918 г.), поскольку относительно первого этапа сложно говорить о единоверии как о сложившемся устойчивом явлении, а заключительный, более чем столетний, период предполагает к тому же наличие внутренней периодизации. Это, видимо, обусловило хронологический «перекос» работы, большая часть которой посвящена событиям, произошедшим до принятия правил митрополита Платона (Левшина) включительно, в то время, как именно в 1800–1918 гг. единоверие и состоялось в качестве уникального внутриконфессионального феномена. Вместе с тем в работе очевиден недостаток регионального исторического материала, который представлен лишь данными Нижегородской, Саратовской и Самарской губерний. Помимо этого, диссертация в содержательном и композиционном отношении во многом опирается на работы священномученика Симона (Шлеева). К концептуальным недостаткам можно отнести использование устаревшего термина «единоверческая церковь», которое в дореволюционное время использовалось и представителями Церкви, и старообрядцами, но в разном контексте, и вкладывая в него свое понимание.

Впоследствии материалы данного исследования легли в основу монографии, написанной совместно с Р. В. Кауркиным³³. По указанной выше причине происходит отказ от термина «единоверческая церковь» в заглавии монографии.

³¹ *Суслова Л. Н.* Старообрядчество и власть в Тобольской губернии в конце XVIII – начале XX в.: дис. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2002.

³² *Павлова О. А.* Единоверие в контексте правительственной и церковной политики России в XVIII в. – начале XX в.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Н. Новгород, 2007.

³³ *Кауркин Р. В., Павлова О. А.* Единоверие в России. От зарождения идеи до начала XX века. Спб., 2011.

Однако при этом авторы используют многие положения из диссертационной работы. В монографии используется достаточно много архивных материалов по истории православного старообрядчества в Нижегородской губернии, но лишь они одни не могут быть иллюстрацией к процессам, происходившим в общероссийском масштабе. В качестве концептуальной ошибки соавторов предстает тезис, что только «с обретением епископа единоверие стало составной, неотделимой частью РПЦ»³⁴, т.е. после Поместного Собора 1917–1918 г. Это в корне противоречит исторической реальности, поскольку наличие собственного епископата никогда не являлось условием единства Церкви и православных старообрядцев. В основу этого единства были заложены не только признание истинности «господствующей» Церкви и административное подчинение ей, но и самое главное – литургическое общение, которое является ядром церковной жизни.

Диссертация Д. С. Ермаковой, посвященная становлению единоверия в Зауралье в контексте правительственной и церковной политики России в XVIII в. – начале XX в. в некотором смысле дополняет и расширяет исследование Л. Н. Суловой³⁵. Д. С. Ермакова анализирует подробные статистические данные о численности единоверцев в регионе и делает выводы о степени эффективности единоверия как средства борьбы со старообрядческим расколом. По мнению автора, единоверие не выполнило изначально возложенной на него задачи привлечения старообрядчества в «господствующую» Церковь, и «не сделалось смертельным ударом для раскола».

Другой значительной обобщающей работой по истории единоверия стала диссертация А. С. Палкина «Единоверие в середине XVIII – начале XX в.: общероссийский контекст и региональная специфика», опубликованная в виде монографии³⁶. Исследование имеет солидный источниковый базис, привлекается

³⁴ Там же. С. 147.

³⁵ *Ермакова Д. С.* Единоверческая церковь в Зауралье: XIX – первая треть XX век: дис. ... канд. ист. наук. Тюмень, 2011.

³⁶ *Палкин А. С.* Единоверие в середине XVIII – начале XX вв.: общероссийский контекст и региональная специфика: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2013; *Его же.* Единоверие в середине XVIII – начале XX в.: общероссийский контекст и региональная специфика. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2016.

обширная историография, дается обоснованная периодизация истории единоверия. Автор значительно сужает хронологические рамки исследования, полагая, что случаи «единоверия до единоверия» XVII – первой половины XVIII в. носили слишком эпизодический характер, чтобы их выделять в отдельный период. Пожалуй, впервые в работе А. С. Палкина был затронут вопрос внутриконфессиональной идентичности единоверцев. Вместе с тем нельзя не отметить, что региональный аспект подается с серьезными хронологическими пробелами. Так, например, становление единоверия в Поволжье рассматривается до 1860-х гг., когда оно претерпело значительный отток старообрядцев обратно в раскол. Складывается впечатление, что подобная ситуация сохранялась вплоть до 1917 г., хотя за это время число единоверцев в Самарской губернии выросло в несколько раз. Некритически автором были использованы данные о числе единоверческих приходов Е. Е. Лебедева. Сомнительно также использование применительно к священникам Иоанну Верховскому и Симеону Шлееву, представителям самой консервативной группы РПЦ, таких терминов, как «радикальный» и «реформистский». Один из выводов автора сводится к тезису о том, что единоверие не выполнило своей главной цели, заключавшейся в обращении в «официальное православие» старообрядчества. Между тем, по мнению исследователя, за столетие существования единоверия старообрядчество не только не ослабло, но и укрепило свои позиции³⁷.

В идейном и тематическом содержании работы А. С. Палкина очень близки к обзорному исследованию по истории единоверия зарубежного историка Дж. Уайта, который представил в 2014 г. результаты своей диссертации³⁸. Без сомнения, в научно-исследовательском отношении оба историка испытали взаимное влияние, что подтверждается в их совместной статье, в которой

³⁷ Палкин А. С. Единоверие в середине XVIII – начале XX в... С. 236.

³⁸ White J. M. A. Bridge to the Schism. Edinoverie, Russian Orthodoxy, and the Ritual Formation of Confessions, 1800–1918 : PhD Thesis. Firenze, 2014; Уайт Дж. М. Единоверие и официальное православие: неудавшийся опыт объединения в практике публичных церемоний (1900–1913) // *Quaestio Rossica*. 2015. № 2. С. 201–223; White J. Orthodox Old Belief: Edinoverie as a Movement for Religious Rejuvenation in the Russian Church, 1905–1918 // *Russian History*. 2016. № 43. P. 181–208.

выражается скепсис относительно полноценного положения единоверческого священства в составе общеправославного духовного сословия³⁹. Сходство работ авторов проявляется и в использовании внутренней типологии направлений единоверия 1860-х – начала XX в. («реформистское», «радикальное»). Впрочем, главное внимание Дж. Уайт в своих трудах уделяет изучению единоверия начала XX в., на основе чего выдвигает оригинальную концепцию «конфессионализации» православного старообрядчества в указанный период. Применяя эту идею в отношении единоверия, историк при этом признает ее дискуссионность. Использование старого обрядового «церемониала» на условиях «официальной» Церкви представляло собой искусственное явление и свидетельствовало о миссионерской неудаче единоверия⁴⁰. Представляется некорректным использование концептуального шаблона, действующего в отношении истории западных христианских конфессий в течение нескольких столетий, к процессам, протекавшим в РПЦ, тем более – за такой короткий временной промежуток. Решения Поместного Собора 1917–1918 г. и последующая история единоверческого епископата в первое десятилетие советской власти свидетельствуют скорее о состоявшейся внутриконфессиональной диффузии православия и единоверия, нежели о процессе размежевания и трансформации единоверия в отдельную «конфессию». При этом необходимо отметить, что работы Дж. Уайта построены на широком спектре архивных материалов из отечественных хранилищ, опубликованных источников и исследованиях, изданных в России и за рубежом.

Таким образом, практически все обобщающие работы по истории российского единоверия отличаются нехваткой материалов по истории регионального единоверия, которые порой используются с достаточно большими хронологическими лакунами, что, в свою очередь, не позволяет проследить динамику развития единоверия с учетом местной специфики. В силу

³⁹ Palkin A., White J. M. Clerical Outsiders: The Edinoverie Priesthood in Imperial Russia, 1800-1918. // *Journal of Ecclesiastical History*. 2021. Vol. 7. № 2. pp. 372–394.

⁴⁰ Уайт Дж. М. Единоверие и официальное православие... С. 201–223.

неоднозначности своего исторического развития, единоверие часто оказывалось в «серой зоне» интересов, как исследователей истории старообрядчества, так и исследователей истории русского православия. Вместе с тем история единоверия как в общероссийском масштабе, так и на региональном уровне по-прежнему остается недостаточно изученной. Хотя, описывая современный период историографии единоверия, необходимо отметить, что в последнее время вышло достаточно много исследований по локальной истории православного старообрядчества Российской империи: Сибири, Урала и на территории Уральского казачьего войска, российского Севера, Дона, Поволжья⁴¹. В данных

⁴¹ *Сулова Л. Н.* Источники формирования и образовательный уровень единоверческого духовенства Тобольской епархии (вторая половина XIX – начало XX в.) // Русские старожилы : материалы III Сиб. симп. «Культурное наследие народов Западной Сибири» (11–13 дек. 2000 г., Тобольск). Тобольск ; Омск, 2000. С. 210–212; *Ермакова Д. С.* Единоверцы Тюмени в XIX веке // Галанинские чтения - 2008: сборник материалов II региональной научно-практической конференции. Тюмень, 2008. С. 42–46; *Иванов К. Ю.* Формирование сети единоверческих приходов в Томской епархии в XIX – начале XX вв. // Актуальные проблемы этнической, культурной и религиозной толерантности коренных народов Русского и Монгольского Алтая. Горно-Алтайск, 2006. С. 167–176; *Ильин В. Н.* Политика государственной власти и официальной церкви в отношении старообрядцев на территории Томской губернии в 1832–1905 гг. Барнаул, 2012; *Палкин А. С.* К истории внутренней жизни единоверческих общин Екатеринбурга и Нижнего Тагила: от конфронтации к объединению // Вестник Музея «Невьянская икона». Екатеринбург, 2013. Вып. 4. С. 186–197; *Романюк Т. С.* Роль старообрядческих скитов в религиозной жизни казаков Уральского казачьего войска в XVIII – 60-х XIX в. // Альтернативы, переломные пункты и смены режима в истории России : материалы Первой Междунар. науч. конф. молодых русистов Будапешт. центра русистики от 19–20 мая 2014 г. Будапешт, 2015. С. 137–146; *Ее же.* С. Открытие «благословенных» церквей для старообрядцев Уральского казачьего войска в конце 50-х – начале 60-х годов XIX века // Церковь. Богословие. История : материалы IV Междунар. науч.-богослов. конф. (Екатеринбург, 5–6 февр. 2016 г.). Екатеринбург, 2016. С. 380–385; *Ее же.* Establishment of Edinoverie and the Initial Stage of its Development in the Territory of the Ural Cossack Host // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. 2019. № 12. С. 833–841; *Кутьев О. Л.* Единоверие в пермских вотчинах Строгановых (30–50-е гг. XIX в.) // Мир старообрядчества. Вып. 4 : Живые традиции: Результаты и перспективы комплексных исследований : материалы междунар. науч. конф. М., 1998. С. 275–282; *Ружинская И. Н.* Единоверие в религиозном ландшафте Европейского Севера России // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2018. № 2 (171). С. 54–62; *Кальниченко В. Н.* Единоверие на территории Области Войска Донского в 1840–1905 гг.: от образования к функционированию в регионе // XXVII Сретенские чтения: Материалы Всероссийской (национальной) научно-богословской конференции с международным участием. СПб. Издательство: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2021. С. 211–216; *Шадрин А. В.* Единоверческое население Области войска Донского в начале XX века: численность и локализация // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2020. № 2. С. 80–86; *Кауркин Р. В., Павлова О. А.* Единоверие в Нижегородской губернии в конце XVIII – начале XXI веков // Вестник Череповецкого государственного университета. Исторические науки. 2014. № 7. С. 35–39; *Руфин С. М.* Роль

работах представлен широкий тематический спектр по региональной истории российского единоверия: от становления православного старообрядчества в той или иной губернии до особенностей внутренних отношений в отдельных единоверческих приходах.

Что же касается истории единоверия в той части Поволжья, которая относилась до 1851 г. к Саратовской, а затем – к Самарской губернии, то к настоящему моменту отдельные комплексные исследования практически отсутствуют. Некоторые сюжеты этой темы получили освещение в трудах, касающихся истории иргизских монастырей и становления единоверия на территории Николаевского уезда Саратовской губернии. В цикле статей профессора И. М. Добротворского, напечатанных в «Православном собеседнике» за 1857–1858 гг., рассматривается история иргизских монастырей, жизнь и деятельность игумена иргизского Исаакиевского скита Сергия (Юршева) и обстоятельства обращения обитателей в единоверие, роль которого он представляет в позитивном ключе⁴².

Первой попыткой представить обзорное историческое исследование по истории единоверия в Саратовской епархии конца 1820-х – начала 1850-х гг. стало анонимное исследование в одном из номеров журнала «Православный собеседник» за 1860 год. В этом исследовании, основанном на использовании статистических данных и документов из архива саратовского епископа Иакова (Вечеркова), детально рассматривается не только история обращения в единоверие иргизских монастырей, но и Саратовского Правобережья⁴³.

Н. И. Попов в своем сборнике немалое место уделяет внутренней стороне жизни старообрядчества на Иргизе в доединоверческий период и показывает

единоверия в борьбе со старообрядством во второй половине XIX в. (по материалам Саратовской области) // Актуальные проблемы современного социогуманитарного знания : межвуз. сб. науч. тр. Саратов : Саратовский источник, 2016. С. 27–33.

⁴² Добротворский И. М. Исторические сведения об Иргизских мнимостарообрядческих монастырях до обращения их к единоверию // Православный собеседник, 1857. Ч. 1. С. 376–481; Ч. 2. С. 519–590; *Его же*. Обращение иргизских старообрядческих монастырей к единоверию // Православный собеседник. 1858. Ч. 1. С. 231–261.

⁴³ О мерах против раскола в Саратовской епархии по обращению иргизских монастырей к единоверию // Православный собеседник. 1864. Часть 2. С. 355–287.

последствия разорения монастырей и состояние местных согласий в середине XIX столетия⁴⁴. Интересной с точки зрения фактического материала представляется публицистическая работа писателя Д. Л. Мордовцева, который в своем исследовании насильного обращения иргизских обитателей в единоверие явно симпатизирует насельникам иргизских монастырей⁴⁵. Вторичными и компилятивными по отношению к трудам И. М. Добротворского и Д. Л. Мордовцева стали работы Д. Дубакина, опубликованные в 1880-е гг. в Самаре⁴⁶.

Серьезной и обстоятельной работой по истории старообрядческого раскола и единоверия в Саратовском крае стало исследование Н. С. Соколова, до сих пор не утратившее своей актуальности вследствие большого массива фактического материала и его систематического изложения⁴⁷. В этом же ряду необходимо упомянуть брошюру Н. А. Архангельского «К истории единоверия в Николаевском уезде Самарской губернии», вышедшую в свет более века назад. В ней исследователь обращает внимание на становление «мирского» единоверия в Николаевском уезде в 1840-х – 1850-х гг. после закрытия «раскольничьих» монастырей на Иргизе⁴⁸.

В современной историографии региональной истории единоверия нужно указать на диссертационную работу А. С. Ряжева, в которой история иргизского старообрядчества второй половины XVIII – первой половины XIX в. рассматривается в контексте правительственной политики колонизации Саратовского Левобережья. И в диссертации, и в изданной позднее монографии исследователь рассматривает единоверие в качестве элемента политики

⁴⁴ *Попов Н. И.* Сборник для истории старообрядчества, издаваемый Н. Поповым. М., 1866. Т. 2.

⁴⁵ Мордовцев Д. Л. Последние годы иргизских раскольничьих общин // Дело. 1872. № 1. С. 77–114; № 2. С. 112–150; № 4. С. 273–319.

⁴⁶ *Дубакин Д.* Иргизские раскольнические монастыри. Самара, 1882; *Дубакин Д.* Обращение Иргизских раскольничьих монастырей в единоверие // Самарские епархиальные ведомости, 1882–1883, № 1, 2, 5–14, 19.

⁴⁷ *Соколов Н. С.* Раскол в саратовском крае. Опыт исследования по неизданным материалам. Поповщина до пятидесятих годов настоящего столетия. Саратов, 1888.

⁴⁸ *Архангельский Н. А.* К истории единоверия в Николаевском уезде. Самара, 1923.

«просвещенного абсолютизма», имеющего сугубо практическое государственное значение⁴⁹.

В сборнике очерков священника Михаила Воробьева (под общим названием «Православное краеведение») существование иргизских монастырей и единоверия показано через призму общей истории Саратовской епархии. Причем автор выходит за географические рамки иргизского края, представив в исторической связи распространение единоверия в Саратове, Вольске и других населенных пунктах губернии⁵⁰. В статье С. В. Полозова была сделана попытка проследить историю прииргизского старообрядчества, в том числе и иргизских монастырей, вплоть до обращения их в единоверие⁵¹. В сборнике материалов «Монастыри Самарского края» даны справочные сведения об иргизских обителях не только до обращения их в единоверие, но за весь дореволюционный период, когда они находились уже в каноническом единстве с РПЦ⁵².

В диссертационных работах С. А. Обухович⁵³ и В. В. Катковой⁵⁴ о старообрядчестве Саратовского и Самарского Поволжья во второй половине XIX – начале XX в. история единоверия в регионе практически не затрагивается, хотя упоминается об участии единоверческого духовенства в миссионерской деятельности РПЦ и отмечается вклад купцов-единоверцев в экономическое развитие региона. Особый статус самих православных старообрядцев не рассматривается. В работах В. В. Катковой единоверцы часто представляются как некое маргинальное старообрядческое «согласие» с неопределенным статусом, который не позволяет их отнести в полной мере ни к старообрядчеству, ни к

⁴⁹ *Ряжнев А. С.* Иргизские старообрядческие общины во второй половине XVIII – первой половине XIX в.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1995; *Его же.* «Просвещенный абсолютизм» и старообрядцы: вторая половина XVIII – начало XIX в. Тольятти, 2006.

⁵⁰ *Воробьев Михаил, свящ.* Православное краеведение. Б.м., 2000.

⁵¹ *Полозов С. П.* Из истории прииргизского старообрядчества XVIII – XIX вв. // Вопросы музыкознания и музыкального образования. Новокузнецк, 2004.

⁵² *Монастыри Самарского края (XVI–XX вв.).* Самара, 2002.

⁵³ *Обухович С. А.* Старообрядчество Самаро-Саратовского Поволжья второй половины XIX – начала XX вв.: вклад в экономику и культуру края»: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2008.

⁵⁴ *Каткова В. В.* Старообрядчество Самарской губернии во второй половине XIX – начале XX века: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Самара, 2010.

православию в качестве особой конфессиональной группы⁵⁵. Видимо, по этой причине в работе И. Г. Будкиной, посвященной истории «староверия» в Самарской губернии, единоверцы даже не упоминаются в качестве отдельного «согласия»⁵⁶.

Историк А. А. Наумлюк в диссертационной работе и монографии описывает образование старообрядческих обителей на Иргизе во второй половине XVIII в., их хозяйственную и религиозную деятельность, обстоятельства закрытия монастырей в первой половине XIX в., а также исследует практику государственной конфессиональной политики по отношению к старообрядчеству в Саратовском Поволжье⁵⁷. Признавая определенные успехи «противораскольнической» проповеди в губернии, исследователь делает акцент на административно-репрессивных элементах единоверческого «проекта», без использования которых у Церкви «явно не хватало сил для давления» на старообрядчество⁵⁸.

В монографии А. С. Майоровой, где рассматриваются региональные особенности развития русской культуры в конце XVIII – первой половине XIX в., старообрядчество рассматривается как одна из ветвей народной культуры в Саратовском Поволжье; принятие единоверия населенниками иргизских монастырей представлено в качестве единственного способа хотя бы в малой степени сохранить свои традиции⁵⁹. В статье М. В. Булычева, основанной на материалах комиссии МВД, изучавшей состояние раскола в правобережной части

⁵⁵ Катькова В. В. Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви среди старообрядцев в Самарской епархии последней трети XIX века // Известия Самарского научного центра Российской академии наук, т. 11, №2, 2009. С. 60–63; Катькова В. В., Мышенцев Н. П. Старообрядческие общины Самарской губернии: численность, структура, динамика развития // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2011. Т. 13, №3. С. 47–54.

⁵⁶ Будкин И. Г. История старообрядчества Самарской губернии. Ч.1. Старообрядчество на территории губернии до 1861 года [Электрон. ресурс]. URL: <http://samstarbiblio.ucoz.ru/pub/4410854/> (дата обращения 14.09.2019); *Ее же*. История старообрядчества Самарской губернии. Ч. 2. Старообрядчество на территории губернии 1861-1896 гг. [Электрон. ресурс]. URL: <http://samstarbiblio.ucoz.ru/pub/4410855/> (дата обращения 14.09.2019).

⁵⁷ Наумлюк А. А. Государственная конфессиональная политика по отношению к старообрядчеству в Саратово-Самарском Поволжье во второй половине XVIII – начале XX вв.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Саратов, 2009; Его же. Центр старообрядчества на Иргизе: появление, деятельность, взаимоотношения с властью. Саратов, 2009.

⁵⁸ Наумлюк А. А. Самарское старообрядчество в начале XX века // Вестник Самарского государственного университета. 2009. № 1 (67). С. 66–70.

⁵⁹ Майорова А. С. Русская культура в Саратовском Поволжье в конце XVIII – первой половине XIX века. Саратов, 2015. С. 49–50.

Саратовской губернии середины XIX в., представлена интересная информация о количестве единоверческих приходов и единоверцах, «упорствующих в расколе»⁶⁰. В диссертации И. Н. Захаровой, посвященной изучению биографии протоиерея Гавриила Чернышевского, показывается как в царствование Николая I среди представителей новобрядного духовенства Саратовской губернии было распространено мнение, что обращение старообрядцев в единоверие можно проводить только путем увещаний и разъяснений⁶¹.

Статья И. В. Полозовой посвящена истории иргизских и черемшанских старообрядческих монастырей во второй половине XVIII – первой трети XX в. В частности, исследователь рассматривает проблему преемственности в богослужебной традиции в иргизских монастырях после их обращения в единоверие⁶². В 2022 г. вышла книга краеведа Ю. Ю. Каргина, в которой рассказывается о истории иргизского Нижне-Воскресенского монастыря; большая часть материала исследования относится к малоизученному периоду в истории обители после ее обращения в единоверие⁶³.

В монографии В. Н. Якунина единоверие упоминается в контексте общей истории Самарской епархии⁶⁴, в то время, как в обстоятельной работе протоиерея Максима Кокарева, посвященной истории Самарской епархии в предсоборный период немало внимания уделяется православной миссии и, в частности, «противораскольнической» деятельности единоверческого духовенства; также в книге рассматривается статус Николаевского (затем – Уральского) викариатства и место единоверческих благочиний в структуре епархиального управления

⁶⁰ Булычев М. В. Состояние раскола в Саратовской губернии середины XI в. (по рукописи А. И. Артемьева) // Памятные даты Отечественной и местной истории и документальное наследие: Материалы научных конференций Саратовского областного отделения РОИА, 28.11.2008 г. и 20.11.2009 г. / Отв.ред. А. С. Майорова. Саратов, 2009. С. 68–76.

⁶¹ Захарова И. Е. Гавриил Иванович Чернышевский – представитель элиты провинциального духовенства первой половины XIX века: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Саратов, 2011. С. 9, 17, 20.

⁶² Полозова И. В. Иргизские и черемшанские монастыри и их роль в жизни Саратовского старообрядчества // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: История. Международные отношения. 2013. Т. 13. Вып. 1. С. 102–109.

⁶³ Каргин Ю. Ю. Авраамиева обитель: жизнь и судьба. Б. м., 2022.

⁶⁴ Якунин В. Н. История Самарской епархии. Тольятти, 2011.

Самарской епархии⁶⁵. Священник Мераб Саралидзе впервые обратил внимание на позитивный эффект «противораскольнической» методики самарского епископа Гурия (Буртасовского), который, исходя из миссионерских задач, часто практиковал совершение архиерейских богослужений по «старому чину» в единоверческих приходах⁶⁶. В работах автора настоящего исследования рассматриваются тематические сюжеты истории православного старообрядчества Самарской губернии второй половины XIX – начала XX в.: развитие демографической ситуации в губернии, связанная с распространением единоверия, миссионерская деятельность единоверческого духовенства, самоидентификация православных старообрядцев, «школьное» дело в единоверческих приходах и другие⁶⁷.

Таким образом, первый этап формирования историографии православного старообрядчества приходится на вторую половину XIX – начало XX в. В этот период происходит накопление фактического материала, концептуальное осмысление статуса и роли единоверия во взаимоотношения старообрядчества и РПЦ, появляются первые обобщающие работы по истории единоверия. В советское время изучение единоверия фактически прекратилось, и только с 1990-х гг. вновь можно говорить о возрождающемся исследовательском интересе к истории

⁶⁵ *Кокарев Максим, протоиерей.* Система управления Самарской епархии в предсоборный период (1894-1917). М., 2016.

⁶⁶ *Саралидзе Мераб, свящ.* Сравнительный анализ форм и результатов миссионерской и просветительской деятельности епископа Гурия (Буртасовского) на Дальнем Востоке и в Поволжье // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 262–272.

⁶⁷ *Соловьев П. К.* Материалы по истории духовного образования балаковских единоверцев (1867-1917 гг.) // «Рождественское тож...»: Очерки по истории православия, единоверия и старообрядчества на Балаковской земле. Саратов, 2018. С. 35–40; *Его же.* Условия формирования конфессиональной идентичности единоверцев Николаевского уезда во второй половине XIX в. // XVIII Межрегиональные образовательные Пименовские чтения. Александр Невский: Запад и Восток, историческая память народа. 10–20 декабря 2020 года // Межрегиональные Пименовские чтения. 2021. № 18. С. 218-224; *Его же.* О «криптораскольничестве» единоверцев Николаевского уезда Самарской губернии в 40-х – 70-х годах XIX столетия // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2021. № 15. С. 139–153; *Его же.* К характеристике внутриконтрафессональной идентичности единоверцев Самарской губернии второй половины XIX – начала XX века // Старообрядчество. 2023. Т. 1. № 4. С. 68-81; *Его же.* Из раскола в единоверие: мотивация религиозного выбора в автобиографиях старообрядцев второй половины XIX – начала XX века // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2024. № 2 (25). С. 63–79.

православного старообрядчества. На современном этапе, помимо общих обзорных работ, посвященных развитию дореволюционного единоверия в целом, внимание исследователей также привлекает региональный аспект истории единоверия, приходская история, биографические сюжеты и др.

Учитывая актуальность выбранной темы и степень ее разработанности, *целью* диссертационной работы является раскрытие процесса становления и развития единоверия в Самарской губернии во второй половине XIX – начале XX в.

Цель диссертационной работы обусловила достижение следующих *задач исследования*:

– сделать краткий обзор становления единоверия в контексте государственной и церковной политики по отношению к старообрядческому расколу во второй половине XVII – начала XX в.;

– проанализировать комплекс мероприятий епархиального руководства и местной власти по сохранению и распространению единоверия в Самарской губернии во второй половине XIX – начале XX в.;

– проанализировать содержание и особенности миссионерской деятельности единоверческого духовенства среди старообрядцев-раскольников;

– рассмотреть положение единоверческих приходов в системе управления Самарской епархии;

– определить географическую локализацию единоверческих приходов Самарской губернии в рассматриваемый период, проанализировать динамику их количества, изучить численный состав приходских общин;

– рассмотреть особенности формирования внутриконфессиональной идентичности единоверцев Самарской губернии в рамках РПЦ в условиях конфессионального окружения;

– на материалах Самарской губернии проанализировать мотивацию обращения старообрядцев в единоверие;

– выявить характер взаимоотношений причта единоверческих приходов и приходской общины;

– определить роль единоверческих церковно-приходских школ в сохранении внутриконфессиональной идентичности православных старообрядцев.

Объектом диссертационного исследования в данной работе является единоверие как внутриконфессиональный феномен РПЦ.

Предметом исследования является практическая реализация правил митрополита Платона (Левшина) и распространения единоверия как внутриконфессионального феномена РПЦ на территории Самарской губернии во второй половине XIX – начале XX в.

Территориальные рамки исследования обозначены Самарской губернией в административных границах 1851–1918 гг. При рассмотрении появления единоверия в Саратово-Самарском Поволжье и истории возникновения Уральского викариатства впоследствии в работе используются данные по истории Саратовской губернии в границах до 1851 г. и Уральской области за период 1908–1916 гг.

Хронологические рамки исследования определены следующими историческими обстоятельствами. За нижнюю границу исследования принимается образование в 1851 г. Самарской губернии как самостоятельной административно-территориальной единицы и формирование на ее пространстве одноименной епархии. Верхняя граница исследования определена 1918 г., поскольку с этого момента кардинально изменяется характер отношений Церкви и государства (Декрет советской власти об отделении церкви от государства и школы от церкви). При этом меняется положение самого единоверия внутри Церкви после Второго всероссийского съезда единоверцев 1917 г. и Поместного Собора РПЦ 1917–1918 гг. Верхняя хронологическая рамка также совпадает с административной реорганизацией Самарской губернии в связи с образованием в 1918 г. Трудовой коммуны немцев Поволжья.

В диссертационном исследовании учитывается церковно-канонический аспект используемой *терминологии*, поскольку в исследовательской литературе по истории единоверия существует проблема – некорректное применение и спорные интерпретации терминов. Это в свою очередь, приводит к ошибкам, искажениям и примитивизации используемых понятий, т. к. они помещаются либо в «светский»,

либо в старообрядческий контекст. Так, не вполне корректным представляется использование терминов «староверы», «староверие», «никониане», поскольку они носят ярко выраженное конфессиональное содержание и предполагают наличие «новой» и «старой веры» в отсутствие каких-либо догматических изменений при совершении «книжной исправы» патриарха Никона. Термин «единоверческая церковь», который часто применяется в ряде современных исследований⁶⁸, в настоящее время представляется устаревшим, поскольку он не соответствует пониманию «церкви» ни как религиозному социальному институту с самостоятельным административно-иерархическим управлением, ни как отдельной конфессии. В синодальный период данный термин использовался старообрядцами, чтобы подчеркнуть подчиненный, «униатский» статус единоверия; в церковной публицистике и официальных документах «единоверческая церковь» означала особую группу верующих в лоне РПЦ.

В тоже время представляется уместным использование таких терминов, как «единоверие», «единоверцы» и «православные старообрядцы». Термины «Русская Православная Церковь», «Церковь», «официальная («господствующая») Церковь» используются как синонимы. При чем последний термин носит условный характер, поскольку существование «официальной Церкви», подразумевает наличие «альтернативной Церкви», которой старообрядчество, разделенное на множество согласий, не являлось. Поскольку в данном исследовании часто речь идет одновременно о старообрядцах, православных и единоверцах, такие определения как «старообрядческий раскол», «раскольники», «общеправославные», «новообрядные» не содержат в себе какой-либо негативной коннотации и применяются для определения конфессиональных и внутриконтрафессииальных границ во избежание терминологической путаницы.

Методологической базой диссертационного исследования стали общие принципы научного познания: историзм, системность и объективность. Применение принципа историзма дало возможность рассмотреть процесс

⁶⁸ См. например: *Ермакова Д. С.* Единоверческая церковь в Зауралье: XIX – первая треть XX века: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Тюмень, 2011.

становления и развития единоверия на примере Самарской губернии второй половины XIX – начала XX в. Использование принципа системности позволило определить основные причины распространения православного старообрядчества в Самарской губернии и установить степень его эффективности в качестве преодоления старообрядческого раскола на региональном уровне. Принцип объективности предоставил возможность оценивать исследуемые события и явления непредвзято.

В диссертационной работе нашли широкое применение общенаучные методы: анализ, синтез, сравнение, аналогия, обобщение и другие. При этом использовались также и специальные методы исторической науки. Для систематического и последовательного повествования основной части исследования использовался проблемно-хронологический метод изложения материала, предполагающий расчленение широких тем на ряд узких проблем, каждая из которых рассматривается в хронологической последовательности, что, в свою очередь, позволило изучить их динамику на протяжении всего периода. Сравнительно-исторический метод употреблялся для установления этапов в развитии общественных явлений. Историко-статистический метод применялся при определении численного состава единоверческих общин, их количества в Самарской губернии, а также при изучении «школьного дела» и просветительской деятельности православных старообрядцев. Анализ религиозного мировоззрения в конкретных временных исторических рамках стал возможен при использовании историко-антропологического подхода, который позволил определить особенности межличностного и межгруппового взаимодействия единоверцев с новообрядными православными и старообрядцами-раскольниками. В данном случае историко-антропологический подход вряд ли применим без привлечения методов психологии и социологии. Использование историко-биографического метода путем анализа биографий представителей старообрядчества, простых мирян, единоверческого и общеправославного духовенства и епископата позволил рассмотреть становление единоверия в регионе с субъективной стороны участников исторического процесса. Написание диссертационного исследования

стало возможным при использовании подходов современного направления в историографии – «новой локальной истории», которое позволило рассмотреть локальные религиозные сообщества в качестве субъектов более масштабных исторических процессов и вывести работу за рамки краеведения. Близким к нему по содержанию стал методологический подход «история снизу», давший возможность рассмотреть становление единоверия в Самарской губернии в регионе через изучение таких локальных религиозных групп как общины и приходы православных старообрядцев. Комплексное применение вышеперечисленных методов позволило изучить историю становления единоверия в регионе и определить его особенности и характерные черты в исследуемый период.

Научно-практическая значимость работы выражается в том, что в исследовании впервые предпринята попытка комплексного исследования истории единоверия в Самарской губернии в дореволюционный период с привлечением архивных источников, впервые введенных в научный оборот. На основе материалов Самарской губернии в диссертации предлагаются ответы на вопросы истории единоверия, которые ранее исследователями почти не затрагивались, в том числе – характер и содержание миссионерской деятельности единоверцев среди раскольников, единоверческие приходы в системе епархиального управления. Впервые предпринята попытка выявить условия складывания идентичности единоверцев в лоне РПЦ как особой религиозной группы в условиях конфессионального окружения.

Результаты диссертационного исследования могут способствовать расширению знаний о духовных, религиозно-бытовых и формальных аспектах жизни единоверцев в дореволюционный период на региональном уровне. По итогам данной исследовательской работы дается возможность сформировать представление об эффективности единоверия как одного из инструментов борьбы со старообрядческим расколом, возникшим во второй половине XVII века.

Практическая значимость работы заключается в возможности использования ее материалов при создании обобщающих научных трудов и пособий по истории

РПЦ, единоверия и старообрядчества, а также в учебно-воспитательном процессе для подготовки лекционных и семинарских курсов как в светских ВУЗах, так и в духовных учебных заведениях. Материалы исследования могут применяться на практическом уровне в возрождении приходской жизни старообрядных приходов в РПЦ и формировании государственной конфессиональной политики и церковного взаимодействия в отношении современного старообрядчества. Настоящее исследование имеет также значимость в изучении истории Самарского и Саратовского Поволжья, в частности – истории местного старообрядчества.

В основу данного исследования положен широкий спектр опубликованных источников и неопубликованных архивных материалов, которые впервые вводятся в научный оборот. *Источниковая база* исследования включает следующие группы источников:

– законодательные акты органов высшего государственного и церковного управления: постановления Святейшего Синода, правила митрополита Платона (Левшина), определявшие статус православного старообрядчества в целом и положение единоверческой общины в частности⁶⁹;

– делопроизводственная документация органов церковного управления на высшем и региональном уровнях: переписка с канцелярией Святейшего Синода, канцелярией обер-прокурора Синода, канцелярии самарского епископа и местных органов церковного управления – духовной консистории, отчеты и переписка благочинных единоверческих церквей со священством и правящим архиереем, «приговоры» (постановления) единоверческих общин и приходов, переписка настоятелей приходов с единоверческими благочинными, распоряжения и предписания, касающиеся открытия единоверческих приходов и строительства церквей, определяющие деятельность и положение единоверческого духовенства, распоряжения о назначениях и переводах единоверческих благочинных и священников. Перечисленные документы находятся в хранилищах Центрального

⁶⁹ Барсов Т. В. Сборник действующих и руководственных церковных и церковно-гражданских постановлений по ведомству православного исповедания. СПб., 1885; Руководственные для православного духовенства указы Святейшего правительствующего синода. 1721–1878 г. М., 1879.

государственного архива Самарской области (ЦГАСО), конкретно в фондах Канцелярии самарского епископа (Ф. 356) и Самарской духовной консистории (Ф. 32), а также в фондах иргизских монастырей Филиала Государственного архива Саратовской области в г. Пугачев (ФГАСОП). Они позволяют выявить особенности процесса обращения старообрядцев в единоверие на местах, взаимоотношения духовенства и прихожан, проблемы и нужды единоверческих приходов, деятельность попечительств. Эти материалы содержат характеристики единоверческого духовенства, дают представление об отношениях единоверцев со старообрядцами и новообрядными православными в той или иной местности;

- материалы миссионерских и единоверческих съездов предсоборного периода, а также Поместного Собора 1917–1918 гг.⁷⁰;

- переписка самарских губернаторов с правящими архиереями Самарской епархии, хранящаяся в фондах Губернского правления (Ф. 1) и канцелярии самарского губернатора (Ф. 3) ЦГАСО. Она освещает процессы обращения в единоверие и уклонения в раскол как целых общин, так и отдельных их представителей, содержит сведения об «увещаниях» отпадших в раскол, обращения единоверцев к епископу как посреднику в решении приходских проблем во взаимодействии с гражданскими властями;

- материалы церковно-административного учета: метрические книги, клировые ведомости, исповедные (духовные) росписи, ведомости о старообрядцах. Единоверческие метрические книги, часть которых хранится в Государственном архиве Саратовской области (ГАСО) и ЦГАСО, помимо записей о «гражданских состояниях», включают себя росписи старообрядцев, присоединившихся к единоверию, и духовные росписи, которые позволяют установить степень участия прихожан в литургической жизни прихода. Клировые ведомости являются одним из наиболее ценных источников по истории единоверия в Самарской губернии,

⁷⁰ Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. о единоверии и старообрядчестве. М., 2023; Труды Первого Всероссийского съезда православных старообрядцев (единоверцев) / Сост. иерей Евгений Саранча, Никита Кузин. М., 2012; Труды II и III Всероссийских съездов православных старообрядцев (единоверцев) / Текст, сост.: протоиерей Евгений Саранча. Михайловская Слобода, 2018.

поскольку содержат краткие сведения по истории церкви, материальному положению прихода, послужные списки членов причта, данные о церковно-приходских школах и библиотеках, отражают численность и сословный состав прихожан. Основной массив данной документации находится в фонде Самарской духовной консистории ЦГАСО (Ф. 32), однако он имеет хронологические лакуны за 1870–1880-е гг., вторую половину 1890-х гг., по некоторым единоверческим благочиниям отсутствуют ведомости, начиная с 1908 г. и 1913 г. Часть клировых ведомостей единоверческих церквей находится в фондах иргизских монастырей Филиала Государственного архива Саратовской области в г. Пугачев;

– справочно-статистические материалы земских и губернских статистических органов Самарской губернии и Уральской области⁷¹;

– периодическая печать второй половины XIX – начала XX в., которая в основном представлена официальным изданием «Самарские епархиальные ведомости», а также единоверческими изданиями «Истина», «Правда Православия» и старообрядческой газетой белокриницкой иерархии «Церковь». «Самарские епархиальные ведомости» содержат большой массив официальной информации о назначениях и перемещениях священников, сведения архиерейских обзоров епархии, материалы диспутов миссионеров со старообрядцами, миссионерские отчеты, истории обращений в единоверие, статистические данные. В старообрядческих периодических изданиях представлена межконфессиональная полемика, сведения о внутренней приходской жизни и проблемах единоверия.

Представленная выше источниковая база помогает раскрыть проблему сложных взаимоотношений общества, государства и Церкви вокруг единоверия на материалах Самарского Поволжья и выполнить решение задач, поставленных в данном исследовании.

Основные положения, выносимые на защиту:

⁷¹ Список населенных мест Самарской губернии, по сведениям 1889 года. Самара, 1890; Подковыров Н. Г. Список населенных мест Самарской губернии. Самара, 1910; Памятная книжка Уральской области на 1909 год. Уральск: Уральская областная типография, 1909.

1) распространение единоверия в Саратово-Самарском Поволжье в первой половине XIX в. носило сложный, противоречивый характер и имело локальные особенности: с одной стороны, некоторые приходы возникали по инициативе местных старообрядцев в согласии с епархиальными властями, с другой – по инициативе местных гражданских властей и епархиального руководства с использованием административно-бюрократических и репрессивных мероприятий;

2) миссионерская деятельность единоверческого духовенства проводилась в старообрядческой среде и сыграла значительную роль в «противораскольнической» миссии РПЦ в Самарской губернии; привлечение православных старообрядцев к участию в миссионерской деятельности имело систематический характер и являлось частью миссионерской стратегии епархиальных властей, что, в свою очередь, стало одним из важных обстоятельств развития единоверия в регионе;

3) в системе управления Самарской епархии и взаимодействии с епархиальным руководством в лице правящего архиерея и Самарской духовной консистории единоверческие приходы занимали особое положение, при котором управление и коммуникация с епископом осуществлялось через институт единоверческих благочинных и автономную систему православно-старообрядческих благочиний;

4) за вторую половину XIX – начало XX в. происходит значительный рост общей численности единоверцев в Самарской губернии, также выросло количество православно-старообрядческих общин, расширяется географическая локализация единоверческих приходов; в рассматриваемый период единоверцы становятся одним из многочисленных старообрядческих согласий региона;

5) формирование внутриконфессиональной идентичности единоверцев Самарской губернии происходило в сложных условиях взаимодействия с конфессиональным окружением: со старообрядчеством, с которым сохраняло историческую связь и обрядовую преемственность, и с «господствующей» Церковью, с которой имело административное единство и литургическое общение;

б) мотивация обращений старообрядцев Самарской губернии в единоверие имела под собой основания как объективного, так и субъективного характера: принудительная «запись» в единоверцы, широко применявшейся в царствование Николая I, миссионерская деятельность единоверческого и общеправославного духовенства, а также самостоятельный религиозный выбор старообрядцев, что стало характерным явлением для второй половины XIX – начала XX в.;

7) взаимоотношения единоверческого причта и приходской общины складывались на основе сложившихся после раскола старообрядческих традиций, в которых духовенство находилось в значительной зависимости от мирян; данная тенденция нашла свое формальное подтверждение в правилах митрополита Платона (Левшина), согласно которым у общины было право избирать священство и причт «из своей среды»;

8) одним из главных инструментов сохранения внутриконфессиональной идентичности православных старообрядцев являлись единоверческие церковно-приходские школы, которые имели учебные программы, ориентированные на старообрядческую традицию, и административную автономию в рамках системы образования Самарской губернии.

Апробация результатов исследования. Материалы и выводы диссертационного исследования обсуждались на заседаниях кафедры истории России и археологии Института истории и международных отношений Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского, докладывались и обсуждались на международных, всероссийских и региональных научных конференциях. Основные положения и результаты работы изложены в 19 публикациях автора, из них 6 статей опубликованы в журналах из Перечня ВАК⁷².

⁷² Соловьев П. К. Единоверческие церковно-приходские школы Самарской губернии во второй половине XIX – начале XX века // Вестник Самарского университета. История, педагогика, филология. 2022. Т. 28. Вып. 2. С. 34–43; *Его же*. «Раскольники криволицкие больше всех употребляют насилия...»: о становлении единоверия в Николаевском уезде Самарской губернии (1850–1860-е годы) // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: История. Международные отношения. 2022. Т. 22. Вып. 2. С. 234–242; *Его же*. Миссионерская деятельность единоверческого духовенства Самарской губернии во второй половине XIX –

Структура диссертационной работы. Диссертация состоит из введения, трех глав, каждая из которых разделена на три параграфа (всего 9 параграфов), заключения, списка использованных источников и исследовательской литературы.

начале XX века // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: История. Международные отношения. 2023. Т. 23. Вып. 1. С. 106–115; *Его же.* Динамика численности и локализация единоверческих приходов Самарской губернии в дореволюционный период // Вестник Самарского университета. История, педагогика, филология. 2023. Т. 29. Вып. 2. С. 39–48; *Его же.* Из раскола в единоверие: мотивация религиозного выбора в автобиографиях старообрядцев второй половины XIX – начала XX века // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2024. № 2 (25). С. 63–79; *Плякин Максим, свящ., Соловьев П. К.* Новые сведения к биографии епископа Мстёрского Амвросия (Сосновцева) // Богословско-исторический сборник. 2024. № 3 (34). С. 199–210.

ГЛАВА 1.

Единоверие как форма преодоления старообрядческого раскола (общероссийский и региональный контекст)

1.1. Зарождение и основные этапы становления единоверия во второй половине XVII – начале XX века

Проведение «книжной справы» в середине XVII в. вызвало острое неприятие со стороны части верующих РПЦ, именовавшихся впоследствии старообрядцами, при том, что сам патриарх Никон (Минов) не являлся безусловным противником старообрядной традиции. Он считал ее вполне допустимой в богослужбном использовании, видимо, из соображений сохранения церковного мира с приверженцами «древлего благочестия». Так, например, в типографии Валдайского Иверского Святоозерского монастыря, который был основан патриархом, издавались богослужбные книги, которые соответствовали старопечатному стандарту. В 1658 г. в типографии был напечатан Часослов, где присутствовала «сугубая аллилуйя» вместо трехкратной, а Символ Веры издан в старом «изводе»⁷³. Богослужбные исправления наиболее оперативно внедрялись в церковную практику в Москве и крупных городах, в то время как в провинции служили по старым «книгам пяти патриархов», также отмечались случаи смешанных биритуальных форм богослужения. Более того, сам патриарх Никон позволил одному из лидеров старообрядчества, протопопу Ивану Неронову служить по старопечатным Служебникам и Требникам⁷⁴. Таким образом, по крайней мере до Большого Московского собора 1666–1667 гг., потенциальная возможность локального использования старых форм богослужения сохранялась.

После решений Московского собора 1656 г. и Большого Московского собора 1666–1667 гг., произошло официальное размежевание Церкви с приверженцами

⁷³ *Шлёев Симеон, свящ.* Единоверие в своем внутреннем развитии... С. 110–111.

⁷⁴ Там же. С. 111.

старого обряда, которые были признаны раскольниками. Положения Московского собора 1681–1682 гг. и «12 статей» царевны Софьи Алексеевны, вышедшие в 1685 г., уже определяли старообрядцев в качестве группы населения, ограниченной в правах как с точки зрения светского законодательства, так и в контексте церковных канонов⁷⁵. После указанных соборов, анафематствовавших старые обряды и их приверженцев, стала действовать целая система репрессивных мер, направленных на искоренение старообрядческого раскола.

Вместе с тем следует отметить, что во второй половине XVII в. на государственной периферии в повседневной богослужебной практике зачастую встречалось одновременное использование и старой, и новой обрядности. Фиксировались случаи, когда верующие, будучи прихожанами новообрядных приходов, придерживались, например, двоеперстия и других символов дониконовского церковного ритуала⁷⁶. Против подобного феномена существовавшей биритуальности среди православных прихожан 28 февраля 1722 г. было издано постановление Святейшего Синода: «Те, которые, хотя Церкви и повинуются и все церковные таинства приемлют, а крест на себе изображают двема персты... писать в раскол, не взирая ни на что»⁷⁷.

Несмотря на такие жесткие определения Синода, двойная обрядность или даже старая обрядность в «единении с Церковью» на окраинах Российской империи продолжала сохраняться вплоть до царствования Екатерины II⁷⁸. Епископ Астраханский и Стваропольский Иларион (1731–1755) добивался от терских казаков-старообрядцев подчинения и церковного единства на территории подведомственной епархии тем, что разрешал духовенству «держаться» дониконовских богослужебных форм «не только частно, но и церковно-старых обрядов по старопечатным книгам». Митрополит Казанский и Свияжский Лука

⁷⁵ Зеньковский С. А. Русское старообрядчество: В 2 т. Т. 1. М., 2009. С. 201–252.

⁷⁶ Чубаров Пётр, свящ. История становления Русского Православного Единоверия // Православное Единоверие. М., 2004. С. 54.

⁷⁷ Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. 1649–1825 гг. Т. VI. 1720–1722 гг. С. 47.

⁷⁸ Петрушко В. И. История Русской Церкви. Первый патриарший период (конец XVI–XVII в.): курс лекций. М., 2020. С. 269.

(Конашевич) (1738–1755) был вынужден рукоположить в священники Яицкого городка «двуперстника», чего требовали местные казаки, ссылаясь на то, что они все являются приверженцами старого обряда⁷⁹.

Предложения собственно о единоверии как возможной форме обращения старообрядцев из раскола стали высказываться в царствование Екатерины II. В проекте обер-прокурора Святейшего Синода Ивана Мелиссино от 1763 г. говорилось прежде всего о государственном интересе, который выражался в том, чтобы приобрести для императрицы новых лояльных подданных: «...Они будут верными подданными, не будут предпринимать ничего противного религии, или гражданским законам»⁸⁰. Речь в проекте шла скорее о легализации старообрядчества и возможности контроля со стороны государства и Церкви (отмена «клятв» на старые обряды, отмена статуса раскольников, «поставление» священников на приходы и надзор со стороны местных епископов).

В начале правления Екатерины II среди общеправославного епископата также высказывались мнения относительно ликвидации раскола путем «воцерковления» старого обряда. В 1762 г. митрополит Новгородский и Великолуцкий Димитрий (Сеченов) и епископ Псковский и Нарвский Гедеон (Криновский) полагали, что «при единстве веры может быть... дозволено в Церкви, по снисхождению к совести немощных, употребление и различных обрядов». При этом они не видели противоречия с «клятвами» Большого Московского собора, который, по их мнению, наложил анафемы «не на обряды и не за обряды», а на самих раскольников за сопротивление Церкви⁸¹. Декларативное церковно-государственное отношение к старому обряду было сформулировано 15 сентября 1763 г. на Конференции Синода и Сената: «...Обычай креститься двумя перстами

⁷⁹ Шлеев Симеон, свящ. Указ. соч. С. 188–119; Витевский В. Н. Раскол в Уральском войске и отношении к нему духовной и военногражданской власти в конце XVIII и в XIX в. Казань, 1878. С. 15–16.

⁸⁰ «... Не называть их больше раскольниками, а употреблять другое название...». Предложения обер-прокурора Святейшего синода И. И. Мелиссино Екатерине II о необходимости изменения законодательства о раскольниках. 1763 г. / Подгот. и публ. И. А. Иванова // Отечественные архивы. 2007. № 4. С. 118–127.

⁸¹ Там же.

не есть доказательство принадлежности к расколу и запрещать его не следует»⁸². И, наконец, по инициативе Екатерины II в 1766 г. архимандрит Троице-Сергиевой лавры Платон (Левшин), издал книгу «Увещание во утверждении истины», которую впоследствии по указу Святейшего Синода разослали по всем епархиям и монастырям. В этой книге был представлен наиболее либеральный взгляд на характер взаимоотношений православных и старообрядцев-раскольников, которые «в самой вере согласны... и только за одни мелкости спорят»⁸³.

Необходимо отметить, что в старообрядчестве также наблюдались тенденции к единству с Церковью на условии сохранения дониконовского обряда. В конце XVII – начале XVIII столетия сложилось два основных течения среди «ревнителей древнего благочестия»: поповщина (поповство, беглопоповщина) и беспоповщина. Если в старообрядческих согласиях беспоповцев произошел полный отказ от «никонианского» священства, якобы в связи с уклонением Церкви «в ересь», то в поповщине стали принимать беглых священников из «господствующей» Церкви после обряда «исправы»⁸⁴. Однако проблема полной трехчинной священнической иерархии продолжала оставаться весьма актуальной для поповских согласий почти до середины XIX в., до тех пор, пока не появилось белокриницкое согласие. На протяжении всего XVIII в. старообрядцы предпринимали ряд безуспешных попыток найти себе архиерея, что впоследствии привело часть старообрядцев к идее получения епископа от «официальной» Церкви. Реализовать эту идею не без успеха пытался инок настоятель старообрядческого Успенского монастыря на р. Каменке в Стародубье Никодим Стародубский. В конце 1760-х – начале 1780-х гг. он принял участие в ряде неудачных попыток обрести «древлеправославного» епископа, и в 1781 г., заручившись поддержкой видных сановников и епископата (П. А. Румянцева-Задунайского, Г. А. Потемкина, петербургского митрополита

⁸² Кауркин Р. В., Павлова О. А. Единоверие в России от зарождения идеи до начала XX века. СПб., 2011. С. 47.

⁸³ Платон (Левшин), митрополит. Увещание во утверждение истины. М., 1766. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Platon_Levshin/uveshhanie-vo-utverzhdenie-istiny/#0_2. (дата обращения: 23. 11 2023).

⁸⁴ «Исправа (справа)» – обряд присоединения священников «господствующей» Церкви к старообрядчеству.

Гавриила, московского архиепископа Платона), получил согласие 1,5 тыс. стародубских старообрядцев-поповцев воссоединиться с «господствующей» Церковью. Условия воссоединения были изложены Никодимом в 1783 г. в прошении на имя императрицы и Святейшего Синода, где главными требованиями были «поставление» для старообрядцев хореепископа⁸⁵ от Святейшего Синода, отмена «клятв» на старые обряды, подчинение хореепископа и общины непосредственно Синоду, рукоположения священников по старопечатным книгам.

Таким образом, стремление нивелировать последствия церковного раскола второй половины XVII в. было обоюдным – как со стороны Церкви и государства, так и со стороны определенной части старообрядчества. Практическая реализация этого движения произошла благодаря инициативе архиепископа Херсонского и Славского Никифора (Феотоки), к которому в 1779 г. обратились поповцы с. Знаменка Елисаветградской провинции Новороссийской губернии с прошением «дозволить построить церковь, иметь священника из своей среды и употреблять старинные книги», признавая при этом «господствующую» Церковь «истинною, вселенскою, кафолическою и апостольскою». Действуя на свой страх и риск, в 1780 г. архиепископ заложил и освятил для старообрядцев Знаменки храм, куда назначил священника «отправлять службы по старопечатным книгам». О своих действиях Никифор (Феотоки) уведомил Святейший Синод *post factum*, и высший орган церковного управления, после соответствующей пояснительной записки архиерея, в целом оценил произошедшее событие позитивно⁸⁶.

Начавшееся «дело об учреждении единоверия в Стародубье и в других местах» в дальнейшем получило одобрение и поддержку Святейшего Синода. При этом позиция архиепископа Никифора (Феотоки) по отношению к старому обряду и присоединившимся старообрядцам оставалась довольно противоречивой.

⁸⁵ Хореепископ – «сельский епископ», здесь имеется в виду викарный епископ, священнослужитель в епископском сане, осуществляющий свою деятельность с благословения правящего архиерея.

⁸⁶ Кауркин Р. В., Павлова О. А. Указ. соч. С. 50–67; Палкин А. С. Единоверие в середине XVIII – начале XX в.: общероссийский контекст и региональная специфика. Екатеринбург, 2016. С. 50–64.

Требую, чтобы все православные относились к ним, как к «христианам правоверным, яко же и мы есмы, и почитал и именовал», не считая их раскольниками. В тоже время архиерей говорил о некоем «снисхождении» Церкви к старым обрядам, которые были «ущербными» по сравнению с общеправославными. После того, как общины «согласников», как называли присоединившихся старообрядцев, появились в Елисаветградской провинции и Стародубье, «новоблагословенные» церкви появляются по всей стране. К «согласникам» были приписаны Михаило-Архангельский собор Яицкого городка Казанская и Петропавловская церкви Уральского казачьего войска; в 1790-е гг. образуются общины в днестровской Троицкой слободе, в Перми, Казани, Александрии, Торжке, Нижнем Новгороде и Санкт-Петербурге, а также в Иркутской и Тверской губерниях⁸⁷.

До 1800 г. единоверие, как форма воссоединения старообрядцев с Православной Церковью, регламентировалось согласно прошениям местных старообрядцев и по усмотрению местного правящего архиерея. 27 октября 1800 г. на основе прошений «о принятии в единоверие старообрядцев нижегородских и московских» были приняты «пункты о единоверии» или «условия единоверия» митрополита Московского Платона (Левшина), которые утвердил император Павел I. Еще в мае 1799 г. московские старообрядцы обратились к императору с ходатайством о даровании отдельного епископа, который должен был управлять всеми присоединившимися к Церкви старообрядцами. При этом старообрядцы отказывались совершать поминовение царя, Синода и правящего архиерея на Великом входе во время Литургии, что выглядело как проявление политической нелояльности. После отказа со стороны власти московские старообрядцы предложили новые условия из 16 пунктов, включавших следующие наиболее важные положения (под «старообрядцами» в данном документе имеются в виду единоверцы): снятие Синодом «клятв» (анафемы) на старые обряды; совершение всех богослужбных действий по старопечатным книгам; рукоположение

⁸⁷ Кауркин Р. В., Павлова О. А. Указ. соч. С. 50–54, 67–68.

новообрядными епископами единовещеского священства «по избранию» архиерея и прихожан; «непризывание» единовещеского духовенства к соборному богослужению в «Греко-Российскую Церковь»; запрет появления в единовещеских храмах «знаменующихся тремя персты, браны бранющих и прочие имеющих несогласия с древними обыкновениями, выключая Высочайших особ»; разрешение так называемым «незаписным» старообрядцам, только числившимся православными, присоединиться к «церкви старообрядческой»; особая церковная юрисдикция единовещесцев непосредственно правящему архиерею, минуя духовную консисторию; признание действительными «священнодействий, донныне старообрядческими священниками учиненных» (Крещение, Венчание, «молитвословие», монашество); разрешение принятия Причастия православными у единовещеских священников и соответственно единовещесцам в православных храмах; двоеперстное благословение новообрядными архиереями единовещесцев; разрешение смешанных браков о венчании «по общему согласию или в греко-российской, или старообрядческой церкви»; взаимное «непорицание» друг друга старообрядцами и православными «за содержание разных обрядов и разных книг»; исповедь старообрядческих священников только у старообрядческих же священников; моление старообрядческих священников за императорскую семью по данной от Синода форме⁸⁸.

В целом условия воссоединения московских старообрядцев с Церковью митрополитом Платоном (Левшиным) были приняты, но с существенными поправками и уточнениями в отношении некоторых пунктов. «Разрешение от клятв» на старые обряды на синодальном уровне не совершалось: для тех, кто становился единовещесцем, епископ или священник должны были снимать «клятвы» на старый обряд в индивидуальном порядке в особой разрешительной молитве. Кроме того, митрополит Платон, впервые назвавший старообрядцев-соединенцев единовещесцами, 5-й и 11-й пункты прошения московских старообрядцев ограничил. Во-первых, единовещесцами могли стать только те «незаписные» старообрядцы,

⁸⁸ Шлеев Симеон, свящ. Указ. соч. С. 165-171.

которые никогда не ходили в православные храмы и не участвовали в церковных Таинствах. Во-вторых, православные «новообрядные» прихожане могли причаститься у единоверческих священников только «крайней нуждой», «в смертном случае», при отсутствии православного священника. К тому же в замечаниях митрополита Платона оговаривалось, что Церковь наложила «клятвы» на старые обряды «праведно», и единоверие рассматривалось как переходная ступень к будущей обрядовой ассимиляции единоверцев в Церкви⁸⁹.

Видимо, в том числе и по причине ущербного статуса единоверия, «новоблагословенное согласие» после общероссийского официального утверждения в царствование Александра I (1801–1825) распространялось довольно медленно. Возникают новые приходы в Москве (1801), Калуге (1802), Костромской епархии (1804) и Екатеринбурге (1805), но всего в течение первой четверти XIX в. было основано только 10 единоверческих церквей. В данный период отношение правительства к старообрядчеству несколько смягчилось: согласно указу от 26 марта 1822 г. раскольным старообрядцам было разрешено открыто иметь священников там, где есть молельни или церкви, вследствие чего немалое количество возвращалось в раскол. Единственным крупным событием, имевшим для единоверия позитивное значение, стало учреждение 31 декабря 1818 г. указом Синода единоверческой типографии при московской Троице-Введенской церкви для издания богослужебных книг в дониконовской редакции⁹⁰.

Ситуация изменилась в правление Николая I (1825–1855), когда ужесточается законодательная политика против старообрядцев, и обращается особое внимание правительства на единоверие как эффективный инструмент в борьбе со старообрядческим расколом. При этом правительство делает ставку на репрессивные меры в отношении раскольников и административно-бюрократические методы обращения в единоверие. Были усилены меры по полицейскому надзору за беглым священством и отменены правила 1822 г. о

⁸⁹ Там же. С. 176–183.

⁹⁰ Булычев В. В., Лобань А. Ю. Святитель Филарет и московское единоверие. Участие в делах Московской единоверческой типографии и Всехсвятского единоверческого женского монастыря // Труды Коломенской Духовной Семинарии. 2020. № 14. С. 52–66.

«беглых попах», которым разрешалось беспрепятственно служить в старообрядческих общинах при отсутствии уголовных преступлений; теперь же сам побег священника «господствующей» Церкви признавался тяжким преступлением⁹¹.

При Николае I был нанесен серьезный удар по одному из главных центров беглопоповской «справы» на Иргизе. В период с 1829 по 1841 гг. закрыты и обращены в единоверческие обители все иргизские старообрядческие монастыри: Нижне-Воскресенский (1829), Средне-Никольский и Успенский (1837), Верхне-Преображенский и Покровский (1841). Большая часть иноков, не пожелавших присоединиться к единоверию, Иргиз покинула. В царствование Николая I появился целый ряд единоверческих монастырей в Черниговской, Нижегородской, Могилевской, Оренбургской и других епархиях. В 1854 г. с помощью мер административного воздействия единоверие получило распространение в таких центрах российского старообрядчества как Преображенское и Рогожское кладбища в Москве, что впоследствии создало почву для основания здесь в 1866 г. Никольского единоверческого монастыря⁹². Указ от 8 августа 1832 г. несколько скорректировал одно из правил митрополита Платона: к единоверию теперь могли присоединяться старообрядцы, «кои уклонялись от православия уже лет 10, 20, 30 и более», что позволяло увеличить количество обращенных. С 1834 г. многие часовни, построенные старообрядцами, по правительственному распоряжению конфисковывались и передавались единоверцам. 17 марта 1839 г. вышел указ относительно погребения единоверцев, дозволявший «умерших единоверцев погребать на православных или раскольничьих кладбищах, сообразно с желанием умирающего или его родственников».⁹³ С 1845 г. в епархиях, где существовали единоверческие приходы, предписывалось создавать единоверческие благочиния, при чем единоверческий благочинный в церковно-административном отношении

⁹¹ *Фирсов С. Л.* Православное государство и русские старообрядцы-поповцы в эпоху императора Николая I // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. 2009. Вып. 1. С. 6-14.

⁹² *Юхименко Е. М.* Старообрядческий центр за Рогожской заставою. М., 2005. С. 35-45.

⁹³ *Кауркин Р. В., Павлова О. А.* Указ. соч. С. 101-103.

не зависел от общеправославного благочинного, подчиняясь непосредственно правящему архиерею, минуя духовную консисторию⁹⁴.

При этом во второй четверти XIX в. значительно ограничивались гражданские права старообрядцев, что вынуждало некоторых переходить в единоверие. В частности, они не могли приобретать недвижимость, им запрещалось выдавать метрические записи о родившихся и умерших. Старообрядцы не имели права быть свидетелями против православных в делах «тяжбренных и гражданских». Должности «соединённые с особенным влиянием» должны быть «вверяемы» только православным или единоверцам. С 1 января 1855 г. старообрядцы лишились права записи в купечество. Это распоряжение произвело «огромный переполох» среди старообрядцев торгово-промышленного сословия, вследствие чего этого с 30 по 31 декабря 1854 г. последовал «самое большое количество обращений» в единоверие (эта норма действовала до принятия закона 3 мая 1883 г.)⁹⁵. Количество единоверцев за годы правления Николая I выросло до 200 тыс. чел. В 1851 г. в России насчитывалось 179 единоверческих церквей⁹⁶.

Вместе с тем, многие из старообрядцев присоединялись «неискренно, по расчётам, с верой ничего общего не имеющим». Неискренние обращения старообрядцев порождали такой феномен как «мнимое единоверие» или «криптораскольничество»⁹⁷. Вынужденный, неискренний характер присоединений привел к тому, что с середины XIX в. число обращений на условиях единоверия стало сокращаться. Причина данной тенденции также связана с возникновением белокриницкого согласия (известного также как белокриницкая иерархия или «австрийцы»), когда в 1846 г. часть старообрядцев приобрела себе собственного

⁹⁴ Барсов Т. В. Сборник действующих и руководственных церковных и церковно-гражданских постановлений по ведомству православного исповедания. СПб., 1885. Т. 1. С. 209.

⁹⁵ Рожков Владимир, протоиерей. Церковные вопросы в Государственной Думе. М., 2004. С. 113–114.

⁹⁶ Шлеев Симеон, свящ. Указ. соч. С. 229.

⁹⁷ См.: Соловьев П. К. О «криптораскольничестве» единоверцев Николаевского уезда Самарской губернии в 40-х - 70-х годах XIX столетия // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2021. № 15. С. 139-153.

архиерея с резиденцией в Белой Кринице (Австрийская империя), восстановив полную священническую иерархию. К этому следует добавить, что в царствование Александра II (1855–1881) происходит постепенное сокращение правительственной поддержки единоверия, свертывание репрессивных мероприятий в отношении старообрядческого раскола, что привело к дополнительному исходу из Церкви «мнимых единоверцев» и некоторому сокращению числа новообращенных.

Тем не менее, несмотря на значительное снижение обращений, количество новообращенных единоверцев за все царствование Александра II оставалось внушительным – более 45 тыс. чел. В 1860-е гг. на условиях единоверия к Церкви присоединился ряд видных деятелей белокриницкой иерархии – епископ Браиловский Онуфрий (Парусов), епископ Коломенский Пафнутий (Овчинников), епископ Тульский Сергей, епископ Тульчинский Иустин и другие⁹⁸. В 1868 г. единоверцем стал видный деятель федосеевского согласия инок Павел Прусский (Леднев), впоследствии – настоятель московского Никольского единоверческого монастыря, авторитетный миссионер и проповедник. Его ученик единоверческий священник псковской Троицкой церкви Константин Голубев основал в Пскове типографию, где издавался миссионерский журнал «Истина»⁹⁹.

Эпоха Великих реформ стала временем формирования внутриконфессиональной идентичности единоверцев, осознававших свое особое положение в рамках «официальной» Церкви и сохранивших историческую связь с остальным старообрядчеством. В данный период в единоверческом сообществе начинается активное обсуждение путей решения тех вопросов, которые являлись наиболее актуальными для развития единоверия в целом – проблема «клятв» на старые обряды, проблема учреждения единоверческого епископата и церковного

⁹⁸ Субботин Н. И. Присоединение к православию раскольнических епископов и других членов так называемой Белокриницкой иерархии. М., 1866. С. 5–60; Субботин Н. И. Двадцатипятилетие присоединения к Церкви раскольнических епископов и других членов Белокриницкой иерархии. М., 1890. С. 1–68.

⁹⁹ Саранча Евгений, свящ., Миролубов Иоанн, свящ., Зимина Н. П. Краткий очерк истории единоверия. Б.м., б.г. С. 22-23.

администрирования, гражданские права единоверцев, канонический статус «новоблагословенного согласия» и перспективы взаимоотношений с остальным старообрядчеством.

Так, московский митрополит Филарет (Дроздов) в начале царствования Александра II, пытался решить вопрос о снятии «клятв» Большого Московского собора 1666–1667 гг. «посредством сношения» с восточным патриархами, и в 1859 г. это намерение получило одобрение императора, но в дальнейшем осталось без практической реализации¹⁰⁰. В 1864 г. инициативная группа единоверцев из разных городов (единоверческий священник Иоанн Верховский, И. И. Шестов, А. Петров, Г. Казанцев) представила всеподданнейшую записку, в которой предлагался проект преобразования единоверия во Всестарообрядческую церковь, куда вошли бы также и раскольники старообрядцы всех согласий с независимой от Святейшего Синода старообрядческой иерархией. Г. Казанцев впоследствии подал отдельное прошение на Высочайшее имя с просьбой о даровании епископов только единоверцам. Однако на все просьбы последовал отказ с воспрещением подавать в будущем подобные прошения¹⁰¹.

Более успешными стали прошения, поданные Святейшему Синоду от собрания единоверцев в Нижнем Новгороде в 1877 г. и московских единоверцев в 1878 г. в которых были изложены ходатайства о пересмотре и корректировке некоторых положений правил митрополита Платона с целью «предоставления Единоверческой церкви больших прав относительно действия ее на раскол и для полнейшего единения с Церковью Православною». В ответ на них в 1881 г. было издано особое определение Святейшего Синода, в котором права единоверцев были некоторым образом расширены. Единоверцам теперь дозволялось крестить детей и венчаться с православными как в общеправославных, так и в единоверческих храмах; с особого разрешения правящего архиерея разрешался переход в единоверие для тех, кто уклонялся от участия в церковных Таинствах

¹⁰⁰ Изъяснение о проклятии, положенном от Собора 1667 г. синодального члена, Высокопреосвященнейшего Филарета, митрополита Московского. М., 1855. С. 26-28.

¹⁰¹ Саранча Евгений, свящ., Мирялюбов Иоанн, свящ., Зимина Н. П. Указ. соч. С. 23-24.

более пяти лет – вместо прежних десяти; подтверждался запрет на «раздоры и хулы ... за содержание разных обрядов и разных книг, употребляемых при богослужении». Вместе с тем в синодальном определении также подтверждался пункт о том, что православные могут обращаться к единоверческому священнику только в «крайней нужде, смертном случае, где нельзя найти православного священника и церкви», при чем данное обращение не могло стать поводом для перехода в единоверие. В определении 1881 г. повторялся тезис правил митрополита Платона о некоей ущербности единоверия, которое было учреждено в порядке «снисхождения» к старообрядцам. По поводу канонического статуса единоверия и перспектив его развития в 1870-е гг. в церковных изданиях и светской печати началась публичная полемика, активными участниками которой стали чиновник Т. И. Филиппов, считавшийся знатоком церковных вопросов, а также профессора Петербургской духовной академии И. Ф. Нильский, И. В. Чельцов и другие. Дискуссия показала, что помимо традиционного взгляда на единоверие как на временное явление, переходную ступень для старообрядцев, присоединившихся к Церкви, получило распространение мнение о «новоблагословенном согласии» как о вполне сложившейся устойчивой внутриконфессиональной группе. Существовавшие концептуальные противоречия в Церкви относительно единоверия в значительной степени отражали общецерковные решения последней четверти XIX столетия. В 1885 г. Святейший Синод издал постановление архиерейского совещания в Казани, где говорилось о «тождестве» православия и единоверия, миссионерское значение которого в противораскольнической деятельности подчеркивалось особо. Между тем, решения Второго миссионерского съезда, прошедшего в Москве в 1892 г., вновь повторялась мысль о временном характере единоверия; на съезде прозвучали возражения против учреждения особого единоверческого епископа¹⁰².

Несмотря на существовавшие ограничения, единоверие на протяжении всей своей истории демонстрировало значительный миссионерский потенциал и

¹⁰² Там же. С. 25–26.

тенденцию к стабильному росту: общая статистика за 1837–1917 годы говорит о более 225 тыс. старообрядцев, обратившихся в единоверие¹⁰³. Эта цифра минимальна. Она не учитывает данные за 1862–1867 и 1900 годы и естественный демографический прирост единоверческого населения Российской империи. Если рассматривать проблему в контексте всей дореволюционной истории русского православного старообрядчества, то до сих пор неизвестна достоверная статистика по присоединениям в «доединоверческий» период конца XVIII в., в царствование Александра I и первые годы правления Николая I. Большое количество присоединений исчисляется, исходя из данных, представленных в исследовании Е. Е. Лебедева. Согласно его подсчетам, за 1828–1898 годы (без 1862–65 гг.) из раскола присоединились к Церкви на условиях единоверия 235498 чел. (или 45,5% от общего количества обратившихся старообрядцев), в то время как к «общему православию» присоединилось 282126 чел. (или 54,5%)¹⁰⁴.

По сведениям Е. Е. Лебедева за 1780–1800 гг. в России появилось около 28 единоверческих приходских церквей (2 монастыря); за 1801–1825 гг. – 10 (2 монастыря); самый большой прирост произошел в царствование Николая I – 140 церквей (12 монастырей). Всего же к 1856 г., по данным Е. Е. Лебедева, насчитывалось 178 единоверческих церквей (16 монастырей). В последующие годы произошло заметное снижение в темпах роста количества церквей: в 1866 г. их насчитывалось 200, в 1869 – 203, 1879 – 229, в 1880 – 219, 1881 – 229, 1885 – 248, 1890 – 283, 1896 – 256, 1888 – 239, 1897 – 278¹⁰⁵. В 1901 г. их насчитывалось 317, в 1903 – 398, в 1908 – 420, в 1912 – 453, в 1914 г. – 541. В предсоборный период фиксируется интенсивный рост количества единоверческих храмов и, следовательно, – численности прихожан: в 1908–1914 гг. число церквей

¹⁰³ Соловьев П. К. К вопросу о численности единоверцев в начале XX века (Доклад соискателя кафедры истории России и археологии Саратовского госуниверситета им. Н.Г. Чернышевского П. К. Соловьева на XXXII Международных Рождественских образовательных чтениях) // Правда Православия. 2024. № 2 (97). С. 27–31.

¹⁰⁴ Лебедев Е. Е. Единоверие в противодействии русскому обрядовому расколу: Очерк по истории и статистике единоверия с обзором существующих о нем мнений и приложениями. Новгород, 1904. С. 24.

¹⁰⁵ Там же. С. 27.

увеличилось с 420 до 541¹⁰⁶. Есть основания полагать, что к 1917 г. последняя цифра увеличилась. Видный деятель единоверия начала XX в. протоиерей Симеон Шлеев на одном из заседаний Поместного Собора РПЦ в сентябре 1917 г. указывал, что к этому времени в Российской империи было уже 600 единоверческих приходов¹⁰⁷.

В 1914 г. православно-старообрядческие церкви имелись в 48 губерниях Российской империи. Наибольшее число единоверческих храмов было в Самарской губернии (с учетом церквей Уральской области, расположенных на территории Уральского викариатства, входившего в состав Самарской епархии) – 103, Пермской (41), Екатеринбургской (35), Донской (34), Черниговской (27), Нижегородской (24), Костромской (22) и Томской (20) епархиях¹⁰⁸. К 1917 г. в Российской империи действовало более 600 единоверческих храмов, 9 мужских монастырей, 9 женских монастырей (и 1 женская монашескую община), насельниками которых было 90 монахов, 170 монахинь, более 170 послушников и более 480 послушниц¹⁰⁹.

В обер-прокурорских отчетах единоверцы практически всегда заносились в общее число православных, но есть исключения. В изданиях со сведениями за 1909 и 1910 гг. опубликованы таблицы с численностью православных старообрядцев по епархиям и общее число единоверцев Российской империи: в первом таком отчете указана цифра в 456079 чел.; во втором – 455864¹¹⁰. Если рассматривать статистику 1910 г., то самыми многочисленными по единоверческому населению были следующие епархии: Оренбургская (89362 чел.), Пермская (52311), Екатеринбургская (50623), Томская (45238), Самарская (23338), Тобольская

¹⁰⁶ Соловьев П. К. К вопросу о численности единоверцев в начале XX века... С. 30-31.

¹⁰⁷ Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 годов. Т. 5. Деяния Собора с 1-го по 36-е. М., 2015. С. 214.

¹⁰⁸ О церквах за 1914 год / Приложения // Всеподданнейший отчет Обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1914 год. СПб., 1916. С. 34–37.

¹⁰⁹ Православные русские обители : Полное иллюстрированное описание всех православных русских монастырей в Российской империи и на Афоне. СПб., 1909. С. 449.

¹¹⁰ О числе единоверцев к 1 января 1908 года / Приложения // Всеподданнейший отчет Обер-прокурора Святейшего синода по ведомству православного исповедания за 1905-1907 годы. СПб., 1910. С. 35.

(20366), Таврическая (17625), Нижегородская (14575), Черниговская (10332), Донская (10401) и Костромская (10112). В некоторых епархиях учитывались единоверческие общины даже в несколько десятков человек (Подольская – 38, Рязанская – 72 чел.)¹¹¹.

Примечательным выглядит сопоставление демографической статистики единоверцев и остального старообрядчества. Численность его в начале XX века по сравнению с первой половиной XIX века (около 1 млн чел.) согласно официальным сведениям увеличилась вдвое и составляла более 2,2 млн чел. в 1912 году¹¹². По мнению исследователя А. С. Палкина, такой количественный рост старообрядчества свидетельствует о том, «что единоверие не выполнило своей главной цели, заключающейся в обращении старообрядчества в официальное православие»¹¹³. Наоборот, за столетие существования единоверия старообрядчество, даже по официальным данным, только укрепило свои позиции». Правда, делая свой вывод, указанный рост численности старообрядцев к 1912 г. исследователь не вполне корректно сравнивает не с численностью единоверцев в начале XX в., а с количеством православно-старообрядческих церквей в конце XIX столетия¹¹⁴.

Напротив, сравнение официальной численности старообрядчества (2,2 млн чел.) и единоверия (более 0,5 млн чел.), говорит о том, что доля единоверцев среди приверженцев «древлего благочестия» составляла около 20%. И несмотря на то, что, по мнению современного исследователя П. В. Еремеева, общая численность старообрядчества в 1914 г. могла достигать примерно 5,5 млн чел.¹¹⁵, даже в этом случае доля единоверцев составляла бы около 10%. Удельная доля единоверия в

¹¹¹ О числе лиц православного исповедания и единоверцев / Приложения // Всеподданнейший отчет Обер-прокурора Святейшего синода по ведомству православного исповедания за 1910 год, СПб., 1913. С. 29. С. 28–29.

¹¹² *Варадинов Н.* История Министерства внутренних дел. История распоряжений по расколу. СПб., 1863. Кн. 8. С. 158–179.

¹¹³ *Палкин А. С.* Указ. соч. С. 236.

¹¹⁴ Там же.

¹¹⁵ *Еремеев П. В.* И всё же, два миллиона или двадцать? Численность старообрядцев Российской империи в XIX – начале XX вв. // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2016. Т. 7. Выпуск 7 (51) [Электронный ресурс]. URL: <http://history.jes.su/s207987840001595-3-1> (дата обращения: 23 10 2024).

старообрядчестве начала XIX столетия вряд ли выходила за рамки статистической погрешности, но его численность в начале XX в. свидетельствует, что, казалось бы, маргинальный миссионерский проект с неясными перспективами трансформировался в устойчивое, динамично растущее старообрядческое «согласие» в лоне Церкви.

В предсоборный период российское единоверие оказывается в новых исторических условиях своего существования. В 1900 г. в стране широко отмечался столетний юбилей учреждения единоверия: во всех единоверческих храмах всенародно оглашалось праздничное послание Святейшего Синода, в котором единоверцы именовались «сынами Православной Церкви», при этом в губернских городах православные епископы совершали в этих храмах старым чином архиерейские богослужения. После издания 17 апреля 1905 г. указа императора Николая II «Об укреплении основ веротерпимости», старообрядчеству была предоставлена свобода вероисповедания, но единоверцы при этом оставались ограничены рамками синодального контроля и действием правил митрополита Платона. Возникла реальная угроза «перетекания» части единоверцев в белокриницкое согласие, имевшее свой старообрядческий епископат: так, «распечатание» в 1905 г. алтарей Рогожского кладбища в Москве привело к тому, что часть единоверцев присоединилась к белокриницкой иерархии¹¹⁶.

Этот процесс удалось приостановить благодаря деятельности петербургского единоверческого священника Симеона Шлеева, по инициативе которого в 1905 г. единоверцы столицы обратились с прошением о единоверческом епископе к обер-прокурору Святейшего Синода К. П. Победоносцеву, предложив в качестве кандидата на предполагаемую единоверческую кафедру архиепископа Волынского и Житомирского Антония (Храповицкого). Инициатива была одобрена, и к осени 1905 г. было собрано около 120 «приговоров» единоверческих приходов из 31 епархии по вопросу о единоверческом архиерее. Святейший Синод представил эти ходатайства на рассмотрение 6-го отдела Предсоборного присутствия, в

¹¹⁶ Саранча Евгений, свящ., Миролубов Иоанн, свящ., Зимина Н. П. Указ. соч. С. 27—28.

компетенцию которого также входило рассмотрение вопросов старообрядчества и единоверия. Деятельностью отдела руководил архиепископ Антоний (Храповицкий), который к разрешению вопроса о единоверческом епископе относился положительно. По указу Николая II в конце 1906 г. деятельность Предсоборного присутствия, главной задачей которого была подготовка созыва Поместного Собора, была прекращена. В тоже время она во многом определила ход дальнейших дискуссий по решению проблем единоверия на последовавших единоверческих съездах вплоть до Поместного Собора 1917-1918 гг.¹¹⁷

Прошедшие в 1906–1909 гг. Киевский миссионерский съезд, Курский, Вятский и Московский епархиальные съезды единоверцев стали подготовительным этапом к созыву в Петербурге в январе 1912 г. I Всероссийского съезда единоверцев, работой которого руководил архиепископ Антоний (Храповицкий). Съезд подтвердил задекларированную предыдущими съездами «равночестность старого и нового обрядов» тем, что предложил официально именовать единоверцев «православными старообрядцами». Съезд, который по представительству и числу участников (256 депутатов, 20 общеправославных епископов) мог именоваться единоверческим собором, рассматривал актуальные вопросы: об отмене «клятв», о единоверческом епископате и приходском управлении, организации приходской и богослужебной жизни, взаимодействии с поповским старообрядчеством, вопросы единоверческого образования и подготовки церковно- и священнослужителей в единоверческие приходы. В повестке съезда также стоял вопрос о пересмотре правил единоверия митрополита Платона. Главным образом, разговор шел о снятии ограничений на переход в единоверие и отмене статусного определения о единоверии как о временном явлении в РПЦ¹¹⁸. В преддверии Поместного Собора в Нижнем Новгороде под председательством архиепископа Уфимского и Мензелинского Андрея (Ухтомского) в июле 1917 г. прошел II Всероссийский единоверческий съезд, на

¹¹⁷ Сimeон Шлеев, *свящ.* Указ. соч. С. 385–388.

¹¹⁸ Труды Первого Всероссийского съезда православных старообрядцев (единоверцев). М., 2012. С. 69–238.

котором помимо тех же вопросов, которые обсуждались на I Всероссийском съезде единоверцев, были избраны делегаты на Поместный Собор и кандидаты на предполагавшиеся епископские кафедры¹¹⁹.

Постановления Поместного Собора 1917–1918 гг. о единоверии стали важнейшим этапом в истории православного старообрядчества. Во время второй сессии Поместного Собора, после дискуссии о задачах и проблемах российского единоверия, был достигнут компромисс, и 22 февраля (7 марта по новому стилю) 1918 г. Поместный Собор вместо правил митрополита Платона принял новое Определение о единоверии, которое состояло из 19 пунктов. Единоверие признавалось тождественным и «равночестным» православию, а единоверцы как приверженцы старообрядных форм богослужения объявлялись полноправными «чадами Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви..., кои с благословения Поместной Церкви при единстве веры и управления совершают церковные чинопоследования по богослужебным книгам, изданным при первых пяти Русских Патриархах, при строгом сохранении древнерусского бытового уклада»¹²⁰. Единоверцам было предоставлено право созывать епархиальные, окружные и всероссийские съезды. Являясь частью общеправославных епархий, единоверческие приходы управлялись единоверческими епископами, которые находились в «зависимости» от правящего архиерея той или иной епархии (причем кандидаты в епископы должны были избираться из единоверцев); епископы могли служить и в единоверческих, и в общеправославных приходах. Фактически статус единоверческого архиерея соответствовал викарному епископу, но единоверцы категорически возражали против использования этого термина. Собор учредил ряд епископских кафедр – Охтинскую, Павловскую, Саткинскую и Тюменскую. Уже после завершения работы Поместного Собора 3 (16) июня 1918 г. в Петрограде состоялась первая единоверческая архиерейская хиротония: вдовый протоиерей Симеон Шлеев был рукоположен во епископа Охтенского под именем Симон. Эта

¹¹⁹ Труды II и III Всероссийских съездов православных старообрядцев (единоверцев). Михайловская Слобода, 2018. С. 175–243.

¹²⁰ Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. о единоверии и старообрядчестве. М., 2023. С. 3–12.

хиротония положила начало единоверческому епископату. Определением Поместного Собора снимались также все препятствия для перехода прихожан из общеправославных общин в единоверческие и наоборот, как на индивидуальном уровне, так и на уровне общины. На Соборе было подтверждено право избрания кандидатов на церковные должности и на рукоположение (от диакона до епископа). В Определении Собора для подготовки миссионеров, церковнослужителей, священства, преподавателей в единоверческие учебные заведения разрешалось открывать начальные и высшего разряда «училища» при единоверческих храмах и монастырях¹²¹. Пожалуй, единственной неразрешенной Собором проблемой единоверия остался вопрос об отмене «клятв» Московских соборов 1656, 1666–1667 гг. на старые обряды.

«Книжная исправа» патриарха Никона в середине XVII в. привела не только к отделению от Церкви части верующих, не принявших нововведения в обрядности и богослужении, но и настроил приверженцев старого обряда против государства. Поэтому и Церковь, и государство в течение почти двух с половиной столетий пытались решить эту проблему. Борьба с расколом велась главным образом репрессивными действиями, которые применялись по отношению к старообрядчеству с разной степенью интенсивности. В то же время репрессивные мероприятия показали свою неэффективность, поскольку вызывали у сторонников «древлего благочестия» ответное противодействие. Правила митрополита Платона (Левшина) предоставили возможность компромиссного воссоединения с Церковью. Появление «новоблагословенных» церковью старообрядцев в конце XVIII в. стало возможным благодаря отсутствию у старообрядцев полной церковной иерархии. Переходя в единоверие, старообрядцы вступали в литургическое общение с «господствующей» Церковью, признавали канонический авторитет и власть православного епископата, но при этом полностью сохраняли старинный дониконовский уклад в совершении богослужений.

¹²¹ Там же. С. 238–242.

Первоначально единоверие рассматривалось в качестве уступки старообрядцам, переходной ступенью от раскола к полному слиянию с «новообрядным православием». Самых единоверцев правила митрополита Платона (Левшина) не удовлетворяли в полной мере, поскольку в них отсутствовала общецерковная декларация об отмене «клятв» на старый обряд и возможность получения единоверческого епископа. Поэтому государство во второй трети XIX в. «стимулировало» обращение в единоверие принудительным закрытием старообрядческих церквей и монастырей, усилением полицейских мер и ограничением раскольников в гражданских правах. После прекращения государственного давления на старообрядчество, имевшего место в царствование Николая I, происходит некоторый отток единоверцев в раскол. Тем не менее, до конца XIX в. продолжается постепенное увеличение их численности и стабилизация приходской жизни. В этот период происходит формирование внутриконфессиональной идентичности православных старообрядцев как особой группы в РПЦ со своим мировосприятием, спецификой религиозного быта и пониманием собственных целей и интересов. Задачи, которые стояли перед единоверием на протяжении всего действия правил митрополита Платона (Левшина), выражались в сохранении богослужебной и приходской автономии, обретении единоверческого епископата, снятие «клятв» на старый обряд и получение полноценного церковного статуса, что нашло свое выражение в предсоборный период.

Учитывая, что единоверие часто рассматривалось общеправославным епископатом как «переходная ступень», единоверцы продемонстрировали религиозно-культурный «иммунитет» к возможной ассимиляции со стороны «господствующей» Церкви. Поместный собор дал ответы практически на все (кроме отмены «клятв») главные запросы единоверия, которое на тот момент являлось динамично развивающимся «согласием» в лоне РПЦ 1917–1918 г.

1.2. Распространение единоверия в Среднем Поволжье в первой половине XIX века

Самарская губерния была сформирована в 1851 г. из семи завожских уездов трех губерний – Симбирской, Саратовской и Оренбургской. В январе того же года была образована Самарская епархия, которая «унаследовала» единоверческие приходы, располагавшиеся в Самарском, Бугурусланском и Николаевском уездах. Борьба с расколом и распространение единоверия стало одной из актуальных задач для епархиальных властей вновь образованной губернии, поскольку здесь проживало значительное количество старообрядцев всех согласий. Особенно раскол был распространен в Николаевском уезде, где иргизские монастыри являлись одним из главных духовных центров российского беглопоповства. Становление единоверческих общин самарского региона в «догубернский» период происходило при разных обстоятельствах.

Единоверческий приход с. Сосновки Бугурусланского уезда Оренбургской губернии являлся одной из самых старых единоверческих общин на территории будущей Самарской епархии. Вскоре после издания правил митрополита Платона, в начале XIX столетия жители с. Сосновки, старообрядцы беглопоповского согласия, обратились к оренбургскому епископу с просьбой открыть у них единоверческий приход. Интересен мотив, по которому они обратились к архиерею со своим ходатайством: «Наше селение <...> на триста верст удалено от иргизских монастырей, откуда <...> достают священников для отправления треб». Сосновские старообрядцы объясняли епископу, что из-за большого расстояния «добывать им священников с Иргиза затруднительно». По этой причине они просили архиерея разрешить им устроить старообрядческую (т. е. единоверческую) церковь и открыть при ней приход со своим священником. Согласно правилам единоверия, они избрали и кандидата в священники – односельчанина Феоктиста Темникова¹²². Судя по всему, истинная мотивация сосновских старообрядцев

¹²² От Сосновки до г. Бугуруслана // Самарские епархиальные ведомости. 1902. № 19. Неофициальная часть. С. 911.

заклучалась отнюдь не в стремлении воссоединиться с «господствующей» Церковью: переход в единоверие предоставлял им возможность иметь в общине собственного старообрядческого священника, имевшего каноническое рукоположение и легальный статус.

Видимо, поэтому дело относительно открытия в Сосновке единоверческого прихода надолго затянулось. Только после назначения на оренбургскую кафедру епископа Амвросия (Морева), стараниями которого в Оренбургской епархии появился первый единоверческий храм, в 1827 г. Феокист Темников и его сын Лаврентий были исключены из податного крестьянского сословия, чтобы перейти в «духовное звание». Следующий епископ Аркадий (Федоров), знаменитый миссионер, считавший единоверие одним из самых эффективных инструментов в борьбе со старообрядческим расколом, причислил Ф. Темникова к архиерейскому дому. После пребывания в архиерейском доме, где Темников «обучался предметам, знать которые священнику необходимо», он в 1831 г. рукоположен был в сан священника и отослан в Сосновку. К 1834 г. стараниями Темникова в селе был выстроен и освящен Покровский храм с приделом в честь первоверховных апостолов Петра и Павла. Впоследствии приход увеличивался, став одним из центров распространения единоверия в Бугурусланском уезде¹²³.

Похожую предисторию имело и возникновение единоверческого уезда в будущей губернской столице – Самаре. В марте 1847 г. архиепископ Симбирский и Сызранский Феодотий (Озеров) сообщил в Святейший Синод, что к нему обратилась группа самарских старообрядцев-спасовцев (123 чел.) и раскольники сел Малой Кандалы, Колывана и Сырейки (общей численностью 422 чел.) с ходатайством о разрешении образовать приходы и о строительстве единоверческих храмов в Самаре и в одном из селений. В ноябре того же года Синод разрешил

¹²³ От Сосновки до г. Бугуруслана. С. 911–912; *Лемешевский Мануил, митрополит. Русские православные иерархи: 992–1892 гг. Т. 1* // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Manuil_Lemeshevskij/russkie-pravoslavnye-ierarhi-992-1892-gg-tom-1/46 (дата обращения 21.10.2023); *Сафронов А. Н.* Архиепископ Пермский и Верхотурский Аркадий (Федоров) и его борьба со старообрядческим расколом в Пермской губернии в 1831-1851 гг. // *Актуальные вопросы церковной науки* 2020. № 2. С. 161–166.

постройку церкви только в Самаре, поскольку строительство сельского храма ввиду удаленности сел друг от друга от 28 до 180 верст было признано «предприятием неудобноисполнимым»; в связи с этим сельские старообрядцы были приписаны к городскому приходу¹²⁴. В 1848 г. архиепископ Феодотий (Озеров) во время «нарочитого» посещения Самары сам предложил новоиспеченным единоверцам выбрать себе в приход священника из старообрядцев: «Единодушие, единогласие, общность желаний суть залог мира, спокойствия и довольства. Поэтому изберите из среды своей во священника человека достойного и способного».¹²⁵ Единоверцы выбрали кандидатом крепостного крестьянина из Пензенской губернии Павла Ивановича Кустова. Для того, чтобы перевести его в духовное сословие, община потратила некоторую денежную сумму на «отпускной лист».¹²⁶ Вскоре во дворе одного из самарских прихожан была выстроена деревянная часовня с алтарем, где совершались первые богослужения.¹²⁷

Сложными и драматичными оказалось зарождение и становление единоверие в Саратовской губернии, находившейся по данным МВД за 1827 г. на третьем месте в Российской империи по численности старообрядцев (после Пермской и Московской губерний).¹²⁸ Большие и влиятельные общины разных согласий проживали в самом Саратове; в Вольском и Хвалынском уездах было распространено беглопоповство. Центром беглопоповства в Саратовской губернии являлись заволжские территории Вольского и Хвалынского уездов (в 1835 г. из них был образован Николаевский уезд).

В течение двух десятилетий после указов Екатерины II от 1762 г., когда на р. Большой Иргиз было разрешено селиться «загранишным» старообрядцам, по течению реки возникают раскольничьи скиты, которые впоследствии стали знаменитыми иргизскими монастырями. По-видимому, первым в 1763 г. недалеко

¹²⁴ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 8. Л. 1–5, 29, 36–36 об.

¹²⁵ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 187. Л. 8–8 об.

¹²⁶ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 13. Д. 4. Л. 2 об.

¹²⁷ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 187. Л. 2.

¹²⁸ *Варадинов Н.* История Министерства внутренних дел. История распоряжений по расколу. СПб., 1863. С. 158–179.

от Криволуцкой слободы был основан Авраамиев скит (позднее – мужской Нижне-Воскресенский монастырь), в 1764 г. у Мечетной слободы появляются Пахомиев или Филаретов скит (мужской Средне-Никольский монастырь) и Исаакиев (мужской Верхне-Спасо-Преображенский). Впоследствии на Большом Иргизе были основаны и женские обители: в 1774 г. – Маргаритин скит (Верхне-Покровский монастырь), а в 1783 г. – Анфисин скит (Средне-Успенский монастырь).

Помимо основания монастырей вследствие переселенческой политики Екатерины II происходит и «мирская» колонизация региона: старообрядцы-беглопоповцы во второй половине XVIII в. основали на Иргизах многочисленные поселения – такие как Криволучье, Кормежка, Мечетное (Мечетная, впоследствии г. Николаевск), Камелик, Большой Кушум и другие.¹²⁹ Поскольку поселения возникали на дворцовых землях, большая часть местного старообрядчества относилась к категории дворцовых (удельных) крестьян, управление которыми осуществлялась через Саратовскую удельную контору. При Павле I в 1797 г. иргизские монахи в особом послании императору заверили его в своих «верноподданническом усердии и непоколебимой преданности <...> во все дни живота»¹³⁰, и за это изъявление политической лояльности монастырям был дарован ряд привилегий, которые были подтверждены и в царствование Александра I. В первую четверть XIX в. все попытки оказать давление на монастыри со стороны губернских и местных властей носили формальный характер и сводились к мероприятиям по розыску беглых священников «господствующей» Церкви¹³¹.

В 1797 г. был издан указ об освобождении иргизских монахов от рекрутской повинности, а в следующем году император Павел I пожаловал 12 тыс. руб. на восстановление иргизских церквей, сгоревших после пожара. К концу

¹²⁹ Попов Н. Исторические очерки беглопоповщины на Иргизе с 1762-1866 года. М., 1866. Т. 2. Вып. IV. С. 2–21.

¹³⁰ Цит. по: Каргин Ю. Иргизские монастыри // Балаковская народная энциклопедия. Саратов, 2007. С. 356.

¹³¹ Полозов С. П. Из истории прииргизского старообрядчества XVIII–XIX вв. // Вопросы музыкознания и музыкального образования. Новокузнецк, 2004. Вып. 3. С. 19–38.

XVIII столетия обители имели в своем распоряжении довольно значительные земельные угодья общей площадью 12,5 тыс. десятин, владели тысячами голов скота, в каждом монастыре было построены церкви (хотя это было законодательно запрещено). Согласно некоторым данным на 1828 г. общее число монашествующих, не считая послушников достигало в иргизских монастырях 3 тыс. чел. В Нижне-Воскресенском монастыре проживало не менее 300 иноков, в Верхне-Покровском – от 50 до 400 насельников, в Средне-Никольском – от 500 до 700, в Средне-Успенском – до 600 чел. Настоятели и настоятельницы, избиравшиеся насельниками всех иргизских обителей, утверждались в своем статусе сначала земскими исправниками, затем управляющим Саратовской удельной конторой, после чего становились ответственными представителями своих монастырей перед официальными властями с правами и обязанностями сельских старост. Неудивительно, что в таких благоприятных условиях иргизские монастыри переживали эпоху своего расцвета, став одним из наиболее влиятельных центров российского беглопоповства. Обители имели связи со старообрядческими общинами донского и уральского казачества, Поволжья, Сибири и Москвы. В Нижне-Воскресенском монастыре совершалась «исправа» беглых попов со всей России, поскольку старообрядческий собор 1779–1780 гг. в Москве наделил «Иргизы» исключительным правом принимать беглых священников и поставлять их в общины других регионов¹³².

Первая попытка ввести единоверие в Саратовском Левобережье была предпринята по инициативе настоятеля одного из иргизских монастырей Сергия (Юршева). В 1786 г. архиепископ Никифор (Феотоки), который в это время находился на астраханской кафедре, разослал по епархии окружное послание, в котором призывал вернуться в Церковь отпавших от нее раскольников. Сергей (Юршев), которого волновал вопрос о правильном поставлении священников, в 1790 г., обратился к астраханскому владыке с письмом, где от имени старообрядческого сообщества обещал присоединиться к Церкви, если ему будут

¹³² Там же. С. 19–21.

даны удовлетворительные ответы на волнующие вопросы. В своих «Ответах на вопросы иргизских раскольников» архиепископ Никифор обращал внимание на отсутствие в старообрядчестве внутреннего единства, неполноту священнической трехчинной иерархии в беглопоповстве, сомнительную каноничность поставления священства старообрядцам, от чего можно было избавиться только в единстве с «Греко-Российскою Церковью»¹³³.

После того, как Сергей разослал списки «Ответов на вопросы иргизских раскольников» по иргизским монастырям и беглопоповским общинам, он встретил резкое противодействие со стороны большей части старообрядчества, и в 1791 г. был лишен настоятельства. В 1795–1796 гг. Сергей (Юршев) после обращения к казанскому архиепископу Амвросию (Подобедову) получил себе с братией разрешение служить по старопечатным книгам по благословению епископа «господствующей» Церкви. Однако деятельность Сергея на этом поприще оказалась неудачной: большинство иргизских старообрядцев встретили новость враждебно, ими было принято решение не допускать его на Иргиз. Немногочисленные сторонники Сергея также были изгнаны из иргизских монастырей. В 1797 г. вольские купцы З. Епифанов и П. С. Сапожников при поддержке некоторых других горожан попытались ввести единоверие в уездном Вольске на «условиях Сергея» и даже получили канонически поставленного священника от новообрядного епископа. Однако они встретили противодействие со стороны влиятельных купцов В. А. Злобина и П. Волковойнова, попечителя старообрядческой часовни, и их намерение не получило своей дальнейшей реализации¹³⁴.

Ситуация радикальным образом изменилась спустя четверть века с началом царствования Николая I, взявшего жесткий курс на борьбу со старообрядческим расколом. Инициатором активного обращения старообрядцев в единоверие стала гражданская власть Саратовской губернии в лице нового губернатора А. Б. Голицына. По его распоряжению в 1826 г. в иргизских монастырях был

¹³³ Соколов Н.С. Раскол в Саратовском крае. Саратов, 1888. С. 129–141.

¹³⁴ Там же. С. 142–163.

запрещен колокольный звон, а в 1827 г. проведен «розыск» в Средне-Никольском монастыре, в результате которого из обители были высланы неблагонадежные лица¹³⁵. В 1828 г. утверждение настоятелей и настоятелей в должности перешло в компетенцию губернатора, в монастырях было запрещено принимать новых насельников, для иноков значительно ограничивалась возможность покинуть обитель. В том же году иноки Нижне-Воскресенского монастыря в присутствии губернатора А. Б. Голицына дали подписку о том, что принимают единоверие. Несмотря на то, что насельники впоследствии от нее отказались, в 1829 г. монастырь был обращен в единоверческий, при этом часть монахов, отказавшихся принимать единоверие, была сослана в Сибирь, другая – отдана в солдаты. Впоследствии монастырь стал опорным пунктом распространения единоверия на Иргизе: после 1845 г. настоятель обители в сане архимандрита занимал должность единоверческого благочинного, осуществлявшего надзор за единоверцами Саратовского Левобережья¹³⁶. Драматический характер приобрело закрытие в 1837 г. Средне-Никольского мужского монастыря, иноки которого оказали сопротивление. На защиту обители сбежалось жители Николаевска и ближайших сел, и толпу в присутствии саратовского губернатора А. П. Степанова пришлось разгонять при помощи воинского отряда и пожарной команды. Впоследствии указом Саратовской духовной консистории монастырь был определён как единоверческий мужской общежительный третьего класса. В этом же году губернатором также был закрыт Средне-Успенский монастырь после отказа насельниц перейти в единоверие¹³⁷.

Низкая эффективность в борьбе со старообрядческим расколом в Саратовском Поволжье была обусловлена также и слабым церковным администрированием. Саратовская епархия появилась еще в 1799 г., но уже в

¹³⁵ *Лебедев А. А.* К истории старообрядчества на Иргизе. М., 1911. С. 1-14; *Леопольдов А.* Статистическое описание Саратовской губернии. СПб., 1839. С. 133; *Соколов Н. С.* Указ. соч. С. 296.

¹³⁶ *Наумлюк А. А.* Центр старообрядчества на Иргизе: появление, деятельность, взаимоотношения с властью. Саратов, 2009. С.84–86.

¹³⁷ *Соколов Н. С.* Указ. соч. С. 411–412; *Наумлюк А. А.* Указ. соч. С. 88-89.

1803 г. кафедра была перенесена в Пензу. Восстановление в Саратове епископской кафедры в 1828 г. и начало формирования епархиальной структуры в губернии позволило активизировать взаимодействие светских и церковной властей в борьбе с расколом. Это взаимодействие особенно четко проявилось после назначения в 1832 г. на саратовскую кафедру епископа Иакова (Вечеркова). В 1839 г. для координации данного взаимодействия был создан саратовский противораскольнический Комитет: «в Саратовской губернии издавна образовалось в Иргизских монастырях гнездо раскольников, значущее по своему влиянию на соседственные губернии и что для достижения благой цели обращения на путь истины необходимо согласное действие духовного и гражданского начальств». В состав Комитета входили епархиальный архиерей, губернатор, председатель Палаты государственных имуществ и жандармский штаб-офицер¹³⁸.

Заступив в 1841 г. на должность саратовского губернатора А. М. Фадеев вскоре после своего назначения получил высочайшее поручение о полной ликвидации раскольничьих монастырей на Иргизе и об обращении их в единоверческие. Николай I, который лично следил за обращением иргизских монастырей в единоверие, был очень недоволен тем, что Степанов довел дело до «бунта» и применил в Средне-Никольском монастыре насилие. Император снял Степанова с поста губернатора, назвав его действия глупыми: «Теперь уже нечего делать, но мне кажется, что с этим Иргизским монастырем очень неосторожно поступили благодаря глупости бывшего губернатора Степанова»¹³⁹. По всей видимости, Фадеев учел не очень удачный опыт своего предшественника Степанова, отказавшись от силовых методов обращения иргизских монастырей. Тем не менее, обращение в единоверие сохранило свой бюрократический характер. В 1841 г. губернатор в сопровождении небольшой гарнизонной команды из Вольска и настоятелей Нижне-Воскресенского и Средне-Никольского монастырей явился в Верхне-Спасо-Преображенский монастырь, где инокам было зачитано

¹³⁸ Наумлюк А. А. Указ. соч. С. 64-68, 88-89.

¹³⁹ Костомаров Р. Переписка отца и сына // Историк. 2017. № 29 // URL: <https://историк.рф/journal/post/5434> (дата обращения 12.08. 2023)

постановление об обращении обители в единоверие, несмотря на то, что настоятель Силуан и подавляющее большинство братии оставлять «старую веру» отказались. Одновременно с Верхне-Спасо-Преображенским тем же явочным порядком был закрыт и Верхне-Покровский женский монастырь. Несмотря на то, что главная цель правительства, – ликвидация раскольнических монастырей как «гнезда раскола» на Иргизе, – была достигнута, другая цель, – обращение их в единоверие, – не была реализована в полной мере. Поскольку большинство насельников и насельниц отказались воссоединиться с Церковью на правилах митрополита Платона, два монастыря (Средне-Успенский и Верхне-Покровский) прекратили свое существование навсегда, а Средне-Никольский из-за малого количества братии пришлось преобразовать из мужского в женский¹⁴⁰.

После того, как к 1841 г. на Иргизе были закрыты все старообрядческие монастыри, перед местными беглопоповцами остро встал вопрос о священстве. Их положение казалось безвыходным, поскольку они лишились возможности совершать необходимые богослужения и христианские «требоисправления». В начале 1840-х гг., когда государство усилило контроль за деятельностью беглых попов на Иргизе, а старообрядческая белокриницкая иерархия еще не появилась, у беглопоповцев возникла реальная угроза пресечения священства. Выбор у них был небольшой: или стать беспоповцами, или получить от епархиального архиерея «господствующей» Церкви законного священника. Получить такого священнослужителя при условии сохранения дониконовского богослужебного уклада старообрядцы могли лишь в случае воссоединения с Церковью на правилах единоверия. Осенью 1842 г. на съезде иргизских старообрядцев в слободе Криволучье, где также присутствовали представители поповцев из сел Сухого Отрога, Селидьбы (Натальино), Большого Кушума и города Николаевска были сформулированы условия, на которых мог быть принят православный священник. И в 1843 г. старообрядцы, а именно – удельные крестьяне Криволучья, стали хлопотать перед управляющим Саратовской удельной конторой, чтобы местный

¹⁴⁰ Соколов Н. С. Указ. соч. 410–422; Фадеев А. М. Воспоминания Андрея Михайловича Фадеева. 1790–1867 гг. Одесса, 1897. С. 152, 159–160.

архиерей назначил им священника. Саратовский епископ Иаков (Вечерков) весьма благосклонно отнесся к прошению криволуцких крестьян и воспринял его как желание присоединиться к Церкви на условиях единоверия. Криволуцкие крестьяне свои условия сформулировали следующим образом: совершение богослужение и христианских треб по старопечатным книгам; сохранение всех церковных обрядов дониконовского времени – в противном случае старообрядцы оставляли за собой право просить у архиерея другого священника; священник в богослужении не мог иметь «сообщества ни в коем случае с священниками Православной Церкви» и подчинялся бы непосредственно епархиальному архиерею; никто из православных не мог входить в молитвенный дом во время богослужений; разрешение иметь колокольный звон при молитвенном доме, который необходимо было священнику освятить как церковь, употребив древний антиминс. В предварительном решении старообрядцев имелся пункт об «исправе» выбранного новообрядного священника, но саратовский епископ по понятным причинам это предложение отклонил¹⁴¹.

«Криволуцкие правила», принятые Иаковом (Вечерковым), хотя и были значительно короче в содержательной части правил митрополита Платона (Левшина), предоставляли для старообрядцев-единоверцев широкую богослужебную и церковно-административную автономию приходской жизни. Как ни странно, Святейший Синод определил, что условия криволуцкого «собора» старообрядцев Николаевского уезда «не выходят за пределы», установленные общими правилами единоверия¹⁴². Губернские власти и местный архиерей взяли условия криволуцких старообрядцев как основу для того, чтобы привести к единоверию и других раскольников Николаевского уезда. Поскольку большинство старообрядцев проживало на землях Министерства императорского двора и уделов, то их обращение происходило при самом активном участии Саратовской удельной конторы, а главными административными центрами обращения

¹⁴¹ *Архангельский Н. А.* К истории единоверия в Николаевском уезде Самарской губернии. Самара, 1923. С. 25.

¹⁴² *Палкин А. С.* Единоверие в середине XVIII – начале XX в.: общероссийский контекст и региональная специфика. Екатеринбург, 2016. С. 200.

раскольников в единоверие в Николаевском уезде стали ее Балаковский и Каменский приказы¹⁴³.

На первый взгляд, действия гражданских и церковных властей увенчались успехом. В 1843 г. к Церкви на правилах единоверия были присоединены более 5100 раскольников, проживавших в 20 населенных пунктах уезда¹⁴⁴. Были созданы два «суперприхода» в Криволучье и Каменке, к которым были приписаны единоверцы других общин уезда. На криволучских условиях был организован приход в с. Теликовке общей численностью 992 чел. В 1845 г. в Криволучье был отстроен единоверческий храм¹⁴⁵, в том же году появляется молитвенный дом в Теликовке¹⁴⁶.

Однако вскоре выяснилось, что первоначальный успех по обращению в единоверие раскольников Николаевского уезда оказался во многом фиктивным: к концу 1840-х гг. происходит катастрофическое сокращение численности единоверцев и количества общин, приписанных к главным уездным приходам. Оказалось, что из 5619 единоверцев Балаковского, Каменского и Тягло-Озерского приказов только 110 чел. остались «верными чадами Церкви», остальные же вновь уклонились в раскол¹⁴⁷. Повторный уход в раскол местных единоверцев зачастую предварялся и сопровождался таким феноменом, который можно обозначить как «криптораскольничество». Как отдельные единоверцы, так целые общины, декларируя свое формальное единство с православием, в повседневной религиозно-бытовой жизни отрицали истинность официальной Церкви и, называя ее «еретической», по-прежнему для совершения богослужений принимали беглых попов.

Формальный подход местного чиновничества к реализации комплекса мероприятий по обращению в единоверие во многом способствовал тому, что присоединение старообрядцев к Церкви являлось, по сути, бюрократическим

¹⁴³ *Архангельский Н. А.* Указ. соч. С. 4-16.

¹⁴⁴ Там же. С. 14.

¹⁴⁵ ЦГАСО. Ф. 32. Оп 29. Д. 42. Л. 1.

¹⁴⁶ ФГАСОП. Ф. 21 Оп. 1. Д. 52. Л. без нумерации.

¹⁴⁷ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 11. Д. 11. Л. 5.

мероприятием, которое исключало самостоятельный религиозный выбор. Поскольку первоначально инициаторами в этом деле стали местная гражданская власть и Саратовская удельная контора, в ведомстве которой находилось множество сел на Иргизе, то деятельность чиновников в данной сфере, как правило, сводилась к формальной записи местных раскольников в единоверцы, что, разумеется, не соответствовало реальному положению дел. В с. Балаково старообрядцев поставили перед фактом, что они и члены их семей заочно записаны в Криволуцкий единоверческий приход. В январе 1842 г. в с. Удельная Маянга приехал балаковский удельный голова П. М. Шикин с единоверческим священником из Вольска и, не поставив в известность местное православное духовенство, записал в единоверцы около ста человек местных крестьян. Согласия на присоединение у них никто не спрашивал. Местной крестьянке, которая до того была «наставницей» у раскольников, было поручено впредь совершать богослужения, для чего ей были переданы ризы и кадило. Но самое интересное заключалось в том, что в с. Маянге крестьяне православного исповедания, которые всегда совершали требы у православного священства, были также «скопом» записаны в единоверцы¹⁴⁸.

Разумеется, подобное «зачисление» в единоверцы списками не могло способствовать искреннему обращению из раскола. К концу 1840-х гг. психологический шок и деморализация, возникшие у местных раскольников после разорения иргизских монастырей достаточно быстро прошли. С появлением в 1846 г. у поповцев трехчинной белокриницкой иерархии и полемического ответа на вызов единоверия стало очевидно, что одних только принудительных бюрократических методов борьбы с расколом оказалось явно недостаточно.

Явным упущением со стороны местного священноначалия и православного духовенства в деле распространения единоверия являлось полное отсутствие предварительной миссионерской деятельности среди раскольников. Ее насущная необходимость тем более была важна, учитывая, насколько сильной была

¹⁴⁸ Соколов Н. С. Раскол в Саратовском крае. Саратов, 1888. С. 450.

старообрядческая проповедь в данном регионе самих староверов, которые «соблазняли» в раскол целые села, например Натальино¹⁴⁹. Под влиянием раскольничьей «пропаганды» оказывались даже представители местного православного духовенства. Единоверие без предварительного разъяснения его сути представлялось раскольниками в качестве некоего искусственного религиозного конструкта, целью которого было подчинение старообрядцев господствующей Церкви с последующей ассимиляцией с новообрядными общинами. Правда, в 1850 г. было создано Вольское викариатство специально для борьбы с расколом, но в связи с реорганизацией Саратовской епархии и образованием Самарской его деятельность прекратилась¹⁵⁰. Впоследствии это упущение было исправлено, когда, начиная 1860-х гг., в Николаевском уезде уже в составе Самарской губернии была организована систематическая миссионерская работа среди раскольников и сектантов. Функции миссионеров возлагались в обязательном порядке на единоверческое священство, которое борется «горячо и искренне <...> вкупе с своими товарищами за ослабление и искоренение раскола и всех его религиозных недугов, что официально в принципе требуется от единоверческих пастырей-священников чрез формально внешнюю сторону его служения»¹⁵¹.

В вопросе, о единоверческом священстве в 1840–1860 гг. существовали две основные проблемы. Первая – кадровый голод, острая нехватка священников и церковнослужителей. С самого начала предполагалось поставить двух священников на криволуцкий и каменский приходы, но фактически долгое время служил только один священник в Криволучье, которому физически почти невозможно было окормлять все общины прихода, расположенные в десятках верст друг от друга. Чтобы хоть как-то решить эту проблему по единоверческим

¹⁴⁹ Каргин Ю. Ю. Бой с тенью: методика и практика борьбы с раскольниками Николаевского уезда Самарской губернии в XIX в. // Седьмые всероссийские краеведческие чтения (Москва – Омск 13–17 мая 2013 г.). М., 2013. С. 292.

¹⁵⁰ См.: Воробьев Михаил, свящ. Православное краеведение. Б. м., 2000. С. 215–217.

¹⁵¹ Соловьев П. К. История православных храмов г. Балаково (1862–1917 гг.). Саратов, 2020. С. 184.

общинам уезда разъезжали единоверческие священники из Саратова, Вольска и Хвалынска, которые в свою очередь появлялись здесь очень редко. Это только способствовало распространению «криптораскольничества». Вторая проблема – качество первых единоверческих священников, точнее невысокий нравственный уровень священства. Криволуцкие единоверцы с самого начала служения в слободе первого священника Григория Ильменского совершили над ним так называемую «исправу» («справу»), обряд, который раскольники совершали над беглыми попами. Таким образом, речь шла не о присоединении к Церкви на правилах единоверия, а о возможности раскольников получить «легального попа». Священник Григорий Ильменский оказался не только безвольным пастырем, который пошел на поводу своей раскольнической паствы, но и оказался подвержен человеческим слабостям, что привело к деградации приходской жизни единоверцев в Криволучье¹⁵².

Впрочем, впоследствии у криволуцких единоверцев постоянно возникали конфликты и с другими священниками. Причина их заключалась в том, что на единоверческие приходы назначались священники из новобрядных иереев. Они были чужды старообрядческой психологии, слабо разбирались в «древних» уставе и богослужении, не знали специфики взаимоотношений между членами старообрядческой общины и священником, который традиционно был сильно зависим от прихожан. Поэтому новоиспеченные единоверцы часто игнорировали своих пастырей, согласно исторической привычке традиционно обращаясь к наставникам и беглым попам.

На рубеже 1840–1850-х гг. в Николаевском уезде происходит катастрофическое сокращение численности единоверцев и количества общин. Например, липовский сельский голова еще в 1843 г. доносил губернским властям об отпадении из единоверия в раскол государственных крестьян д. Острой Луки¹⁵³. В 1843–1846 гг. среди жителей Криволучья, Теликовки и Острой Луки были отмечены многочисленные отказы новоиспеченных единоверцев крестить детей в

¹⁵² ГАСО. Ф. 606. Оп.1. Д. 611. Л. 1–2, 228–228 об.

¹⁵³ ЦГАСО. Ф. 3. Оп. 138. Д. 91. Л. 9-9об.

единоверческой церкви. Несмотря на то, что епископ Иаков (Вечерков) предписывал духовенству увещевать «заблудших», они по-прежнему уклонялись от общения с единоверческим духовенством¹⁵⁴.

Особенно много отпадений фиксировалось в связи с «повенчаниями» и крещениями детей у «проезжих попов». Десять крестьянских семейств д. Пузаниха в 1846 г. присоединились по единоверию к криволуцкому приходу, и должны были заключать браки, явившись в Криволучье к местному единоверческому священнику. Но они предпочли венчаться «по расколу», что выяснилось только в 1853 г.¹⁵⁵ Весной 1847 г. девять удельных крестьян Яблонового Врага Каменского приказа повенчали детей у беглого попа. Саратовская удельная контора сообщила губернатору, что после уговоров приглашенного священника саратовской Всехсвятской единоверческой церкви Иоанна Гибралтарского только один дал согласие на «перевенчание», остальные остались «упорными»¹⁵⁶. Крестьяне с. Каменка В. Кузнецов и Н. Кожухин приняли единоверие в 1843 г., а в 1847 г. на них завели дело о «повенчании» их браков неизвестным беглым священником, и, несмотря на увещания единоверческого священника, на «перевенчание» «по упорству своему ... согласия не изъявили»¹⁵⁷.

В 1849 г. благочинный единоверческих церквей архимандрит Нижне-Воскресенского монастыря Трефилий сообщил саратовскому епископу Афанасию (Дроздову), что единоверцы теликовского прихода крестьяне А. Антонов, А. Никифоров, Т. Гуськов уклонились из единоверия в раскол. «При всех убеждениях» единоверческого священника Алексея Надеждинского они не только не оставили раскол, «почитая своих братьев уставщиками и настоятелями», но и «усиливаются нелепыми толками не отдавать новорожденных единоверческим священникам и исполнять другие христианские требы».¹⁵⁸ Крестьянин с.

¹⁵⁴ ФГАСОП. Ф. 21. Оп. 1. Д. 69. л. без нумерации; ЦГАСО. Ф. 3. Оп. 138. Д. 91. л. 1–1 об., 9–9 об.

¹⁵⁵ ЦГАСО. Ф. 3. Оп. 140. Д. 142. Л. 1–10.

¹⁵⁶ ЦГАСО. Ф. 3. Оп. 138. Д. 90. Л. 1в–1в об., 21–21 об.

¹⁵⁷ ЦГАСО. Ф. 3. Оп. 140. Д. 20. Л. 5, 9.

¹⁵⁸ ЦГАСО. Ф. 3. Оп. 138. Д. 91. Л. 1–1об.; ЦГАСО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 243. Л. 1–4.

Теликовки, бывший беглопоповец Ефим Мягков принял в 1845 г. единоверие, но в 1850 г. вместе со своим семейством совратился в поморское согласие. Не крестил новорожденного ребенка, говоря, что покрестит сам или у поморского наставника. По его утверждению, подписки не давал и в единоверие никогда не обращался. Было принято решение об увещании в православие или единоверие и взята подписка не распространять раскол.¹⁵⁹

Десятки дел о «повенчаниях чрез проезжающих попов» единоверцами сел Каменки, Ивантеевки, Таволожки, Яблонового Гая, Толстовки, Мостов передавались в Николаевский уездный суд и годами лежали без движения. Саратовский епископ Афанасий (Дроздов) в письме губернатору М. Л. Кожевникову от 13 марта 1850 г. отмечал, что единоверцы все равно заключают браки, поскольку видят, что эти поступки остаются «долговременно ненаказанными», получая «явный повод к возвращению к прежним беспорядкам». Несмотря на это возбуждаемые дела «остаются без окончания судебными местами»¹⁶⁰.

Весьма непростой для единоверцев складывалась психологическая ситуация. С одной стороны, бывшие собратья по старой вере были настроены к ним весьма враждебно, считая их отступниками, наподобие униатов¹⁶¹. При этом риторика раскольников в богословских дискуссиях была весьма жесткой. В среде раскольников сохранялась мощная оппозиция всем попыткам ассимилировать старообрядчество в рамках единоверия, и наиболее консервативно настроенные старообрядцы не боялись им противодействовать, не смотря на полицейские меры воздействия и заключение под стражу. В отношении единоверцев велась агрессивная «контрмиссия», которая сопровождалась оскорблениями, угрозами расправы и случаями физического насилия на почве религиозного несогласия¹⁶². Впрочем, и со стороны православного духовенства и священноначалия

¹⁵⁹ ЦГАСО. Ф. 3. Оп. 137. Д. 14. Л. 1–4.

¹⁶⁰ ЦГАСО. Ф. 3. Оп. 137. Д. 34. Л. 1–2, 3-4об., 8-15.

¹⁶¹ Письма о раздоре. Псков, 1874. С. 2-3.

¹⁶² *Соловьев П. К.* История православных храмов дореволюционного Балаково... С. 178-179.

существовало небезосновательное недоверие к единоверцам, как к потенциальным сторонникам раскола. Такое отношение являлось питательной почвой для «криптораскольничества», вынуждая некоторых единоверцев прибегать к религиозному лицемерию, которое также могло иметь и корыстные мотивы, поскольку единоверие давало им возможность обходить запрет на замещение старообрядцами выборных должностей.

Некоторые раскольники, например, бывший беглопоповец П. М. Шикин, обращались в православие на правилах единоверия, чтобы сохранить «общественное» место¹⁶³. Другие, как Ф. К. Терсинцев-младший, вместе с отцом, принял единоверие «для прикрытия», поскольку занимал в Балаковском приказе должность заседателя и одно время был выборным старшиной. Терсинцев-младший является ярким примером того, как некоторые единоверцы легко уходили в раскол, а затем вновь возвращались в единоверие. Первый раз Ф. К. Терсинцев отпал от единоверия в 1843 г., в 1848 г. он вновь числился в прихожанах единоверческой общины Криволучья. В 1857 г. криволуцкий священник писал, что с 1854 г. (т. е. три года подряд) заседатель Балаковского приказа Ф. К. Терсинцев у «исповеди и Св. Причастия» не бывал вместе с некоторыми другими лицами, которые «числятся только под предлогом единоверия, а по видимости бывают сильного разврата, чистые раскольники»¹⁶⁴. В 1857 г. он вновь обратился в единоверие и стал прихожанином Нижне-Воскресенского единоверческого мужского монастыря, дав подписку, что будет «верным чадом Церкви»¹⁶⁵. Держал свое обещание Ф. К. Терсинцев недолго. В начале 1859 г. выяснилось, что он в своем доме принимает беглопоповского проповедника купца С. Н. Щедрина и открыто исповедует раскол, крестив свою дочь у «проезжающего» священника (т. е. беглого попа). Сначала его «увещал», в отсутствие единоверческого

¹⁶³ *Архангельский Н. А.* Указ. соч. С. 13-15; *Наумлюк А. А.* Об осуществлении правил 27 мая 1820 года «О запрещении старообрядцам занимать государственные должности» в Саратовской губернии. (на материалах ГАСО) // Саратовский краеведческий сборник. Саратов, 2005. С. 11.

¹⁶⁴ *Архангельский Н. А.* Указ. соч. С. 46-47.

¹⁶⁵ Там же.

священника в Балаково, православный священник Александр Юнгер, а затем он был передан на пастырское попечение криволуцкому единоверческому священнику Федору Таганцеву. Но Терсинцев вместе с другими отступниками «до того укоренился в расколе, что не только не соглашается на принятие православия, – даже и увещаний по сему предмету слышать не желает». Ф. К. Терсинцев впоследствии станет активным участником местных раскольнических соборов 1872 и 1874 годов. К. И. Терсинцев-старший и И. И. Заслонов, являясь записными единоверцами Криволучья в конце 1840 – начале 1850-х гг., одновременно с этим устраивали тайные моленные собрания для раскольников, куда приглашали беглых попов для требоисправлений; они же во второй половине 1850-х гг. стали одними из основателей старообрядческой общины белокриницкой иерархии в с. Балаково¹⁶⁶.

К сожалению, подобное религиозное лукавство многих единоверцев не являлось каким-то исключением. По этому поводу один из местных чиновников давал рекомендацию в Саратовскую удельную контору: «Было бы полезным в селениях, где есть раскольники, в должности сельских начальников избирать людей не из их среды, и о всех предложенных спрашивать местных священников, принадлежат ли они к православию. На присягу же крестьян, содержащих раскол, принимаемую ими по избрании на должности, нельзя полагаться, потому что они <...> считают ее ни за что, так как целуют крест не осьмиконечный и слова Спасителя, искаженные патриархом Никоном»¹⁶⁷.

Таким образом, в Саратово-Самарском регионе процесс распространения единоверия имел сложный и противоречивый характер, во многом отражавший процессы распространения православного старообрядчества по всей России. Первые попытки распространить действие правил единоверия были предприняты в конце XVIII в. на Иргизе, но окончились неудачей, встретив сопротивление старообрядцев. Ситуация изменилась в начале правления Николая I. В 1830–1840-

¹⁶⁶ Попов К. Архив раскольнического архиерея Амвросия. Ставрополь, 1893. С. 435, 449.

¹⁶⁷ Архангельский Н. А. Указ. соч. С. 47.

х гг. в Самаре и с. Сосновка Бугурусланского уезда появились единоверческие приходы благодаря инициативе местных старообрядцев, пожелавших получить себе священника от правящего архиерея. В Саратовской губернии (в частности, в Николаевском уезде) распространение приобрело другой, более драматический характер. Иргизские старообрядческие монастыри были закрыты в принудительном порядке в конце 1820 – начале 1840-х гг. и обращены в единоверие. Обращение «мирских» раскольников в единоверие проводилось главным образом по инициативе губернских властей и чиновников Саратовской удельной конторы административными методами – принудительной записью старообрядцев целыми общинами. Возникшее явление «мнимого единоверия» и массовые отпадения новообращенных единоверцев в раскол породили в Николаевском уезде кризисную ситуацию, которую впоследствии пришлось разрешать светским властям и епархиальному руководству Самарской губернии.

3.3. Условия возникновения и особенности деятельности единоверческих приходов Самарской губернии в 1850-е – начале 1860-х годов

На момент образования Самарской губернии в 1851 г. и формирования в ее административных границах одноименной епархии локализация единоверческих общин и тенденции развития единоверия оставались теми же, что и в 1830–1840-х гг. В Самаре и с. Сосновке Бугурусланского уезда приходы были образованы по инициативе местных старообрядцев, которым правящие архиереи рукоположили в священники избранных самими единоверцами кандидатов. Эти два прихода сохраняли стабильный численный рост и демонстрировали достаточно успешную миссионерскую деятельность. Так, священник самарской Казанско-Богородицкой церкви Павел Кустов обратил в единоверие только за 1849–1852 гг. 141 раскольника обоого пола. Самарский приход по-прежнему оставался многосоставным. Помимо самарских жителей к 1860 г. в число его прихожан входили единоверцы сел Колывана, Сырейки и других селений общей

численностью 1062 чел.¹⁶⁸ В с. Сосновке также сложился устойчивый большой приход, в который входили единоверцы из 13 населенных пунктов (включая небольшую общину г. Бугуруслана) трех уездов Самарской губернии. Всего в сосновский приход было приписано более 1100 чел.¹⁶⁹

Особое внимание губернских властей и епархиального руководства привлекала ситуация на Иргизе, поскольку Николаевский уезд занимал первое место в регионе по численности старообрядцев: по данным на 1862 г. здесь проживала треть всего старообрядчества губернии – 10541 из 32428 человек¹⁷⁰. Положение, в котором оказалось единоверие в этом уезде к середине XIX в., можно охарактеризовать как катастрофическое. Многие общины криволуцкого прихода фактически исчезли, а оставшиеся находились в состоянии распада. Ситуация осложнялась тем, что усилия по распространению правил митрополита Платона встречали как пассивное сопротивление старообрядцев в виде феномена «криптораскольничества», так и активные формы противодействия в виде демонстративного уклонения в раскол и неприятие единоверия.

Обращение в единоверие старообрядцев Николаевского уезда приобрело черты формального процесса, и осуществлялось оно административно-бюрократическими методами. Местные чиновники зачастую ограничивались простой записью раскольников в списки единоверцев целыми селами, не спрашивая согласия самих старообрядцев. Поэтому они отказывались принимать единоверческое духовенство, обращаясь «для исправления христианских треб» к беглым попам. К моменту перехода Левобережья в состав Самарской губернии эти тенденции приобрели угрожающий для местного единоверия характер.

Как выяснилось, старообрядцы превратно понимали саму суть единоверия. Для них оно не являлось способом преодоления раскола с Церковью. Напротив, единоверие стало возможностью приобретения «легального попа», который бы

¹⁶⁸ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 13. Д. 4. Л. 2об., 3 об.

¹⁶⁹ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 15. Д. 91. Л. 9.

¹⁷⁰ Катькова В. В., Мышенцев Н. П. Старообрядческие общины Самарской губернии: численность, структура, динамика развития // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2011. Т. 13. № 3. С. 50.

никак не зависел от епархиальной власти, исполняя христианские требы «по вере предков». Завершающим этапом легализации священника в глазах «записных» единоверцев считалось не назначение его епископом, а признание самой общиной. Формы признания были вполне традиционными для раскольников. Например, как было указано выше, над первым священником единоверческой церкви Криволучья Григорием Ильменским старообрядцы совершили так называемую «справу», как это делали на Иргизе над всеми принимаемыми в раскол беглыми попами¹⁷¹. Архимандрит единоверческого Спасо-Преображенского монастыря благочинный Иоасаф в сентябре 1852 г. сообщал самарскому епископу Евсевию (Орлинскому), что отпавшие от единоверия государственные крестьяне с. Яблонов Гай не желают быть подведомственными единоверческому священнику, «под каким-либо предлогом зависящему от епархиального начальства». На этом основании они предпочли остаться «на старых правах», т. е. в расколе.¹⁷²

С целью избежать контроля со стороны священноначалия и общения с единоверческим духовенством некоторые из старообрядцев прибегали к разного рода уловкам и целенаправленно записывались в приход единоверческого монастыря или отдаленного села, где был единоверческий священник. Это не позволяло в полной мере установить степень искренности обращения раскольников в единоверие. Так, балаковский старообрядец Я. С. Фролов, чтобы подтвердить свою принадлежность к единоверию, в марте 1857 г. представил в удельную контору справку от священника Иоанна Покровского в Яблоновом Гае, находившемся почти в полутора верстах от Балаково¹⁷³.

Подобные настроения были широко распространены среди единоверцев Николаевского уезда. В Теликовке с момента открытия молитвенного дома многие «записные» единоверцы по той же причине бойкотировали богослужения. В декабре 1852 г. с ними встретился иеромонах Нижне-Воскресенского

¹⁷¹ *Архангельский Н. А.* Указ. соч. С. 3, 19.

¹⁷² ФГАСОП. Ф. 21. Оп. 1. Д. 70. Л. без нумерации.

¹⁷³ *Соловьев П. К.* Балаковские «австрийцы» // «Рождественское тож...»: Очерки по истории православия, единоверия и старообрядчества на Балаковской земле. Саратов, 2018. С. 47–48, 50–51.

единоверческого монастыря Самуил (Белопухов) и, опираясь на аргументы, взятые из Священного Писания, убедительно показал несостоятельность их позиции. В то же время, признавая «свое заблуждение», старообрядцы выше слов «из Священного Писания Божиего» ставили авторитет семейной традиции, поскольку «завещание родителей и предков своих изменять считают весьма тяжелым преступлением». Примечательно, что «записные» единоверцы соглашались признать свой статус при условии, если над единоверческим священником будет совершена «справа» в городе Вольске у некоего беглого попа Прохора. Поскольку изначально невыполнимое условие теликовских старообрядцев не было удовлетворено, оно было использовано ими как удобное оправдание отступничества. Негативное отношение к единоверческому духовенству активно поддерживали местные старообрядческие «наставники, <...> противящиеся Святой Церкви и священнику, правильно поставленному от епископа»¹⁷⁴.

Впоследствии теликовские единоверцы жаловались на своего священника Федора Павловского, что он будто бы ввел новые обряды в старообрядческое богослужение, и это стало для них препятствием к участию в церковной жизни. В итоге Павловский был переведен из Теликовки на другое место. Сменивший его священник Василий Горин, который в течение 1860 г. периодически проводил беседы с теликовскими единоверцами, отмечал, что они продолжали игнорировать богослужение¹⁷⁵.

В деревне Дураковке староста Г. Сафонов от лица собравшихся односельчан заявил единоверческому священнику Алексею Надеждинскому, чтобы тот «не изволил ни с какими требами более приходить к ним в дома и со Св. Крестом». Некоторые заявляли, что скорее согласятся быть вновь формально приписанными к православному приходу села Березовая Лука. До принятия единоверия дураковские старообрядцы «усердствовали от себя посильными

¹⁷⁴ ФГАСОП. Ф. 21. Оп. 1. Д. 69. Л. без нумерации.

¹⁷⁵ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 2. Д. 8. Л. 172–173.

вспомоществованиями» на устройство православной церкви в Березовой Луке, но своей единоверческой церкви помогать отказывались¹⁷⁶.

Непростая ситуация сложилась во взаимоотношениях старообрядцев и единоверческого духовенства Криволуцкой слободы. Значимость криволуцкого прихода была обусловлена тем, что в его компетенцию входило большинство единоверческих общин в селах Балаковского, Каменского и Тягло-Озерского приказов. К началу 1850-х гг. духовная жизнь местных единоверцев практически замерла, потому что единоверческого священника в Криволучье не было. Самарский чиновник Компанейщиков, посетивший слободу с инспекцией, обнаружил, что храм пустует. Он закрыл церковь и увез ключи, чтобы их передать архиерею.¹⁷⁷

Прикомандированный к приходу теликовский священник Алексей Надеждинский констатировал, что во время его визитов никто из криволуцких единоверцев за исполнением треб к нему не обращался, так как все они «уклоняются по беглопоповству». В течение восьми месяцев 1851 г. слобожане «по имеющемуся между ними несогласию» не смогли избрать себе настоятеля «из среды себя и из духовного сословия, благонадежного им и правительству». Поэтому епископ Евсевий (Орлинский) принял решение безотлагательно определить на должность священника в криволуцкий приход без одобрения местных жителей. Назначенный в Криволучье священник Яков Терсинский в сопровождении игумена Нижне-Воскресенского монастыря приехал в слободу весной 1852 г., чтобы принять церковное имущество. Но прихожане, собравшиеся в количестве 24 человек, не пустили священников в храм, ссылаясь на то, что на этот счет не было распоряжения из Саратовской удельной конторы¹⁷⁸. Евсевий (Орлинский) обратился к самарскому губернатору с просьбой, чтобы единоверцы Криволучья допустили Терсинского «до документов и церкви», так как слобожане «с некоторого времени вновь отступили от единоверия».¹⁷⁹ Впоследствии

¹⁷⁶ ФГАСОП). Ф. 21. Оп. 1. Д. 69. Л. без нумерации.

¹⁷⁷ ЦГАСО. Ф. 3. Оп. 139. Д. 67. Л. 1–1 об.

¹⁷⁸ ФГАСОП. Ф. 21. Оп. 1. Д. 63. Л. без нумерации.

¹⁷⁹ ЦГАСО. Ф. 3. Оп. 139. Д. 67. Л. 1–1 об., 5–6.

Терсинский доносил единоверческому благочинному архимандриту Иоасафу (Буслаеву): «Прихожане мои, жители села Криволучье, нимало не имеют нужды для исправления христианских треб в их обществе: новорожденных у них крестят бабки – нужды ради, как они говорят; умирающих исправляют их наставники-мужики, читая им скитское покаяние; вместо Св. Причастия дают им пить так называемую старообрядцами «большую воду»; умерших хоронят те же самые наставники; <...> браки венчают у бродяг»¹⁸⁰. Под бродягами имелись в виду беглые попы, совершавшие Таинства в момент отсутствия единоверческих священников на приходе.

Несмотря на то, что Терсинский перед назначением прошел практический курс изучения «древлего» чина богослужения в Нижне-Воскресенском монастыре, криволуцкие старообрядцы его не приняли. Впоследствии они отказались принимать и другого назначенного в приход священника – Владимира Покровского. В мае 1857 г. он уведомил епископа, что прихожане «в церковь не ходят уже четыре года, как дали подписку Саратовской удельной конторе, в том, чтобы исполнять обряды по единоверию»¹⁸¹.

В 1858 г. благочинный Иоасаф (Буслаев) лично явился на собрание прихожан, чтобы убедить их признать своим священником Покровского: «Но они, как раскольники, – то и ответили на сие так, «что как угодно начальству, как Владимир Покровский, так и прочие, все равно, священник им вовсе не нужен». Тогда Иоасаф под свою ответственность временно причислил слобожан к приходу Нижне-Воскресенского монастыря. Оценив ситуацию, самарский епископ Феофил (Надеждин) одобрил инициативу благочинного. Владимир Покровский был переведен на другой приход, а на его место в сан священника был рукоположен диакон самарской единоверческой церкви Федор Таганцев. Его назначение состоялось вновь без согласия прихожан единоверческой церкви Криволучья. Поступая таким образом, самарские архиереи формально нарушали и правила митрополита Платона, и криволуцкие условия, согласно которым единоверцы

¹⁸⁰ Там же.

¹⁸¹ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 1122 а. Л. 1.

имели право избрать себе священника или одобрить кандидатуру, предложенную епархиальным начальством. Это была вынужденная мера. Епархиальные власти опасались, что единоверцы «от щекотливости зараженных расколом» односельчан не станут избирать себе настоятеля вовсе: «им даже приятно было бы, если бы не определять к ним никакого священника»¹⁸².

Как было указано выше, отпавшие от единоверия старообрядцы традиционно совершали христианские требы «через проезжающих (т. е. беглых – *П. С.*) попов». При этом нельзя не отметить, что в данный период в среде местных раскольников-беглопоповцев и отпавших единоверцев произошла заметная деградация богослужебной практики. Некоторые богослужения, обряды и Таинства (праздничные службы, похороны, отпевания, Исповедь и Причастие перед смертью) требовали своевременного или оперативного совершения при непосредственном участии священника. В тех случаях, когда присутствие беглого попа было невозможным, «записные» единоверцы предпочитали совершать требы «мирянским чином». Единоверческое духовенство при этом игнорировалось¹⁸³.

В 1852 г. среди единоверцев Острой Луки участились случаи крещений у беглых попов и захоронений «по старому чину», которые совершали старообрядческие наставники из мирян: «При гробе публично пели панихиду и чинили сопровождение до самой могилы». Священник Алексей Надеждинский сообщал по этому поводу: «Прихожане мои <...>, как будучи единоверцы, по религиозной расстроенности и наклонности их к расколу, многие помирают без Исповеди и Св. Причастия, родственники их похороняют без обрядов Св. Церкви и без ведома моего»¹⁸⁴.

Из Криволучья о подобных случаях докладывал епархиальному начальству Владимир Покровский, указывая, что местных единоверцев хоронят с пением «Святой Боже» и «несением наперед креста с водружением на могилу». В 1862 г. губернские власти предписали Николаевскому уездному суду произвести дознание

¹⁸² ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 1405. Л. 1.-1 об.

¹⁸³ ЦГАСО. Ф. 3. Оп. 137. Д. 34. Л. 3-4 об.

¹⁸⁴ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 2. Д. 8. Л. 1-3.

относительно похорон единоверца Г. Юловского, тело которого криволучские старообрядцы «зарыли в землю по раскольническому обряду» сразу же в день его смерти¹⁸⁵.

Не только в Криволучье, но и в Теликовке, Острой Луке, Дураковке всенощные бдения, воскресные и господские праздники, часы, скитское покаяние многие единоверцы совершали самостоятельно под руководством наставников. Часто авторитет беглопоповских наставников оказывался для единоверцев самой весомой причиной уклонения в раскол: «Мы люди простые, у нас есть настоятели, без которых мы никак не согласимся ходить в церковь и принять священника...»¹⁸⁶. Губернские власти признавали, что привлечение «расколоучителей» к ответственности представляло собой сложную задачу при существовавшей в старообрядческих селах круговой поруке и отсутствии прямых улик¹⁸⁷.

Острая нехватка «проезжающих» священников на Иргизе привела к росту популярности «наставничества» и трансформации отдельных беглопоповских общин в беспоповские сообщества. В начале 1850-х г. крестьянин с. Теликовка бывший беглопоповец Ефим Мягков вместе со своим семейством «совратился» из единоверия в поморское согласие. Он отказался крестить своего ребенка у единоверческого священника, утверждая, что сможет это сделать самостоятельно или у поморского наставника¹⁸⁸. Кроме того, среди беглопоповцев широкое распространение получило мнение, «что можно исповедовать и причащать простому мужику»¹⁸⁹. Поэтому неудивительно, что «записные» единоверцы Криволучья совершали крещение младенцев, бракосочетания и погребения «мирянским» чином, обращаясь к наставникам из беглопоповцев¹⁹⁰.

Так, в Острой Луке обязанности священников взяли на себя местные крестьяне Архип Никифоров и Алексей Антонов. Никифоров совершал Крещение

¹⁸⁵ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 1574. Л. 1–4.

¹⁸⁶ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 1123 а. Л. 3.

¹⁸⁷ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 2. Д. 1032. Л. 5–5 об.

¹⁸⁸ ЦГАСО. Ф. 3. Оп. 137. Д. 14. Л. 1–4.

¹⁸⁹ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 7. Д. 1531. Л. 1 об.

¹⁹⁰ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 1122 а. Л. 1.

над младенцами, а Антонов над тяжело больными сельчанами – «вычитывает по примеру скитского покаяния исповедь, по умершим поет панихиды, читает сорокоуст и отправляет молебны». По научению наставников многие единоверцы отказывались совершать требы у теликовского священника, что вызвало «большой соблазн и разврат всем <...> прихожанам – колеблющимся единоверцам»¹⁹¹. Закономерно, что упадок беглопоповского богослужебного уклада создавал благоприятные условия для распространения на Иргизе поморского и других беспоповских согласий, отвергавших благодатность любого священства. Так, епископ Евсевий (Орлинский) в письме самарскому губернатору К. К. Гроту от 26 июля 1858 г. отмечал, что в Теликовке «единоверцы проживают в домах, с теми, кто придерживается раскола беспоповщинского толка»¹⁹².

Отмечена и обратная тенденция. Часть старообрядцев, опасаясь, что после закрытия иргизских монастырей приток беглых попов прекратится вовсе и старообрядчество действительно выродится в «беспоповщину», наконец, обрела себе епископат и полную трехчинную иерархию. Новое поповское согласие, так называемая «белокриницкая иерархия» или «австрийцы», начиная с середины XIX в., стало активно распространять свое влияние среди старообрядцев в России, в том числе и среди единоверцев на Иргизе. Летом 1863 г. священник Василий Горин сообщал благочинному Иоасафу, что в Теликовке проповедует некий Иван Ксенофонов, выдавая себя за «австрийского лжесвященника», и соблазняет в «австрийскую веру» единоверцев, говоря, что «эта вера спасительнее всех вер»¹⁹³. Оживленной полемикой с беглопоповцами и единоверцами отмечено возникновение в середине 1860-х г. общины «австрийцев» в Балаково¹⁹⁴. Здесь авторитет и поддержка местных старообрядческих купцов позволяли многим раскольникам открыто демонстрировать свою конфессиональную принадлежность, отказываясь от такого прикрытия, как принятие единоверия¹⁹⁵.

¹⁹¹ ФГАСОП. Ф. 21. Оп. 1. Д. 53. Л. без нумерации.

¹⁹² ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 2. Д. 8. Л. 53.

¹⁹³ ФГАСОП. Ф. 21. Оп. 1. Д. 135. Л. без нумерации.

¹⁹⁴ *Швецов К.* Балаковская старообрядческая община // Церковь. 1910. № 48. С. 1189.

¹⁹⁵ *Соловьев П. К.* Балаковские «австрийцы» ... С. 51–52.

Наряду с этим «вожаки раскола» из беглопоповского согласия не прекращали вести миссионерскую деятельность среди новообращенных единоверцев. Повторные уклонения в раскол происходили также вследствие активных действий мирских наставников беглопоповских общин в Теликовке – Александра Уразова, Поликарпа Дудочкина, Викула Курянина, в Острой Луке – Ивана Маркова, Ивана Полякова, Сидора Лапшина¹⁹⁶, в Криволучье – братьев Погановых и др.¹⁹⁷ Все они с середины 1840-х были единоверцами, но, как отмечалось в священнических рапортах, «по грубости своей» снова ушли в раскол, активно занимаясь прозелитизмом среди односельчан¹⁹⁸.

Дефицит «истинного» старообрядческого духовенства приводил порой к явным нарушениям церковных канонов даже с точки зрения «древлего благочестия». Так, в феврале 1860 г. в Криволучье был задержан вольский мещанин беглопоповец Михаил Фомин, который «под видом дьякона» исполнял различные требы, в том числе и «повенчания». У Фомина при обыске были обнаружены два холщовых лоскута, которые использовались во время совершения бракосочетания раскольников. Здесь было налицо нарушение сакраментальной и канонической сторон богослужения, так как священнослужитель в сане диакона совершать «повенчания» не имел права¹⁹⁹.

«Повенчания» у беглых попов продолжали оставаться одной из основных форм уклонения в раскол среди иргизских единоверцев. Они совершались массово: в Криволучье зимой 1851 г. беглым попом было повенчано сразу 20 единоверцев²⁰⁰. Отдаленность некоторых населенных пунктов от приходской церкви также порой вынуждала единоверцев обращаться к «проезжающим» попам. В 1853 г. десять крестьянских семейств в деревне Пузанихе сочли за лучшее совершить венчание «по расколу» у себя дома, чем добираться за десятки верст до единоверческой

¹⁹⁶ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 2. Д. 8. Л. 53. Л. 23.

¹⁹⁷ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 2. Д. 1032. Л. 5–5 об.

¹⁹⁸ ФГАСОП. Ф. 21. Оп. 1. Д. 53. Л. без нумерации.

¹⁹⁹ ЦГАСО. Ф. 3. Оп. 147. Д. 31. Л. 1–1 об.

²⁰⁰ ЦГАСО. Ф. 3. Оп. 145. Д. 70. Л. 1–1 об.

церкви, расположенной в Криволучье²⁰¹. Десятки дел о незаконных «повенчаниях» единоверцев сел Каменки, Ивантеевки, Таволожки, Яблонового Гая, Толстовки, Мостов лежали в Николаевском уездном суде без движения годами²⁰². Например, дело о девяти удельных крестьянах Яблонового Врага, которые весной 1847 г. обвенчали своих детей у беглого попа, длилось десять лет. После многолетних «увещаний» только один из них дал согласие на «перевенчание» в единоверческой церкви, другие же остались «в раскольническом заблуждении»²⁰³.

Для единоверцев, совершавших незаконные «повенчания», каноничность и сакраментальное содержание Таинства Брака имели второстепенное значение, и законность священнодействия обеспечивало соблюдение обрядовой стороны. Венчание в единоверческой церкви представлялось повторным исполнением обряда, не имевшим никакого смысла²⁰⁴. Священник Владимир Покровский в течение 1858–1859 гг. многократно призывал венчавшихся «по расколу» единоверцев заключить браки в законном порядке. Но все его уговоры остались безрезультатными: единоверцы были уверены, что уже исполнили по своим обрядам этот христианский долг²⁰⁵. Несмотря на то, что дела о единоверческих «браках по расколу» возбуждались постоянно, они оставались «без окончания судебными местами <...> долговременно ненаказанными»²⁰⁶.

Пастырские «увещания» стали основным видом формальной ответственности старообрядцев за повторное уклонение в раскол. Чаще всего отступничество не декларировалось публично и обнаруживалось в случае отказа принимать у себя в общине единоверческого священника или зафиксированного участия в обрядах «по расколу». Факт ренегатства, как правило, первым устанавливал местный православный или единоверческий священнослужитель, после чего по данному поводу проводил дознание полицейский чиновник или

²⁰¹ ЦГАСО. Ф. 3. Оп. 140. Д. 20. Л. 5, 9.

²⁰² ЦГАСО. Ф. 3. Оп. 137. Д. 34. Л. 8–15.

²⁰³ ЦГАСО. Ф. 3. Оп. 138. Д. 90. Л. 1 в – 1 в об., 21–21 об.

²⁰⁴ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 1123 а. Л. 4.

²⁰⁵ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 1122 а. Л. 1-2.

²⁰⁶ ЦГАСО. Ф. 3. Оп. 137. Д. 34. Л. 1-2.

представитель местной власти. Затем возбуждалось дело и передавалось в Николаевский уездный суд, решением которого для отступников определялось обязательное «увещание» в течение четырех – шести месяцев. Беседы проводились в присутственном месте по поручению самарского епископа единоверческим священником. Иногда «увещания» проводили единоверческие благочинные (архимандрит Иоасаф или настоятель единоверческой Казанской церкви в Самаре Павел Кустов). В некоторых случаях на «увещания» назначался новообрядный иерей. Местные власти должны были оказывать содействие в организации «увещаний» и следить за тем, чтобы бывшие единоверцы своевременно посещали эти встречи²⁰⁷. Собеседования часто заканчивались стандартной формулировкой: «увещаемые <...> в заблуждении раскола пребывают упорны»²⁰⁸.

Благочинный Иоасаф на состоявшейся в октябре 1854 г. встрече с отпавшими единоверцами деревень Дураковки и Острой Луки пытался выяснить причины этого явления. Те заявили ему, что их заставили присоединиться к Церкви насильно, «властью»: «...Били нас и ковали, принуждали подписать, да и того от нас не было, а подписки наши заочно сделали, да и стали считать нас единоверцами, чего мы и не думали <...>. А если угодно будет начальству сковать нас и куда-либо сослать, мы готовы Христа ради». Обескураженный Иоасаф попросил собеседников сообщить конкретные факты подобных действий со стороны властей: «И с каких видов это было?». Раскольники привести доказательства затруднились, но в заключение беседы попросили оставить их, «как и прежде были»²⁰⁹.

Вместе с тем на Иргизе все чаще происходили инциденты, связанные с насилием со стороны раскольников над теми единоверцами, которые предпочли остаться «в лоне Церкви». С конца 1850-х гг. случаи нападений, нанесения телесных повреждений, незаконного лишения свободы и похищений происходили особенно интенсивно²¹⁰. Такая реакция и ее жесткие формы вполне объяснимы. В

²⁰⁷ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 2. Д. 1032. Л. 1–2.

²⁰⁸ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 1378. Л. 12.

²⁰⁹ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 2. Д. 8. Л. 28.

²¹⁰ ЦГАСО. Ф. 3. Оп. 151. Д. 27. Л. 2.

1840–1850-х г. на фоне массового отступничества старообрядцев отдельные случаи возвращения в единоверие²¹¹ показали низкую эффективность «увещаний» в данный период. Однако впоследствии подобная практика стала давать свои результаты, и число отпадений постепенно сократилось. Несмотря на то, что от теликовского прихода почти в полном составе отпали две общины деревень Острой Луки и Дураковки, в самом селе сложился устойчивый приход. Если в 1861 г. численность единоверцев в Теликовке составляла 308 человек²¹², то в 1873-м – 386²¹³. В Криволучье стараниями священника Таганцева удалось не только остановить катастрофическое сокращение прихода Ильинской церкви, но и добиться существенного численного прироста: со 109 человек в 1863 г.²¹⁴ до 284 в 1871-м²¹⁵. Кроме того, практически заново была восстановлена община в Балаково. В 1865 г. в этом большом торговом селе была построена единоверческая церковь, которая в 1874 г. насчитывала 105 прихожан²¹⁶.

Успешная деятельность единоверческого духовенства вызвала враждебную реакцию старообрядческих наставников, которые видели в единоверии опасную альтернативу для старообрядчества и прямую угрозу для их духовного авторитета. Зачастую «расколоучители» ничего не могли противопоставить единоверческому духовенству в миссионерских диспутах, и поэтому они директивно запрещали простым старообрядцам всякое общение с ним²¹⁷. В отличие от 1840-х, в 1860-е гг. характер обращений в единоверие перестал быть коллективным, к Церкви старообрядцы чаще присоединялись индивидуально. Это был осознанный выбор, который порой приводил к острым конфликтам с родственниками и близким

²¹¹ ФГАСОП. Ф. 21. Оп. 1. Д. 56. Л. без нумерации.

²¹² ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 11. Д. 12. Л. 2 об.

²¹³ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 23. Д. 411. Л. 4 об.

²¹⁴ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 33. Д. 399 а. Л. 7.

²¹⁵ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 11. Д. 134. Л. 7.

²¹⁶ *Соловьев П. К.* История православных храмов г. Балаково (1762–1917 гг.). Саратов, 2020. С. 257.

²¹⁷ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 2. Д. 8. Л. 28.

окружением. Переход в единоверие воспринимался раскольниками весьма болезненно и оценивался как безусловное предательство²¹⁸.

Драматичный характер приобретали те случаи обращения, когда в старообрядческой семье в единоверие переходил один из супругов. В 1859 г. криволучская крестьянка Н. Братчикова после перехода в единоверие стала подвергаться регулярным побоям со стороны «купножителя»²¹⁹ беглопоповца С. Пантелеева. После того, как он заковал ее «в конские железы», Братчикова сбежала от него в Балаково. Пантелеев похитил ее, избил и отвез в Криволучье, где священник Таганцев, «видя, что она избита к смерти», из опасения летального исхода исповедовал и причастил свою прихожанку²²⁰. Похожая история произошла в 1862 г. с удельной крестьянкой с. Красный Яр Ксенией Сидоровой, которая изъявила желание присоединиться к Церкви на условиях единоверия. Узнав, что для этой цели она приехала в Балаково, «купножитель» Сидоровой Ф. Куренев похитил ее и насильно увез к родственникам в с. Быков Отрог, где, закрывшись в доме, они били «по голому телу кнутом, приговаривая: «Не ходи в церковь к Таганцеву, а живи, как муж живет». Сидорову подвергали истязаниям до тех пор, пока она не дала «клятву при целовании иконы опять жить по расколу». К. Сидорова все же присоединилась к единоверию в Ильинской церкви Криволучья, и вновь Ф. Куренев попытался похитить и насильно увезти домой бывшую «купножительницу»²²¹.

Старообрядцы пытались деморализовать единоверцев, оказывая на них коллективное психологическое давление. Для этого они практиковали вызовы на сельский сход новообращенных, где требовали от них вернуться в «старую веру». Если это не имело действия, то раскольники прибегали к угрозам и избиениям. Так, в 1861–1862 гг. на сельских сходах за отказ оставить единоверие были избиты

²¹⁸ Соловьев П. К. Условия формирования конфессиональной идентичности единоверцев Николаевского уезда во второй половине XIX века // Межрегиональные Пименовские чтения. 2021. Т. 18. № 18. С. 220–221.

²¹⁹ «Купножитель» – т.е. сожитель. Поскольку браки старообрядцев не имели юридического оформления, они именовались «купножительством».

²²⁰ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 147. Д. 6. Л. 1а; 44. ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 1453. Л. 1–1 об.

²²¹ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 1671. Л. 4 об.–13 об.

Февронья Петрушкова и ее зять Емельян Никифоров²²², солдатку Марию Барышникову заковали в «железы», угрожали «сломать келью» и требовали отдать дочь в «купножительство» местному раскольнику²²³. Единоверца Дмитрия Антонова криволуцкие старообрядцы, «собравшись пьяные», вызвали на сход и обвинили в хищении десяти фунтов пшена с мельницы. После этого его избили со словами: «Не за кражу тебя бьем, а за то, что ты не ходишь к попу и не покидал бы нашу веру». Когда священник Таганцев вместе с причетниками попытался спасти прихожанина от расправы, раскольники в ответ пригрозили заковать Д. Антонова «в железы», псаломщиков – «избити», а священнику – «распороть брюхо»²²⁴.

Угроза вырвать священнику бороду²²⁵ была, видимо, самой безобидной. Осенью 1861 г. один из криволуцких раскольников бросился на Таганцева с ножом. Священнику удалось спастись бегством на колокольне, где, ударив в набат, он созвал на помощь своих прихожан²²⁶. В мае 1862 г. был жестоко избит псаломщик С. Ф. Толстов. На него вечером неожиданно напала группа местных старообрядцев, среди которых был местный староста Степан Иванов. Нападавшие били псаломщика «палкой <...>, руками и ногами, говоря: «Всё одно, что поп, что ты, если бы и он попался, то и ему тоже бы было»²²⁷.

В начале 1860-х гг. епископ Феофил (Надеждин) неоднократно обращался к самарскому губернатору принять меры для того, чтобы раскольники не могли «самоуправно и так жестоко преследовать принимающих единоверие». Он обращал внимание, что подобная ситуация была характерной не только для Николаевского уезда, но для всей губернии в целом: «...Раскольники и другие сектанты в здешней губернии с недавнего времени приняли наступательный образ действия: т. е. бьют и оскорбляют единоверцев при всяком удобном случае, не опасаясь ответственности...»²²⁸.

²²² Там же. Л. 1–4 об.

²²³ ЦГАСО. Ф. 3. Оп. 148. Д. 30. Л. 1а–2 об.

²²⁴ ЦГАСО. Ф. 3. Оп. 137. Д. 34. Л. 27.

²²⁵ ЦГАСО. Ф. 3. Оп. 149. Д. 3. Л. 2–11 об.

²²⁶ ЦГАСО. Ф. 3. Оп. 137. Д. 34. Л. 14–15 об.

²²⁷ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 6. Д. 6883. Л. 9–9 об.

²²⁸ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 1419. Л. 1–3.

Единоверческое духовенство не без оснований полагало, что нападения совершались при полном попустительстве полиции, местных и удельных властей: «Криволуцкие раскольники <...> начали усиливать свои действия против лиц православного исповедания и поступают чисто разбойнически...»²²⁹. Сведения о бесчинствах криволуцких раскольников доходили и до руководства Саратовской удельной конторы. В 1857 г. управляющий конторой И. В. Свечин уведомил Феофила (Надеждина), что он обязал чиновников Балаковского приказа осуществлять строгий надзор за раскольниками Криволучья и предотвращать действия, направленные против местных единоверцев. Представители сельской администрации были обязаны сообщать руководству Саратовской удельной конторы о малейших нарушениях «существующих по селу правил»²³⁰.

Но все же в подавляющем большинстве случаев эксцессы, связанные с насилием в отношении единоверцев, оставались для раскольников без серьезных последствий. Так, сообщая о ходе разбирательства по делу о нападении в Криволучье на священника Таганцева, 30 декабря 1862 г. самарский епископ уведомил губернатора, что судебный следователь первого стана Ковдин дела «о буйственных поступках» криволуцких раскольников не начинал. Само следствие началось только в начале 1864 г. и длилось полтора года до тех пор, пока Самарская палата уголовного суда не сделала замечание Ковдину за медленный ход разбирательства²³¹. Медлительность судебного следователя объяснялась тем, что у Ковдина «имелись личности» к Таганцеву, то есть неприязненное отношение. Например, нападение «с колом» раскольника Ивана Поганова на священника Таганцева в ходе миссионерского диспута чиновник квалифицировал как мелкую бытовую ссору «об обрядах веры»²³². При совершении дознания следователь учитывал показания только одной стороны. Самарский архиерей вновь был вынужден обратиться к губернским властям, чтобы чиновники в ходе расследования «производили спрос» не только раскольников, но и единоверцев. В

²²⁹ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 6. Д. 6883. Л. 4.

²³⁰ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 1123 а. Л. 9.

²³¹ ЦГАСО. Ф. 3. Оп. 149. Д. 3. Л. 24–25 об.

²³² ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 7. Д. 1531. Л. 6.

апреле 1867 г. Николаевский уездный земский суд уведомил губернатора, что «виновные в преступлении этом раскольники не сознались». В итоге действия криволуцких старообрядцев остались безнаказанными²³³.

Чувство безнаказанности за уклонение в раскол порождала также неповоротливость судебной системы. В Липовской волости еще в 1843 г. было выявлено несколько случаев отпадения в раскол единоверцев Острой Луки, но дело лежало без движения в Николаевском уездном суде до начала 1850-х гг. Самарский губернатор по этому поводу отправил в суд «отношение», в котором просил поторопиться с решением дела²³⁴. Помимо бездействия полиции, в качестве одной из причин, побуждавших криволуцких старообрядцев к «самоуправству», указывалось покровительство чиновников Саратовской удельной конторы. В конфликтных ситуациях удельное начальство предпочитало встать на их сторону. По ходатайству «записных» единоверцев Криволучья перед Саратовской удельной конторой были отстранены и переведены все священники Ильинской единоверческой церкви, служившие в период с 1843 до 1858 г.: Григорий Ильменский, Иоанн Архангельский²³⁵, Яков Терсинский, Владимир Покровский. Раскольники неоднократно пытались убрать с прихода и Федора Таганцева, требуя его перевести в другое место²³⁶.

В истории с избиением причетника С. Ф. Толстова руководство Саратовской удельной конторы безоговорочно встало на сторону раскольников. Видимо, осознав, что дело зашло слишком далеко, криволуцкие наставники пытались решить проблему примирением сторон. Получив отказ, они подали удельному начальству встречную жалобу на причетника. Из нее следовало, что сам Толстов, «проходя пьяный», якобы оскорбил пожилых сельчан, ударил старосту и «разбил дверь», когда его посадили под замок. Управляющий Саратовской удельной конторой Н. А. Мордвинов не стал входить в обстоятельства дела, сочтя вину причетника несомненной. В письме от 26 июня 1862 г. он просил самарского

²³³ ЦГАСО. Ф. 3. Оп. 148. Д. 30. Л. 5–5 об., 6, 13 об., 26.

²³⁴ ЦГАСО. Ф. 3. Оп. 138. Д. 91. Л. 13–18.

²³⁵ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 663. Л. 1.

²³⁶ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 7. Д. 1531. Л. 4–5.

архиерея «во устранение соблазна» перевести Толстова из Криволуцкой слободы в другое место²³⁷.

В других селах удельного ведомства у священства возникали затруднения с осуществлением практики «увещаний». В 1858 г. священник с. Журавлиха Павел Афонский обвинял местную администрацию в фактическом саботаже «увещаний», поскольку сельское начальство не пожелало «понудить» отпавших единоверцев являться на беседы²³⁸. Такой же случай произошел в 1859 г. со священником с. Таволожка Иваном Всеволожским. Ему было предписано в течение четырех месяцев увещевать ушедших в раскол удельных крестьян с. Малая Таволожка. В последний месяц они перестали являться на встречи. Особенно угнетающе на священника подействовало отсутствие в «сборной избе», как самих «увещаемых», так и представителей местной администрации, на которых он возложил вину за срыв «увещаний». Обвинив удельного старосту в поддержке раскола, он счел поездки к «врагам православия» опасным делом²³⁹.

Становление единоверческих приходов в первое десятилетие с момента образования Самарской губернии происходило, таким образом, в неблагоприятных обстоятельствах. Массовые отпадения в раскол единоверцев Николаевского уезда показали несостоятельность административных методов преодоления раскола на Иргизе. Большинство старообрядцев отказывалось признать единоверческое духовенство, понимая единоверие исключительно как форму подчинения «господствующей» Церкви. Многие «записные» единоверцы продолжали прежний образ жизни «по расколу». Кроме того, старообрядцы оказывали пассивное сопротивление единоверию, саботируя богослужения, и активное противодействие, которое проявлялось в агрессии по отношению к единоверческому духовенству и мирянам. Тем не менее, единоверие в Николаевском уезде доказало свою жизнеспособность. Единоверческие приходы в

²³⁷ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 6. Д. 6883.

²³⁸ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 1378.

²³⁹ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 1436. Л. 3–4, 6 об. – 7, 26, 33–34.

Самаре и Сосновке продемонстрировали стабильный численный рост прихожан, а в 1860-е гг. образуется новый большой приход в с. Красный Яр Новоузенского уезда. Забегая вперед, стоит отметить, что к концу 1870-х гг. такое явление как «криптораскольничество» постепенно изживает себя в Самарской епархии. В период формирования церковной епархиальной структуры в Самарской губернии 1850–1860-х гг. к гражданским властям пришло понимание того, что в противодействии расколу недостаточно использования только принудительных мер и репрессивных действий в отношении старообрядчества. Понимание этого обстоятельства нашло отражение и у общеправославного духовенства. Теперь преимущество отдавалось систематической миссионерской работе, в том числе и в деле распространения единоверия. В сравнении с бюрократическим подходом миссионерская проповедь на местах и пастырские «увещания» продемонстрировали бóльшую эффективность в деле обращения старообрядцев из раскола. После полного отказа гражданских властей от попыток искусственного создания массовых единоверческих общин уездное духовенство и самарские епархиальные власти приложили немало усилий, чтобы сохранить главные единоверческие приходы Николаевского уезда в Криволучье и Теликовке. К началу 1870-х г. сложный и драматический этап становления единоверческих общин на Иргизе завершился.

ГЛАВА 2.

Эволюция системы единоверческих приходов в Самарской губернии во второй половине XIX – начале XX века

2.1. Единоверие Самарской губернии в системе епархиального управления

В управлении единоверческими «церквами» (т.е. приходами) епархиальная власть в лице правящего архиерея должна была «непрерывно и со всею точностию» придерживаться утвержденных в 1800 г. правил московского митрополита Платона (Левшина). В первую очередь это касалось приходской автономии и богослужебного уклада единоверцев. Правящий епископ был обязан следить, чтобы ни в церковно-хозяйственном порядке православных старообрядцев, ни в литургической жизни, ни «вообще в обычаях, Церковью дозволяемых», не допускалось никакого стеснения и нововведений, принятых в «господствующей Церкви» после «книжной справки» патриарха Никона. Другое важное право единоверцев выражалось в возможности самим избирать себе кандидатов в приходское духовенство при «поставлении» правящим архиереем²⁴⁰.

В управлении единоверческими приходами Самарской губернии местные епископы в целом придерживались основополагающих принципов, прописанных в правилах митрополита Платона, насколько им это позволяли конкретные условия. Все дела по единоверцам в формальном и фактическом отношениях находились в непосредственном ведении правящего архиерея и решались им лично, либо через его канцелярию. Самарская духовная консистория в управлении и принятии решений по единоверческим делам непосредственного участия не принимала, поскольку правила единоверия исключали здесь компетенцию любых церковно-административных органов и их представителей²⁴¹. Исключением становились

²⁴⁰ Барсов Т. В. Сборник действующих и руководственных церковных и церковно-гражданских постановлений по ведомству православного исповедания. СПб., 1885. С. 21.

²⁴¹ Руководственные для православного духовенства указы Святейшего правительствующего синода. 1721–1878 г. М., 1879. С. 357.

случаи повторного уклонения единоверцев в раскол, семейно-брачные вопросы, суд над духовными лицами по делам внутрицерковной дисциплины, в которых решающее слово оставалось за епископом²⁴².

Выборность приходского духовенства единоверческой общиной представляла собой одно из ключевых положений правил митрополита Платона. Данная прерогатива лежала в основе приходской автономии православного старообрядчества в его взаимоотношениях с епархиальной властью. Согласно второму правилу условий единоверия, практическая реализация этого права имела два возможных варианта: 1) избрание общиной священников и диаконов, «кои по собственному желанию согласятся быть в старообрядчестве (т. е. в единоверии – П. С.)»; 2) если таковых не окажется, то кандидат в священники мог быть избран самим архиереем. И в том, и в другом случаях подразумевалось обязательное соблюдение следующих условий: хиротония избранника должна совершаться по «преждепечатным книгам» и наличие обоюдного согласия сторон – «рассмотрение и рассуждение епископа» и «желание прихожан»²⁴³.

Во всех случаях назначений новых членов причта мнение прихожан архиереем учитывал, но реализация второго правила в Самарской губернии указанного периода имела неоднозначный, иногда противоречивый характер. Первой причиной этого стало то, что Самарская губерния была образована из уездов трех губерний (Симбирской, Саратовской и Оренбургской), где единоверие имело разную предысторию. Как указывалось выше, в Самаре и с. Сосновке Бугурусланского уезда единоверческие приходы появились по инициативе местных раскольников еще в 1830-е–1840 гг., и своих священников, Павла Кустова и Феоктиста Темникова, происходивших из среды старообрядцев, общины получили от местных архиереев «по избранию» прихожан. В единоверческих же

²⁴² *Кокарев Максим, протоиерей.* Система управления Самарской епархии в предсоборный период (1894-1917). М., 2016. С. 77.

²⁴³ *Барсов Т. В.* Указ. соч. С. 209.

приходах Николаевского уезда (в селах Криволучье и Теликовке) к началу 1850-х гг. с избранием священников сложилась непростая ситуация²⁴⁴.

Избранный согласно «криволуцким правилам» 1842 г., местный единоверческий священник Григорий Ильменский не имел права вступать в общение с новообрядным духовенством, не подчиняясь никому, кроме правящего архиерея. В довершение к этому криволуцкие старообрядцы совершили над Ильменским традиционный обряд «справы», который в беглопоповстве осуществлялся над беглым священством «господствующей Церкви». Видимо, таким образом старообрядцы продемонстрировали желание приобрести «легального попа», полностью независимого от православного епископа-«триперстника»²⁴⁵. К моменту формирования епархиальной структуры управления в Самарской губернии единоверие на Иргизах оказалось в ситуации фактического развала криволуцкого прихода и массового отпадения в раскол единоверцев с Теликовки²⁴⁶. Первый самарский епископ Евсевий (Орлинский) (1850–1856) был вынужден назначать в эти единоверческие приходы представителей из общеправославного духовенства без предварительного согласия прихожан. В таких случаях, чтобы некоторым образом ослабить возможное недоверие старообрядцев к новообрядному настоятелю, архиерей обязывал священников перед началом служения в приходе несколько месяцев проходить богослужебную практику по «единоверческому уставу» в иргизском Нижне-Воскресенском монастыре, как, например, Владимир Покровский в Криволучье²⁴⁷. Но и в Криволучье, и в Теликовке назначенные епископом новообрядные священники принимались единоверцами с предубеждением относительно их понимания религиозного уклада старообрядцев и способности служить по «древнему чину». Так, в Теликовке по

²⁴⁴ Соловьев П. К. Миссионерская деятельность единоверческого духовенства Самарской губернии во второй половине XIX – начале XX века // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: История. Международные отношения. 2023. Т. 23. № 1. С. 107.

²⁴⁵ Архангельский Н. А. Указ. соч. С. 3, 19.

²⁴⁶ Соловьев П. К. "Раскольники криволуцкие больше всех употребляют насилия...": о становлении единоверия в Николаевском уезде Самарской губернии (1850 – 1860-е годы) // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: История. Международные отношения. 2022. Т. 22. № 2. С. 235-236.

²⁴⁷ ФГАСОП. Ф. 21. Оп. 1. Д. 124. Л. без нумерации.

требованию прихожан за поступки «не по духу единоверия» были отставлены от прихода новообрядные иереи Алексей Надеждинский (в 1855 г.) и Федор Павловский (в 1858 г.)²⁴⁸.

Сменивший на самарской кафедре Евсевия (Орлинского) епископ Феофил (Надеждин) (1857–1865) стремился предотвратить подобные инциденты, рукополагая и назначая в единоверческие приходы ставленников старообрядческого происхождения. В 1858 г. в Теликовку и Криволучье в священнический сан были рукоположены бывшие раскольники Федор Таганцев и Василий Горин, в 1863 г. в Красный Яр Новоузенского уезда – Роман Старцев (последние двое были причетниками местных единоверческих храмов). Известен случай, когда в 1863 г. епископ Феофил хиротонисал в единоверческие священники представителя новообрядного духовенства – «диаконского сына» Иоанна Орлова. Но Орлов сам изъявил желание служить в православно-старообрядческих приходах, начав свое церковное служение с «послушника белого духовенства» в единоверческом Нижне-Воскресенском мужском монастыре на Иргизе и закончив его единоверческим благочинным в Самаре²⁴⁹. В делах назначений и переводов членов единоверческих причтов в населенных пунктах Николаевского уезда, где проживали старообрядцы, находившиеся в ведомстве Саратовской удельной конторы, на епископа Феофила иногда оказывали давление гражданские чиновники – управляющие конторой, правда, без особого успеха²⁵⁰.

Если в единоверческие священники рукополагался бывший раскольник, то епархиальная ставленническая комиссия при епископе, состоявшая из членов Самарской духовной консистории, в числе прочих требований, собирала сведения о «литургической лояльности» кандидата. Диякон самарской единоверческой церкви Федор Таганцев, отвечая перед иерейским рукоположением на вопросы комиссии, должен был особо оговаривать, что «раскола за собою не имеет, а исповедует Православную Восточную Кафолическую веру на правах единоверия».

²⁴⁸ ФГАСОП. Ф. 21. Оп. 1. Д. 70. Л. без нумерации.

²⁴⁹ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 11. Д. 3. Л. 2 об.; ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 19. Д. 58. Л. 1 об.

²⁵⁰ *Соловьев П. К.* «Раскольники криволуцкие больше всех употребляют насилия...»... С. 241.

Также рукополагаемый предоставлял расписку, в которой брал на себя обязательства «по чистой совести и долгу священства проходить оное <...> со всяким тщанием, верностию и правдолюбием, стараясь <...> споспешествовать духовному благу и временному благоустройству и спокойствию людей, до которых служение мое касаться может, и в поручаемых мне делах всемерно открывать, охранять и начальству предоставлять то, что справедливо и что к охранению общего и частного блага начальству знать нужно»²⁵¹. В случае необходимости к кандидату в сан священника применялась практика сбора информации о его участии в церковных Таинствах исповеди и причастия. Когда летом 1875 г. встал вопрос об иерейской хиротонии уставщика Никольской единоверческой церкви с. Балаково Михея Муравьева, самарский епископ Герасим (Добросердов) поручил единоверческому благочинному архимандриту иргизского Спасо-Преображенского монастыря Иоасафу (Буслаеву) собрать свидетельства и составить справку «о бытии у исповеди и св. причастия» причетника с прежних мест его служения²⁵².

Кстати будет упомянуть, что единоверческие кандидаты на священническую хиротонию проходили ставленническую исповедь у православно-старообрядческих духовников. Так, у того же Таганцева исповедь пред хиротонией принимал иеромонах единоверческого Нижне-Воскресенского иргизского монастыря Макарий, который «препятствий для рукоположения не нашел»²⁵³. Такая покаянная практика для единоверческого духовенства вполне соответствовала правилам митрополита Платона, в которых предписывалось «не принуждать, а предоставить совести старообрядческих²⁵⁴ священников исповедь иметь, кроме старообрядческих же священников». То же касалось инцидентов, связанных с нарушением церковной дисциплины. Двенадцатое правило условий единоверия предусматривало в случае совершения церковных проступков со стороны единоверческого священника судебное разбирательство правящего

²⁵¹ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 1405. Л. 5.

²⁵² ФГАСОП. Ф. 21. Оп. 1. Д. 208. Л. без нумерации.

²⁵³ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 1405. Л. 3, 5.

²⁵⁴ Здесь имеется в виду – единоверческих

архиерея. Если церковное наказание было связано с несением епитимии, то правило предписывало выполнять его «при церквах старообрядческих»²⁵⁵.

Известные случаи подобного рода в Самарской губернии свидетельствуют о соблюдении самарскими епископами данного предписания в отношении православно-старообрядческого духовенства. В 1864 г. священник с. Красный Яр Новоузенского уезда Роман Старцев находился на епитимии в единоверческом Нижне-Воскресенском монастыре за совершение «чужеприходных и даже иноепархиальных» крещений и венчаний. В 1880 г. за венчание брака «по малолетству» теликовский священник Андрей Храбров был временно запрещен в служении с отбытием епитимии в единоверческом Спасо-Преображенском монастыре.²⁵⁶ В тех делах, решения по которым не были связаны с исполнением покаянной дисциплины, архиерей определял единоверцам те же наказания, что и новообрядному духовенству. В 1896 г. за венчание «чужеприходных браков» самарский епископ отрешил от должности настоятеля и запретил в служении Дометия Холопова – священника из с. Красный Яр Новоузенского уезда²⁵⁷.

С началом служения на самарской кафедре Серафима (Протопопова) ситуация с исполнением второго правила условий единоверия стала меняться для православного старообрядчества в лучшую сторону. В 1883 г. он по прошениям местных единоверцев рукоположил в священники Духосошестввенской церкви с. Красный Яр Новоузенского уезда местного причетника из старообрядцев Тимофея Старцева, в 1889 г. к Введенской церкви г. Новоузенска – бывшего поморца Дометия Холопова²⁵⁸. Однако, назначение без одобрения мирян единоверческого священника (даже при условии его старообрядческого происхождения) воспринималось негативно и впоследствии могло стать одной из причин внутриприходского конфликта. Один из таких случаев произошел в 1886 г. в самарском приходе единоверческой Казанско-Богородицкой церкви между священником Кириллом Онуфриевым и его паствой. Прихожане неоднократно

²⁵⁵ Барсов Т. В. Указ соч. С. 210.

²⁵⁶ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 8. Д. 2533. Л. 1–1 об.; ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 93. Л. 1–2 об.

²⁵⁷ ГАТО. Ф. 3. Оп. 18. Д. 7507. Л. 1 об., 4.

²⁵⁸ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 18. Д. 198. Л. 2 об.; ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 18. Д. 169. Л. 52 об.

подавали на него жалобы епископу Серафиму (Протопопову), обвиняя настоятеля во многих «дурных выходках». В обращении к архиерею они подчеркивали, что Онуфриев был священником, «не нами исканным, а против нашего желания появившимся среди прихода». Настоятель, в свою очередь, желая подчеркнуть свою независимость от общины, указывал им на то, что его определил на священническое место сам правящий архиерей: «...Я вами не прошен, а послан Епископом, слушать же вас ни в чем не желаю». В итоге прихожане потребовали от епископа избавить их от Кирилла Онуфриева «и даровать нам другого по нашему сердцу и совести священника о. Тимофея Старцева»²⁵⁹. В итоге епископ Серафим принял половинчатое решение. Тимофей Старцев вопреки пожеланиям самарцев остался на месте своего служения. Епископ счел за лучшее в 1888 г. «взаимно переместить» Кирилла Онуфриева и балаковского священника Афанасия Давыдова, поменяв их местами служения²⁶⁰.

В отличие от предшественников по служению на самарской кафедре, епископу Гурию (Буртасовскому) (1892–1904) в отношении православного старообрядчества были чужды административная осторожность и недоверие. Миссионерская деятельность являлась одним из приоритетных направлений его работы в качестве архипастыря. Особое значение он придавал развитию в своей епархии единоверия, видя в нем эффективное средство в противодействии старообрядческому расколу. Он предпринял ряд мер в отношении развития приходов православного старообрядчества, отказавшись от практики создания единоверческих «суперприходов» из множества общин, разбросанных друг от друга на расстоянии десятков верст. Гурий (Буртасовский) стремился к тому, чтобы даже малочисленные единоверческие общины в кратчайшие сроки получали приходской статус. И, что важно, начиная с Гурия, происходит постепенный отказ от практики назначения в единоверческие приходы представителей новообрядного духовенства. Более того, стали считаться предпочтительными рукоположения (при

²⁵⁹ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 187. Л. 7, 9–9 об.

²⁶⁰ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 18. Д. 169. Л. 34 об.–35; ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 8. Д. 6897. Л. 106–106 об.

отсутствии канонических препятствий) в священники выходцев из старообрядческих начетчиков и даже «раскольнического лжесвященства». Если в 1893 г. из восьми священников самарского благочиннического округа трое были представителями новообрядного духовенства²⁶¹, то в 1897 г. из двенадцати священников – только один, остальные являлись выходцами из старообрядчества²⁶².

Стремительный рост количества новых единоверческих приходов в конце XIX – начале XX в. вызвал проблему нехватки подходящих кандидатов в диаконы и иереи. Возникшую задачу Гурий (Буртасовский) решал с присущей ему управленческой оперативностью, совмещая кадровую политику и достижение миссионерских целей с учетом интересов прихожан-единоверцев. В 1890-х гг. он активно принимал из соседних губерний подготовленных миссионеров-единоверцев (духовенство и мирян), причем миряне достаточно быстро после переезда в Самарскую губернию и перевода в духовное сословие принимали священнический сан. Среди таких ставленников можно назвать иереев Евстафия Купцева (Купцова), Николая Николотова, Иоанна Заседателя, Сергея Пряхина (Саратовская губерния), Гавриила Алёшина (Симбирская губерния), диакона Семена Мишукова (Нижегородская губерния)²⁶³.

При этом практика приходских назначений, переводов и рукоположений осуществлялась в двухстороннем формате, и прошения прихожан о конкретных персоналиях также выполнялись. В отличие от епископа Герасима (Добросердова), для Гурия (Буртасовского) прошлое «лже-священство» в расколе не становилось препятствием к иерейскому рукоположению старообрядца после присоединения к Церкви. Широкую известность в Самарской губернии получила история с общиной старообрядцев белокриницкой иерархии д. Озинки Николаевского уезда. В 1894 г. местная община обратилась в единоверие почти в полном составе вместе с «лже-священником» Никанором Арюткиным. Спустя некоторое время в 1895 г. по

²⁶¹ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 18. Д. 169. Л. 1–58.

²⁶² ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 18. Д. 198. Л. 1 б, 2–54.

²⁶³ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 17. Д. 274. Л. 1–42.

желанию единоверцев д. Озинки владыка Гурий рукоположил его в священники²⁶⁴. До этого в 1894 г. хиротонии удостоился бывший «австрийский» поп Лев Саблин, впоследствии несший обязанности единоверческого благочинного в Новоузенске и Балаково²⁶⁵.

Впрочем, впоследствии самарские епископы не отказывались от своего права отклонять нежелательные кандидатуры в священники. В 1907 г. приход Введенской единоверческой церкви г. Новоузенска «единодушно и с радостью» избрал кандидатом в священники бывшего поморского уставщика Софона Галкина, но самарский епископ Константин (Булычев) отказал в рукоположении на том основании, что старообрядец является «новообращенным» и в прежней жизни совершил поступки, «свидетельствующие об очень невысокой нравственности этого человека»²⁶⁶. В итоге новоузенским единоверцам пришлось пригласить к себе настоятелем единоверческого священника из Костромской губернии Харалампия Шапилова²⁶⁷.

Роль связующего звена между архиереем и приходами выполняли единоверческие благочинные, которыми, как правило, становились священники из числа приходских или монастырских настоятелей. Единоверческих благочинных назначал правящий архиерей. В качестве церковно-административных должностных лиц благочинные возглавляли единоверческие округа (благочиния). Принцип выборности в отношении благочинных не применялся, несмотря на то, что он в 1860-х–1870-х гг. действовал в отношении общеправославных благочинных. Такая особенность вытекала из указа Николая I Святейшему Синоду от 5 апреля 1845 г., где прямо говорилось о назначении единоверческих

²⁶⁴ *Матюшенский Алексей, священник.* Обращение в лоно Православной Церкви старообрядческого австрийского толка священника деревни Озинки Николаевского уезда Никанора Иванова Арюткина // Самарские епархиальные ведомости. 1895. № 4. Неофициальная часть. С. 166–173; Посещение Преосвященным Гурием, Епископом Самарским и Ставропольским г. Николаевска, окрестных подгородных монастырей и деревни Озинок Хлебновской волости, с 5-го по 13-е мая 1895 г. // Самарские епархиальные ведомости. 1895. № 13–14. Неофициальная часть. С. 591–592.

²⁶⁵ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 17. Д. 342. Л. 6 об.–8 об.

²⁶⁶ РГИА. Ф. 797. Оп. 77. Д. 116. Л. 4–4 об.

²⁶⁷ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 17. Д. 315. Л. 124.

благочинных правящим архиереем из среды православно-старобрядческого духовенства. Там же определялись и должностные обязанности благочинных: через них приводились в исполнение распоряжения епархиального начальства, и осуществлялся ближайший надзор за единоверческим духовенством и паствой²⁶⁸. В единоверческие благочинные назначался, как правило, настоятель иргизского Спасо-Преображенского монастыря, настоятель самарской Казанско-Богородицкой единоверческой церкви, либо священник крупного и влиятельного единоверческого прихода, как, например, с начала XX в. – балаковской Никольской церкви. Бюрократическая коммуникация осуществлялась через Канцелярию самарского епископа, через которую и осуществлялось формализованное управление единоверческими приходами.

Круг обязанностей единоверческих благочинных по существу мало чем отличался от компетенции общеправославных благочинных. В число их главных обязанностей в указанный период входила надзорная функция и ежегодный отчет епископу о состоянии подведомственных церквей и приходов, для чего не реже двух раз в году нужно было посетить приходы своего округа. На монастырских благочинных возлагалась ответственность за благочестие и нравственное состояние братии подведомственных обителей, они следили за соответствием монастырского богослужения единоверческому уставу и состоянием монашеского благочестия²⁶⁹. Единоверческий благочинный, как и новообрядный, раз в год предоставлял на рассмотрение епископу клировые ведомости церквей округа и составлял благочиннический отчет о состоянии дел на его территории. С начала XX в. такие отчеты единоверческие благочинные предоставляли епископу для ознакомления два раза в год. В благочиннических отчетах приводились данные о численности прихода, количестве раскольников, проживавших в населенном пункте, описывались формы ведения миссионерской деятельности, отмечалось

²⁶⁸ Руководственные указы... С. 358.

²⁶⁹ *Цыпин Владислав, протоиерей.* Благочинный // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 5. С. 341–342.

количество новообращенных, равно как и случаи отпадения единоверцев²⁷⁰. Формально «увещательные» беседы с единоверцами, повторно ушедшими в раскол, должен был проводить благочинный, но из-за больших расстояний их часто поручали проводить местному общеправославному священнику²⁷¹.

Благочинный также сообщал сведения о материальном состоянии причта, указывая источники доходов священно- и церковнослужителей (казенное жалование или содержание от прихожан). Отчеты включали информацию о ведении приходской документации, наличии при храме богослужебных книг и церковной утвари, деятельности попечительства, наличии в приходе церковно-приходских школ и библиотек. Особое внимание уделялось нравственному состоянию прихожан, их взаимоотношениям с духовенством, а также между членами причта. Например, благочинный Иоасаф (Буслаев) в 1880 г. писал епископу Серафиму (Протопопову), что в с. Криволучье приход был «не совсем нравственной религиозности» и к причту не проявлял должного уважения, но в с. Балаково «священник к прихожанам очень уважителен, а потому и прихожане к нему расположены»²⁷². На благочинном лежала роль посредника в конфликтных ситуациях, возникавших между священнослужителями, причетниками, мирянами и клириками. В тех случаях, когда проступки духовенства не требовали официального судопроизводства, он выполнял судебные функции, разрешая возникшие коллизии примирением, увещанием, выговором, внушением и т. п. В тех случаях, когда в приходе возникали конфликтные ситуации, благочинный лично проводил первичное разбирательство, после чего сообщал о сложившейся ситуации архиерею. В некоторых инцидентах, которые требовали экстренного решения, благочинный брал на себя функции епископа. Так, в 1858 г. в Криволучье местные единоверцы отказались принимать в качестве приходского настоятеля священника Владимира Покровского. Благочинный Иоасаф под свою ответственность в срочном порядке приписал криволучский приход к Нижне-

²⁷⁰ Соловьев П. К. Миссионерская деятельность единоверческого духовенства Самарской губернии... С. 107, 110.

²⁷¹ Соловьев П. К. "Раскольники криволучские больше всех употребляют насилия..." С. 239.

²⁷² ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 89. Л. 2–3.

Воскресенскому монастырю, о чем впоследствии уведомил правящего архиерея. Самарский епископ Феофил (Надеждин) подобное превышение полномочий признал обоснованным и действия Иоасафа оставил в силе²⁷³.

С целью разрешения приходских «нестроений» благочинный своевременно информировал архиерея о возможных проблемах и давал рекомендации предотвращения. В 1903 г. благочинный протоиерей Дмитрий Александров сообщил епископу Гурию (Буртасовскому), что в единоверческом храме в с. Евфановке на службе используются православные (т.е. новобрядные) напевы, что стало причиной «смущения» среди местных старообрядцев. Поэтому Александров рекомендовал назначить в Евфановку псаломщиком «какого-нибудь из обратившихся из раскола начетчика, знающего крюковое пение, чем бы он мог привлечь раскольников»²⁷⁴. Таким образом единоверческий благочинный оказывал определенное влияние и на кадровую политику епископа.

Наблюдение за состоянием раскола в подведомственных приходах и за отношением старообрядцев к местному единоверию также входило в круг обязанностей благочинного. Так, самарский благочинный Павел Кустов отмечал в своем отчете за 1879 г., что в с. Сосновке Бугурусланского уезда местные раскольники относятся к священнику единоверцев «неблагоприятно», в Самаре – «недружелюбно», а в с. Теликовке Николаевского уезда – и вовсе «враждебны»²⁷⁵.

Единоверческие благочинные во взаимоотношениях с новообрядным духовенством и общеправославными благочинными выступали полномочными представителями православно-старообрядческих приходов. В населенных пунктах со смешанным населением, где имелись общеправославные приходы, они согласовывали приходские территориальные компетенции, участие в совместных крестных ходах и т. д. Вполне естественно, что, в случае межприходских

²⁷³ Соловьев П. К. Миссионерская деятельность единоверческого духовенства Самарской губернии... С. 237.

²⁷⁴ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 531. Л. 8. Крюковое (знаменное) пение – тип певческой богослужбной традиции, применявшейся в XI–XVII вв. Запись мелодии осуществлялась с помощью специальных знаков – крюков (знамен). С конца XVII в. крюковое пение стало атрибутом старообрядческого богослужения.

²⁷⁵ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 94. Л. 9 об.–10.

недоразумений с новообрядным духовенством, благочинный выступал перед епископом в качестве представителя интересов единоверцев. Архимандрит Иоасаф в 1879–1880 гг. оказал поддержку балаковскому священнику Давыдову, на которого местное православное духовенство жаловалось епископу за его «хождение» в праздники по дворам новообрядных верующих для совершения христианских треб, в результате чего в приход Никольской единоверческой церкви записалось до 100 чел. «иноприходных». Отвергая обвинения в «раскольнических ухищрениях», благочинный Иоасаф писал епископу Серафиму, что «жалоба не заслуживает уважения»: его подопечный, если и ходил с крестом по дворам, то только потому, что Давыдов «гораздо исполнительней <в несении> своих обязанностей, чем православные священники с. Балаково»²⁷⁶.

Единоверческие приходы Самарской епархии объединялись в благочиннические округа. Формирование единоверческих благочиний имело свои организационные особенности, которые, в свою очередь, были обусловлены спецификой исторического развития единоверия в Самарской губернии. Единоверческие благочиния не входили в число общеправославных благочиннических округов, подчиняясь, минуя Самарскую духовную консисторию, непосредственно правящему епископу. Это являлось дополнительным подтверждением особого статуса единоверия, поскольку православно-старообрядческие благочиния находились на территории общеправославных благочиннических округов, пользуясь полной административной «экстерриториальностью».

С 1850-х гг. в Самарской епархии действовало два единоверческих благочиннических округа. Благочиние священника Казанской единоверческой церкви г. Самары Павла Кустова (впоследствии «1-й единоверческий округ» или «самарский единоверческий округ») включал в себя, помимо храма губернской столицы, церкви сёл Сосновки Бугурусланского уезда, Теликовки Николаевского уезда и с 1858 г. Красного Яра Новоузенского уезда. В благочиннический округ

²⁷⁶ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 99. Л. 19–20.

архимандрита Иоасафа (Буслаева) входили церкви сёл Николаевского уезда Криволучья и с 1865 г. – Балаково²⁷⁷. В ведении архимандрита Иоасафа, помимо Спасо-Преображенского монастыря, находились также Нижне-Воскресенский и Средне-Никольский единоверческие монастыри на Иргизе. Примечательно, что, по имеющимся сведениям за 1870–1880-е гг., он также осуществлял благочиннический надзор за общеправославным Вознесенским женским монастырем в г. Николаевске²⁷⁸. Судя по всему, эта обитель была включена в округ из соображений ее географической близости к центру благочиния.

В синодальную эпоху в состав общеправославного благочиннического округа входило в среднем от 10 до 15 приходов (а иногда их число могло достигать и 30). Обычно на территории уезда располагалось несколько общеправославных благочиний, каждое из которых включало в себя несколько волостей²⁷⁹. И здесь очевидна другая особенность формирования единоверческих благочиний – малое число приходов в их составе, которое не достигало даже положенного минимума в 10 приходов. При этом обращают на себя внимание географическая удаленность единоверческих приходов друг от друга в сотни километров и их разбросанность на территории четырех уездов, как, например, в самарском благочинии.

Такая ситуация сохранялась более сорока лет до 1890-х гг., когда «мирские» приходы в 1893 г. были объединены в одно самарское благочиние под началом священника Иоанна Орлова. Назначенный впоследствии на должность единоверческого благочинного новообрядный протоиерей Дмитрий Александров одновременно занимал должность противораскольнического епархиального миссионера. Видимо, таким образом епископ Гурий (Буртасовский) пытался совместить процесс централизации управления единоверческими приходами, связанный с увеличением их количества, с выполнением миссионерских задач. К 1897 г. число единоверческих приходских общин достигло 12 и уже соответствовало количеству, которое было формально необходимо для

²⁷⁷ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 513. Л. 3, 14.

²⁷⁸ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 167. Л. 10–12

²⁷⁹ *Цытин Владислав, протоиерей. Указ. соч. С. 343.*

организации благочиннического округа²⁸⁰. Иргизские единоверческие монастыри к концу 1890-х гг. оказались в сфере компетенции монастырского благочинного – архимандрита единоверческого Спасо-Преображенского монастыря Тихона (Оболенского). В его ведении также находился общеправославный Вознесенский женский монастырь в г. Николаевске. Принимая во внимание, что остальные общеправославные монастыри в епархии подчинялись на тот момент благочинным тех округов, в которых они располагались, архимандрит Тихон (Оболенский) являлся единоверческим монастырским благочинным де-факто²⁸¹.

Впоследствии с увеличением количества единоверческих приходов в конце XIX – начале XX в. число и состав благочиний постоянно изменялись. С 1900 г. монастырское благочиние было упразднено, а иргизские обители были отданы в компетенцию «мирских» единоверческих благочинных. Вновь единоверческий монастырский благочинный появляется у православных старообрядцев Самарской епархии в 1905 г.²⁸² Приходы благочиннических округов по-прежнему были разбросаны на огромной территории. Например, приходы второго единоверческого благочиния в 1900-1910-х гг. располагались в трех уездах: в Николаевском – Никольская церковь (с. Балаково), Михайло-Архангельская (с. Алексеевка), Михайло-Архангельская (с. Большой Красный Яр), Ильинская (с. Криволучье), Казанско-Богородицкая (с. Малый Кушум), Казанско-Богородицкая (с. Малый Красный Яр), Никольская (с. Озерки); в Новоузенском – Духосошестввенская (с. Красный Яр), Введенская (г. Новоузенск); и в Самарском – Космо-Дамианская (с. Троицкое), Покровская (с. Луговая Александровка), Никольская (с. Нижне-Печерские хутора)²⁸³. В разное время ко второму округу относились городские приходы Самары и Бугуруслана, а также сел Бугульминского и Бугурусланского уездов Самарской губернии – Сосновки, Кабаевки, Евфановки, Елатмонки²⁸⁴.

²⁸⁰ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 18. Д. 198. Л. 1а–69.

²⁸¹ *Кокарев Максим, протоиерей*. Указ. соч. С. 107.

²⁸² Там же. С. 107.

²⁸³ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 18. Д. 249. Л. 1; ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 17. Д. 342. Л. 1.

²⁸⁴ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 18. Д. 226. Л. 1.

В конце 1900-х гг. в Самарской епархии вводится практика единоверческих благочиннических съездов – совещательных собраний окружного духовенства, на которых обсуждались как вопросы пастырского служения, так и хозяйственные, материальные и прочие проблемы, возникавшие в приходах. 20 августа 1908 г. с благословения самарского епископа Константина (Булычева) в Самаре состоялся съезд единоверческого духовенства второго благочиннического округа. Работа съезда проходила в здании церковно-приходской школы Казанско-Богородицкой единоверческой церкви при богадельне купцов Аржановых. Всего на заседании под председательством балаковского благочинного Льва Саблина было заслушано семь докладов. Среди наиболее значимых был доклад о казенном жаловании духовенству и беднейшим причтам. Участники постановили ходатайствовать перед епархиальной властью о назначении казенного жалованья на содержание нуждающимся причетникам. По предложению протоиерея Тимофея Старцева съезд решил также ходатайствовать об открытии в Самаре на базе действовавшей одноклассной единоверческой школы двухклассной, «в которой бы преподавалось: учение в древле-православном духе; уставное истовое исполнение церковных обрядов; крюковое писание, чтение и проч. необходимое для единоверцев <...> на пользу св. Церкви и процветание старых обрядов древле-православного благочестия». Единогласно были приняты постановления о приобретении для церковных библиотек литературы по «борьбе с безбожием и безверием» и о противодействии народному пьянству²⁸⁵.

С начала XX в. в управлении единоверческими приходами Самарской епархии произошли серьезные изменения. В январе 1901 г. по инициативе епископа Гурия (Буртасовского) с целью повышения эффективности управления епархией и миссионерской деятельности в границах Николаевского и Новоузенского уездов Самарской губернии было учреждено Николаевское викариатство. Новым викарием с титулом епископа Николаевского стал архимандрит единоверческого Спасо-Преображенского мужского монастыря Тихон (Оболенский). Кандидатура

²⁸⁵ Отрадное явление // Правда Православия. 1909. № 28–29. – С. 13–14.

Тихона (Оболенского) появилась не случайно, поскольку он пользовался большим авторитетом у старообрядцев Николаевского уезда. В числе главных причин учреждения нового викариатства Гурий (Буртасовский) видел в необходимости «усиленной деятельности духовенства по народному образованию и миссионерскому влиянию <...>, и обращению в православие раскольников и разного рода сектантов»²⁸⁶. Это намерение нашло свое отражение в полномочиях николаевского викария, реализация которых была возможна на двух уровнях: 1) в границах викариатства (обращение в православие сектантов и раскольников, надзор за приходскими попечительствами, разрешение малолетних браков и в родстве и другие); 2) на общепархиальном уровне среди прочих обязанностей на Тихона (Оболенского) возлагалось «заведывание и управление всеми православно-старообрядческими церквами и монастырями, во всех отношениях»²⁸⁷.

В краеведческой литературе встречается определение викария Николаевского как «единоверческого епископа»²⁸⁸, хотя формальных оснований для такой характеристики нет: каноническое право «господствующей Церкви» не предполагало на тот момент наличие особого единоверческого архиерея, хиротония Тихона (Оболенского) совершалась по «новому обряду», к тому же управление единоверческими приходами значилось лишь как один из пунктов в достаточно длинном списке обязанностей викария. Тем не менее, ряд статусных признаков епископа Николаевского говорил, что единоверие должно было занимать весьма существенное место в его архипастырском служении. Постоянным местом пребывания викария стал единоверческий Спасо-Преображенский монастырь. Литургический статус епископа Тихона выражался в обязательном поминовении на богослужениях в храмах Николаевского и Новоузенского уездов, в церквях других уездов губернии – при его присутствии на

²⁸⁶ *Кокарев Максим, протоиерей.* Указ. соч. С. 53–55.

²⁸⁷ Круг дел, подлежащих ведению Преосвященного Викария Самарской Епархии // Самарские епархиальные ведомости. 1901. № 3. Официальная часть. С. 29–30.

²⁸⁸ *Каргин Ю.Ю.* Слуги Господни // Балаковские вести. 2013. № 44. С. 30.

службе. В соборном храме Николаевска и Спасо-Преображенском монастыре на богослужении иерарха именовали «господином нашим»²⁸⁹.

«Полуединоверческий» статус епископа Николаевского в дальнейшем своей фактической реализации не получил. Процесс бюрократического размежевания нового викариатства с епархиальными структурами оказался достаточно сложным, что затрудняло управление единоверческими приходами. В частности, единоверческие благочинные по всем вопросам по-прежнему обращались в канцелярию самарского епископа, что создавало проблемы «для деловодства по единоверческим делам». По этой причине в конце 1902 г. Гурий (Буртасовский) принял решение вернуть все единоверческие дела в свое ведение²⁹⁰. Некоторые иерархические полномочия в отношении единоверцев у николаевского викария все же остались. В частности, он совершал священнические рукоположения по благословению самарского епископа²⁹¹.

В 1908 г. в состав Самарской епархии вошла Уральская область, и Николаевское викариатство было упразднено. Вместо него было сформировано Уральское викариатство, включавшее территории Новоузенского и Николаевского уездов Самарской губернии и Уральской области. Вновь созданное викариатство находилось «под главным ведением Самарского преосвященного <...> с непосредственным подчинением викарию Самарской епархии с присвоением <...> именованная Уральским...»²⁹². Полномочия епископа Уральского были значительно расширены: все архиерейские компетенции, касающиеся единоверия, вновь вернули в ведение Тихона (Оболенского), он получил право рукополагать в священнический сан, определять, перемещать, увольнять и награждать клириков в единоверческих приходах в пределах всей Самарской епархии. В его ведении находились единоверческие церковно-приходские школы и церковная цензура

²⁸⁹ Кокарев Максим, протоиерей. Указ. соч. С. 55, 58.

²⁹⁰ Там же. С. 57.

²⁹¹ ЦГАСО. Ф. 32 Оп. 18. Д. 210. Л. 69 об., 86 об., 122 об.; ГАТО. Ф. 3. Оп. 18. Д. 7507. Л. 4.

²⁹² Указ Его Императорского Величества, Самодержца Всероссийского из Святейшего Правительствующего Синода // Самарские епархиальные ведомости. 1909. № 1. Официальная часть. С. 1.

противораскольнических изданий²⁹³. Также уральский викарий курировал одно из главных направлений православной миссии в Самарской епархии: с 1910 г. старообрядческое направление в Самарской епархии возглавлял единоверческий священник Сергей Пряхин, назначенный на должность епархиального миссионера²⁹⁴.

Уральская область в определенном смысле была особым регионом Российской империи, где старообрядцы в 1900-е гг. представляли конфессиональное большинство по отношению к православным: последних насчитывалось 102958 чел., единоверцев – 69183 чел., раскольников – 68580 чел. (главным образом, беглопоповцев и «австрийцев»)²⁹⁵. Из существовавших в области 90 церквей, только 18 являлись общеправославными, а 72 – единоверческими²⁹⁶. Единоверческая компонента в составе Уральского викариатства, таким образом, значительно увеличилась. Так как большинство церквей Уральской области были единоверческими, то, в целях единства управления, к ним присоединены единоверческие церкви (в количестве 21 прихода) и единоверческие монастыри (2 женских и один мужской) Самарской епархии. Уральская область вместе с единоверческими церквями и монастырями Самарской епархии, находилась в главном ведении епископа Самарского и в непосредственном подчинении Тихона, епископа Уральского²⁹⁷. В 1909 г. в состав викариатства входило 11 благочиннических округов, из них в Самарской губернии – 3 единоверческих (1-й и 2-й самарские и Николаевский монастырский)²⁹⁸. К 1915 г. число благочиний в викариатстве увеличилась до 15: 9 округов собственно уральские, 6 – единоверческие (из которых 2 – благочиния единоверческих

²⁹³ Соловьев П. К. Единоверческие церковно-приходские школы Самарской губернии во второй половине XIX – начале XX века // Вестник Самарского университета. История, педагогика, филология. 2022. Т. 28. № 2. С. 37–38, 41; Курмаев М. В. Цензура местных изданий Русской Православной Церкви во второй половине XIX – начале XX вв. (на примере Самары) // Научные труды Самарской духовной семинарии. Вып. 5. Самара, 2017. С. 98–106.

²⁹⁴ Соловьев П. К. Миссионерская деятельность единоверческого духовенств ... С. 108.

²⁹⁵ Памятная книжка Уральской области на 1909 год. Уральск, 1909. С. 101.

²⁹⁶ Присоединение к Самарской епархии Уральской области // Самарские епархиальные ведомости. 1909. № 5. Неофициальная часть. С. 205–206.

²⁹⁷ Там же. С. 206.

²⁹⁸ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 29. Д. 484. Л. 2 об.–3, 5.

монастырей). В 1916 г. уральскому викарию был присвоен титул епископа Уральского и Николаевского, а его полномочия расширены настолько, что викариатство стало фактически самостоятельной епархией²⁹⁹.

Уральские единоверцы в начале XX в. неоднократно высказывали пожелание о создании единоверческой епископской кафедры в г. Уральске³⁰⁰. Однако самим единоверцам механическое объединение бывшего Николаевского викариатства и Уральской области представлялось несколько искусственным церковно-административным территориальным образованием. Поэтому в 1917 г. на II Всероссийском съезде православных старообрядцев в числе прочих единоверческих кафедр, которые предполагалось открыть, называлась собственно Уральская (на территории войска Уральского и Туркестана) с наименованием епископа, «если в Уральске будет жить общеправославный епископ», Гурьевским. Для православно-старообрядческих приходов Самарской, Саратовской, Астраханской и Оренбургской губерний предлагалось открыть отдельную кафедру с пребыванием епископа в одном из иргизских монастырей³⁰¹. Несмотря на то, что вопрос о самостоятельном епископате для единоверцев на Поместном соборе 1917–1918 гг. разрешился положительно, процесс создания единоверческих епархий в новых условиях взаимоотношений государства и РПЦ был значительно затруднен, а затем в первое десятилетие советской власти прекратился полностью.

2.2. Миссионерская деятельность единоверческого духовенства

Миссионерская деятельность в контексте противодействия старообрядческому расколу – сюжет, который всегда привлекал внимание исследователей истории РПЦ. Не стал исключением и региональный аспект этой большой темы – в частности, противораскольническая миссия в Самарской

²⁹⁹ *Кокарев Максим, протоиерей. Указ. соч. С. 107–108.*

³⁰⁰ Постановления IV Всероссийского миссионерского съезда по вопросам Единоверия // Правда Православия. 1908. № 24–25. С. 3.

³⁰¹ Второй Всероссийский съезд православных старообрядцев (единоверцев) в Н.Новгороде 23-28 июля 1917 года. Петроград, 1917 г. С. 22–23.

губернии³⁰². В связи с этим вызывает некоторое недоумение отсутствие исследовательского интереса к такому внутриконфессиональному феномену РПЦ как единоверие, которое являлось важным фактором православной миссии. По своему содержанию и задачам единоверие фактически являлось миссионерским «проектом»³⁰³, предоставлявшим старообрядчеству компромиссный вариант преодоления церковного раскола второй половины XVII века.

Работы по истории старообрядчества и православной миссии в Среднем Поволжье упоминают единоверие либо в общем контексте борьбы с расколом, либо рассматривают его в рамках отдельных локальных сюжетов³⁰⁴. Признавая определенные успехи противораскольнической проповеди в губернии, некоторые историки делают акцент на репрессивных и административных элементах единоверческого проекта РПЦ, без использования которых у нее «явно не хватало сил для давления» на староверие³⁰⁵. Существует мнение, что при анализе миссионерской деятельности Церкви «не совсем правильно» причислять к обращенным в православие тех раскольников, кто принял единоверие, поскольку единоверцы – «это какая-то часть старообрядцев, отказавшихся от «старой веры» под влиянием православных родственников»³⁰⁶. Более того, подобное понимание

³⁰² *Катькова В. В.* Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви среди старообрядцев в Самарской епархии последней трети XIX века // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Т. 11, № 2. 2009. С. 60–63; *Кошелева А. И.* Миссионерская деятельность Русской православной церкви в Среднем Поволжье в последней трети XIX в. // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. Вып. 11. 2009. С. 335–338; *Катькова В. В.* Старообрядчество Самарской губернии во второй половине XIX–начале XX века: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Оренбург, 2010. С. 25–27; *Якунин В. Н.* История Самарской епархии. Тольятти, 2011. С. 71–75; *Кокарев Максим, протоиерей.* Система управления Самарской епархии в предсоборный период (1894–1917). М., 2016. С. 260–270.

³⁰³ *Наумлюк А. А.* Государственная конфессиональная политика по отношению к старообрядчеству в Саратово-Самарском Поволжье во второй половине XVIII – начале XX вв.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Саратов, 2009. С. 16.

³⁰⁴ *Кокарев Максим, протоиерей.* Указ. соч. С. 260; *Якунин В. Н.* Миссионерская деятельность в Самарской епархии Русской Православной Церкви: история и современность // Макарьевские чтения: Материалы XIV Международной научно-практической конференции. Горно-Алтайск, 2019. С. 322; *Саралидзе Мераб, свящ.* Сравнительный анализ форм и результатов миссионерской и просветительской деятельности епископа Гурия (Буртасовского) на Дальнем Востоке и в Поволжье // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 268–269.

³⁰⁵ *Кокарев Максим, протоиерей.* Указ. соч. С. 260.

³⁰⁶ *Наумлюк А. А.* Самарское старообрядчество в начале XX века // Вестник Самарского государственного университета. 2009. № 1 (67). С. 67.

сути единоверия приводит к тому, что в ряде исследований, посвященных истории старообрядческих согласий Самарской губернии, единоверцы не упоминаются вообще³⁰⁷. Другими словами, в настоящее время существует потребность в систематическом исследовании той роли, которую в дореволюционный период сыграло единоверие в Самарской губернии как субъект противораскольнической миссии Церкви. Необходимо представить более или менее целостную картину участия единоверческого духовенства в борьбе с расколом, а именно методы, формы и результаты его миссионерского служения.

Единоверие в Самарской губернии имело сложную предысторию. В с. Сосновка Бугурусланского уезда и Самаре единоверческие приходы возникли в 1830–1840-х гг. по инициативе самих местных старообрядцев³⁰⁸. Численность этих приходов росла, в том числе, благодаря миссионерской проповеди приходского духовенства среди раскольников. Особенно была заметна деятельность самарского священника Павла Кустова: за период с 1851 по 1867 г. он присоединил к единоверию в общей сложности 380 чел.³⁰⁹ В Николаевском уезде, где проживала большая часть старообрядцев Самарской губернии, процесс становления единоверия в конце 1820-х – начале 1840-х гг. был инспирирован местными гражданскими и церковными властями и носил административный характер. Раскольнические монастыри на Иргизе были закрыты и преобразованы в единоверческие. «Мирское» старообрядчество местные чиновники вносили в списки единоверцев целыми селами, порой даже не спрашивая согласия раскольников. Фиктивный переход в единоверие привел к тому, что к концу 1850-х гг. в Николаевском уезде произошло резкое увеличение численности единоверцев, вновь отпавших в раскол³¹⁰.

³⁰⁷ Катькова В. В. Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви... С. 63; Катькова В. В. Старообрядчество Самарской губернии... С. 27.

³⁰⁸ От Сосновки до Бугуруслана // Самарские епархиальные ведомости. 1902. № 19. Часть неофициальная. С. 911; ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 8. Л. 42–42 об.

³⁰⁹ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 13. Д. 13. Л. 3.

³¹⁰ Соловьев П. К. О «криптораскольничестве» единоверцев Николаевского уезда Самарской губернии в 40–70-х годах XIX столетия. С. 142–144.

Уголовные преследования и судебные решения за «уклонения» и «сращения» в раскол заканчивались формальными «увещаниями» со стороны священства, которые на практике показали низкую эффективность. Задача единоверческого духовенства осложнялась тем, что миссионерская деятельность велась в условиях активной «контрмиссии» старообрядцев. Так, в Сосновке активно действовали эмиссары беглопоповского монашества, которые призывали прихожан «держаться в расколе, презирать церкви православные и единоверческие». В Теликовке, Балаково и Криволучье, помимо противодействия единоверческой миссии местных беглопоповских наставников, большое влияние на местных староверов приобрели также поморцы и «австрийцы»³¹¹. В начале 1860-х гг. единоверческому священству удалось остановить в этих селах сокращение численности прихожан и фактически заново возродить общину в Балаково. Впоследствии случаи массовых отпадений единоверцев в раскол прекратились, и фиксируемые в конце XIX – начале XX в. «сращения» были немногочисленны³¹².

В условиях формирования епархиальной структуры миссионерская работа РПЦ в Самарской губернии 1850–1860-х гг. находилась в зачаточном состоянии. Вследствие этого единоверческое духовенство имело определенную миссионерскую «автономию», когда проповедь среди раскольников, как правило, приходской священник вел самостоятельно. Отчет о результатах миссии предоставлялся правящему архиерею через единоверческого благочинного. С начала 1870-х гг. ситуация изменилась. В 1871 г. по инициативе самарского епископа Герасима (Добросердова) с целью развития миссионерской деятельности в епархии были учреждены Комитет православного миссионерского общества,

³¹¹ Соловьев П. К. «Раскольники криволучские больше всех употребляют насилия...»: о становлении единоверия в Николаевском уезде Самарской губернии (1850–1860-е годы) // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: История. Международные отношения. 2022. Т. 22. Вып. 2. С. 237–238; ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 782. л. 2–2 об.

³¹² Состояние раскола и сектантства Самарской епархии в 1897 году // Самарские епархиальные ведомости. 1898 № 18. Неофициальная часть. С. 818; Сращения // Самарские епархиальные ведомости. 1910. № 20. Неофициальная часть. С. 1437; Сращение в раскол через брак // Самарские епархиальные ведомости. 1910. № 22. Неофициальная часть. С. 1573.

миссионерские станы и штатные («комитетские») миссионеры³¹³. Часть миссионерской деятельности осуществляли приходские священники, в том числе и единоверческое духовенство, на которое также возлагались дополнительные заботы по приему миссионеров у себя на приходе, организации их выездов в окрестные населенные пункты и проведении собеседований с раскольниками³¹⁴. Приходские священники после воскресного вечернего богослужения регулярно в храмах проводили так называемые «чтения», в ходе которых разбирались Евангелие и святоотеческие творения. Раскольники зачастую присутствовали на подобных встречах, которые нередко становились поводом для частных бесед на дому либо у священника, либо у старообрядцев³¹⁵. Священник Павел Кустов отмечал благотворное влияние таких встреч. После них большинство единоверцев охотно посещало православные храмы и приглашало для совершения христианских треб новообрядное духовенство, а раскольники «не так резко нападают на Церковь»³¹⁶. С начала XX в. практика собеседований, которые являлись одним из основных видов миссионерской проповеди, получила распространение практически во всех единоверческих приходах епархии.

В годы архиерейского служения на самарской кафедре епископа Гурия (Буртасовского) (1892–1904) миссионерская деятельность в губернии вышла на новый уровень. За время его деятельности в епархии было открыто 15 новых единоверческих приходов³¹⁷, почти в три раза больше, чем за весь предшествующий период с момента образования губернии. В 1896 г. появилась должность епархиального противораскольнического миссионера, который под руководством правящего архиерея осуществлял планирование и координацию старообрядческого направления православной миссии. С начала 1870-х гг. единоверцы включались в проповедническую деятельность в качестве

³¹³ Якунин В. Н. Миссионерская деятельность в Самарской епархии Русской Православной Церкви: история и современность. с. 319.

³¹⁴ Отчет Самарского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1871 год // Самарские епархиальные ведомости. 1872. № 8. Официальная часть. С. 319.

³¹⁵ ФГАСОП. Ф. 22. Оп. 1. Д. 208. Л. без нумерации.

³¹⁶ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 151 Л. 8.

³¹⁷ Якунин В. Н. История Самарской епархии. С. 74.

официальных миссионеров, и данная тенденция сохранялась до 1917 г. В 1882 г. в епархии официально числилось 4 миссионера, в том числе один единоверец³¹⁸, а в 1891 г., когда количество миссионеров достигло 18 чел., их стало двое³¹⁹. К началу XX в. доля единоверцев (как мирян, так и духовенства) резко возросла, достигнув половины миссионерского штата епархии, работавшего на старообрядческом направлении. В 1906 г. из 19 миссионеров 9 чел. были единоверцами, а в 1914 г. из 67 представителей противораскольнической миссии – 32³²⁰. Важно также отметить, что с 1910 г. противораскольническое направление в Самарской епархии возглавлял единоверческий священник Сергей Пряхин, назначенный на должность епархиального миссионера³²¹.

Епископ Гурий стал первым самарским архипастырем, который ввел практику регулярных архиерейских богослужений в единоверческих монастырях и приходах епархии³²². Такие службы совершались «по уставу единоверия» настолько тщательно, что раскольники, охотно посещавшие богослужения, принимали владыку Гурия за «своего», т. е. за выходца из среды старообрядчества³²³. Архиерей неизменно стремился подчеркнуть богослужebное единство православия и единоверия. Так, 5 сентября 1893 г. единоверческий храм в городе Бугуруслане был освящен владыкой в сослужении шести священников –

³¹⁸ Якунин В. Н. Миссионерская деятельность в Самарской епархии Русской Православной Церкви... С. 319.

³¹⁹ Отчет Самарского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества // Самарские епархиальные ведомости. 1890. № 6. С. 188; Отчет Самарского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1891 год // Самарские епархиальные ведомости. 1892. № 5. Неофициальная часть. С. 196–197.

³²⁰ Отчет о состоянии раскола в Самарской епархии за 1906 год // Самарские епархиальные ведомости. 1907. № 17. Официальная часть. С. 428–433; Отчет Самарского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1911-й год // Самарские епархиальные ведомости. 1912. № 13. Официальная часть. С. 67–68; Пряхин Сергей, священник. Отчет о состоянии и действиях противораскольнической миссии в 1914 году // Самарские епархиальные ведомости. 1915. № 15. Официальная часть. С. 58–61.

³²¹ Аксенов Николай, священник. Собеседования с старообрядцами в г. Николаевске // Самарские епархиальные ведомости. 1910. № 8. Неофициальная часть. С. 494.

³²² Саралидзе Мераб, священник. Указ. соч. С. 269.

³²³ Аксенов Николай, священник. Посещение Преосвященным Гурием, Епископом Самарским и Ставропольским, г. Николаевска, окрестных подгородных монастырей и деревни Озинок, Хлебновской волости, 5-го по 13-е мая 1895 г. // Самарские епархиальные ведомости. 1895. № 13–14. Неофициальная часть. С. 593–594.

единоверческих и новообрядных. Епископ Гурий неизменно использовал возможность обращения с пастырским словом не только к единоверческой пастве, но и к присутствовавшим старообрядцам³²⁴.

В случае необходимости Гурий поручал совершение миссионерских священнодействий «старым чином» архимандриту иргизского Верхне-Спасо-Преображенского единоверческого монастыря Тихону (Оболенскому). В июле 1897 г. он освящал место под единоверческий храм в Озерках Николаевского уезда. На это событие собралось более 4 тыс. чел. со всей округи. Местные старообрядцы высоко оценили строгое соблюдение на богослужении «древлего устава» и отмечали, что «если так будет истово молиться назначенный к нам в Озерки поп, как молился о. Архимандрит, то наши многие <...> перейдут в эту веру»³²⁵.

Важным этапом в развитии единоверия стало учреждение по инициативе Гурия в 1901 г. Николаевского (с 1908 г. – Уральского) викариатства, которое и возглавил архимандрит Тихон. После этого архиерейские службы «по-старому» стали обязательным содержанием архипастырских визитов в единоверческие общины и необходимым элементом миссионерства. Несмотря на то, что полномочия викарного епископа ограничивались Николаевским и Новоузенским уездами, в его архипастырском управлении находились единоверцы всей Самарской губернии. Таким образом, единоверцы-миссионеры оказывались в сфере двойной компетенции: викария Николаевского и епархиального миссионерского совета, который осуществлял координацию действий своих сотрудников через епархиального противораскольнического миссионера. Сам Тихон лично принимал участие в миссионерском служении. В 1910-х гг. он открывал приветственной речью единоверческие диспуты («ярморочные встречи») с раскольниками в Старособорном Иоанно-Предтеченском храме г. Николаевска,

³²⁴ Саралидзе Мераб, *свящ.* Указ. соч. С. 268–269; Обозрение Его Преосвященством, Преосвященнейшим Гурием, Епископом Самарским и Ставропольским церквей 1-го благочиннического округа Бугульминского уезда 20, 21, 22 и 23 июня сего 1900 года // Самарские епархиальные ведомости. 1900. № 19. Неофициальная часть. С. 781–782; Александров Дмитрий *свящ.* Отчетные сведения по противораскольнической миссии в Самарской епархии, за 1898 год // Самарские епархиальные ведомости. 1898. № 9. Неофициальная часть. С. 421.

³²⁵ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 7. Д. 5582. Л. 16–17 об.

призывая «и чад Церкви православной, и именуемых старообрядцами разных толков в мире и согласии выяснять истину, избегая раздора и влеречия...»³²⁶. В феврале 1913 г. викарий в торжественной обстановке лично совершил присоединение на правах единоверия 19 чел. в деревне Верхне-Печерские Хутора. Событие произошло при большом стечении народа, преимущественно раскольников, и имело подчеркнуто демонстративный характер. По словам епархиального миссионера, оно стало «великим торжеством православия и поражением раскола»: за год к единоверию здесь присоединился еще 81 чел.³²⁷

Гурий предпринимал неоднократные действия, направленные на официальную легитимацию старого обряда в рамках богослужебной практики «господствующей» Церкви, подчеркивая сакраментальную и каноническую идентичность единоверия православию. На съезде миссионеров Самарской епархии в 1898 г. он высказал резко отрицательное отношение к мнению православных мирян и духовенства, позволявших себе порицать единоверие. В качестве единственной причины подобного порицания указывался сам факт «исполнения единоверия», т. е. совершения богослужения в старообрядческой традиции. Епископ характеризовал такую позицию как оскорбительную, поскольку «единоверие, по существу своему, тождественно с православием»: «Старые обряды, принятые в Единоверческих церквях ни мало не нарушают догматизма тех истин веры, выражением которых они служат. <...> Порицающие единоверие с его старыми обрядами погрешают пред Богом и Св. Церковью, помимо того, что они своими порицаниями производят соблазн в меньшей нашей братии во Христе»³²⁸. Для формализации статуса единоверия в 1901 г. архиерей вынес на обсуждение Самарской духовной консистории предложение именовать единоверцев

³²⁶ Собеседования с именуемыми старообрядцами разных толков в Иоанно-Предтеченском соборе г. Николаевска, Самарской губ. с 6-го и по 9-е марта 1911 года // Самарские епархиальные ведомости. 1911. № 9. Неофициальная часть. С. 511–513.

³²⁷ *Пряхин Сергей, свящ.* О состоянии и действиях противораскольнической миссии в 1913 году // Самарские епархиальные ведомости. 1914. № 24. Официальная часть. С. 73.

³²⁸ Журналы Съезда миссионеров Самарской епархии // Самарские епархиальные ведомости. 1899. № 1. Официальная часть. С. 11.

«православными старообрядцами» в официальных документах и церковных печатных изданиях³²⁹.

Воссоединившись с Церковью, единоверцы оставались старообрядцами, сохраняя бытовые, религиозно-культурные и родственные связи с бывшими собратьями по расколу. Поскольку вероятность повторного уклонения в раскол всегда оставалась высокой, вновь возникшие общины особенно остро нуждались в поддержке со стороны епархиальной власти. Зачастую обращение в единоверие само по себе не являлось окончательным итогом миссионерской деятельности, а лишь промежуточным звеном в процессе воцерковления бывших раскольников. В связи с этим нельзя не отметить, что комплексный подход самарских архиереев в борьбе с расколом на рубеже XIX–XX вв. включал себя и «внутреннюю миссию», направленную на удержание новообращенных единоверцев в лоне Церкви. Епархиальные власти стремились даже небольшим общинам единоверцев придать статус прихода, построить храм и назначить постоянного священника, поскольку всё это играло значительную роль и в миссионерской деятельности.

В селе Красный Яр Новоузенского уезда единоверцы с самого начала открытия прихода всячески стремились «устроить благолепие церкви Божией, и через сие обратить к оной заблудших в разных толках старообрядцев»³³⁰. В 1901 г. верующие Саврушской слободы, где не было своего единоверческого храма, жаловались епархиальному миссионеру: «Куда же, отец, мы голову приклоним? От своих отстанем, а у тебя нам и привиться негде... <...> Праздники будут, пост, люди будут молиться, а нам негде и не с кем...» В местный православный храм единоверцы ходить не желали, поскольку не «могли себя переломить» из-за приверженности к старому обряду. Новообращенные единоверцы в количестве 10 чел. в селе Яблонов Гай также сетовали на отсутствие постоянного священника в молельном доме: «Побудет батюшка у нас недолго, а далее и совсем его не будет, а до Николаевска 50 верст». Местные «австрийцы» злословили по этому поводу, что новообрядные миссионеры присоединили старообрядцев к единоверию и

³²⁹ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 6. Д. 6883. Л. 2–2 об.

³³⁰ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 43. Л. 1–2.

бросили³³¹. Действовавший в 1884 г. в Бузулукском уезде миссионер Блинов отмечал, что в разных селениях «весьма многие из последователей австрийского лжесвященства присоединились бы к единоверию», если бы у них в местности был свой единоверческий храм³³². При острой нехватке епархиальных средств епископ Гурий жертвовал на строительство единоверческих храмов денежные суммы из личного фонда: в 1895 г. выделил на возведение церквей в Озинках и Николаевске 200 и 3 тысячи руб. соответственно³³³. После возникновения в селе Луговой Александровке небольшой единоверческой общины в 1897 г. епархиальная власть сразу же позаботилась о постройке храма и образовании самостоятельного прихода, полагая, что это «немало поспособствует движению, обнаружившемуся среди беглопоповцев в пользу православия»³³⁴.

Понимая проблему, в 1901 г. Гурий обратился в Синод с ходатайством об учреждении походного единоверческого причта с целью окормления малочисленных единоверческих общин в Бугурусланском, Бугульминском и Николаевском уездах Самарской губернии. Архиерей ссылаясь при этом на практику «австрийцев», которые организовывали выезд походной церкви в населенные пункты, где возникала новая община хотя бы численностью в 20–30 человек. Однако Синод отклонил прошение на том основании, что одного походного причта для поставленных целей будет недостаточно, учитывая большую территорию губернии и разбросанность единоверческих поселений. В синодальном указе рекомендовалось для удержания обратившихся из раскола в лоно православной Церкви создавать постоянные приходы и церковные школы³³⁵.

Успех миссии часто зависел от отношения старообрядцев к единоверию в той или иной местности, поэтому в отчетах миссионеров и благочинных отмечалась позиция местных раскольников к единоверческому духовенству

³³¹ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 7. Д. 4389. Л. 6–8.

³³² Разбор беспоповщинских мнений об антихристе // Самарские епархиальные ведомости. 1884. № 7. Неофициальная часть. С. 137–138.

³³³ Аксенов Николай, свящ. Посещение Преосвященным Гурием, Епископом Самарским и Ставропольским, г. Николаевска,.. С. 588–589, 600–602.

³³⁴ Состояние раскола и сектантства Самарской епархии в 1897 году. С. 819.

³³⁵ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 4389. Л. 17–17 об.

(«недружелюбное», «враждебное», «неблагоприятное»)³³⁶. Например, в конце XIX – начале XX в. отмечалось, что в Николаевском уезде раскольники сел Березовой Луки, Екатериновки и Острой Луки «народ грубый, невежественный», в отличие от старообрядцев Преображенки³³⁷. Если в Теликовке поморцы были настолько открыты для миссионерской проповеди, что стали посещать единоверческий храм, то беглопоповцы Елатмонки и Саврушской слободы Бугурусланского уезда были «слишком грубы» и отказали местному священнику даже в месте под постройку единоверческой церковной школы³³⁸.

Уместно упомянуть, что для раскольников был характерен довольно низкий уровень полемической культуры. Старообрядческие начетчики часто проявляли по отношению к своим оппонентам вербальную агрессию и неумение последовательно вести дискуссию. В 1903 г. было возбуждено уголовное дело против раскольников Елатмонки. Местный единоверческий священник Бочуров пожелал встретиться для беседы с беглым попом, но раскольники напали на миссионера, жестоко избили, угрожая бросить в реку его малолетнего сына. Пытавшихся заступиться за священника волостного старшину и старосту разгоряченная толпа также избила³³⁹. На диспуте, состоявшемся в 1910 г. в Николаевске, «австрийский» начетчик Иван Лукин, крестьянин с. Ахмат Новоузенского уезда, по ходу встречи прерывал священника Сергия Пряхина, называя православных миссионеров «разбойниками, на которых кресты понавешали», а также безапелляционно отвергал авторитет богословских источников своего оппонента со словами «книгу бы эту сжечь на спине миссионера» и т. д.³⁴⁰.

Большое внимание епархиальные власти уделяли подготовке квалифицированных кадров в деле миссии. В Криволучье, иргизском Нижне-

³³⁶ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 94. Л. 9 об.–10.

³³⁷ Раскол и сектантство во 2-м благочинническом округе Николаевского уезда // Самарские епархиальные ведомости. 1909. № 7. Неофициальная часть. С. 312–313.

³³⁸ Александров Дмитрий свящ. Отчетные сведения по противораскольнической миссии в Самарской епархии, за 1898 год. С. 417, 419.

³³⁹ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 29. Д. 394. Л. 24 об.–25.

³⁴⁰ Аксенов Николай, свящ. Собеседования с старообрядцами в г. Николаевске. С. 495.

Воскресенском монастыре, Самаре и других населенных пунктах губернии по инициативе епархиального миссионера Дмитрия Александрова с конца XIX в. и до середины 1910-х гг. регулярно проводились миссионерские противораскольнические курсы, которые действовали от двух до четырех недель. Теоретические занятия по обличению раскола чередовались с практикой. Между самими курсистами проводились диспуты по заранее определенной тематике и организовывались выездные миссионерские встречи с раскольниками. С целью ознакомления со старообрядческой литургической традицией курсисты из представителей новообрядных приходов принимали обязательное участие в единоверческом богослужении, которое совершалось в Криволучье или Нижне-Воскресенском единоверческом монастыре. Главной целью курсов было формирование кадрового резерва лиц, обладающих знаниями и компетенцией достаточными, чтобы стать помощниками миссионеров в борьбе с расколом. В дальнейшем занятия проводились с целью повышения квалификации действовавших в епархии штатных миссионеров и их помощников³⁴¹.

Единоверческие миссионеры-священники делились опытом своей работы не только с участниками противораскольнических курсов, но и с миссионерами других епархий, публикуя свои печатные работы на страницах синодального журнала «Миссионерское обозрение»³⁴². В начале XX в. проповедь единоверческого духовенства среди раскольников стала подразумеваться априори,

³⁴¹ Отчет о состоянии раскола в Самарской епархии за 1906 год. С. 421–436; *Пряхин Сергей, свящ.* О состоянии и действиях противораскольнической миссии в 1913 году. С. 46–76; Из отчетных сведений епар. миссионера священника Дмитрия Александрова за 1900 год // Самарские епархиальные ведомости. 1901. № 10. Неофициальная часть. С. 554–561; Извлечение из отчета Самарского Епархиального Миссионерского Совета // Самарские епархиальные ведомости. 1908. № 13. Официальная часть. С. 447–448; Извлечение из отчета епархиального миссионера, священника Дмитрия Александрова о состоянии раскола в епархии и о деятельности миссионеров за 1907 год // Самарские епархиальные ведомости. 1908. № 13. Официальная часть. С. 401–408.

³⁴² *Холопов Дометий, свящ.* Моя жизнь в расколе, обращение в православную церковь и деятельность на пользу православия // Миссионерское обозрение. 1904. № 13. С. 386–395; № 14. С. 531–539; *Пряхин Сергей, свящ.* К нашей полемике с расколом старообрядчества // Миссионерское обозрение. 1911. № 1. С. 36–45; *Вшивцев Андрей, свящ.* «Белокриницкая иерархия» перед судом старообрядцев беглопоповщинского согласия // Миссионерское обозрение. 1912. № 2. С. 306–323; № 4, С. 783–804.

независимо от наличия официального статуса миссионера. В отчетах единоверческих благочинных отмечалось, сколько приходской священник проводил бесед со старообрядцами, указывалось число обращенных в единоверие за год (полугодие) и определялась степень его «правоспособности» к осуществлению миссионерской деятельности³⁴³.

Помимо духовенства, к борьбе с расколом в качестве помощников привлекались учителя церковно-приходских школ или миряне из бывших уставщиков и наставников раскольнических общин. В конце 1890-х гг. в Теликовке среди помощников священника числились учитель единоверческой церковно-приходской школы и крестьянка Марина Багдулина, бывшая раскольница, «хорошо грамотная и очень религиозная». В своем доме на «поморском» конце села она часто проводила собеседования с местными староверами³⁴⁴.

Другим источником миссионерских кадров были единоверческие церковно-приходские образовательные учреждения, среди которых главной в этом отношении являлась двухклассная школа при единоверческом Спасо-Преображенском монастыре. В школе действовали миссионерский и учительский классы, где готовили будущих священников, церковнослужителей и учителей, способных после выпуска принимать деятельное участие в борьбе с расколом. В 1910-х гг. более чем треть учащихся единоверческих церковно-приходских школ была из семей старообрядцев. Поэтому сами школы являлись в некотором смысле миссионерской площадкой, где дети учились и принимали участие в богослужении по старопечатным книгам, что не могло не привлекать старообрядцев независимо от принадлежности к тому или иному согласию или толку. Обучение детей раскольников в единоверческих школах не предполагало прямолинейной проповеди и обязательного обращения учащихся в единоверие. Оно рассматривалось как подготовительный этап к возможному воссоединению с Церковью в будущем. Главными задачами декларировались воспитание

³⁴³ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 531. Л. 5 об., 6, 7–7 об., 9 об., 10 об., 16–17, 22, 23 об., 24.

³⁴⁴ *Александров Дмитрий свящ.* Отчетные сведения по противораскольнической миссии в Самарской епархии, за 1898 год. С. 419.

религиозности и гражданственности, а также формирование положительного образа «господствующей» Церкви и «нравственной симпатии» к православному духовенству³⁴⁵.

Тематическое содержание проповеди единоверческого духовенства в целом совпадало с программой подобных бесед новообрядных миссионеров с раскольниками. Прежде всего, она касалась вопросов об истинной Церкви, исторической преемственности и полноте священнической иерархии, а также церковных Таинств, «необходимых для спасения». Большое значение имели богослужебные и обрядовые вопросы (о перстосложении, посолонном хождении, сугубой «алиллуйе», «поливательном крещении» и прочем). При этом в зависимости от состава аудитории тематика бесед могла иметь свою специфику. С поморцами велась полемика о беспоповском учении об Антихристе, с беглопоповцами – об обязательном наличии епископата, с «австрийцами» – о канонической несостоятельности белокриницкой иерархии³⁴⁶. Значительное место в беседах занимала апология единоверия, в котором использование старообрядцами дониконовских форм церковного богослужения получало каноническое обоснование. Наличие в «господствующей» Церкви разности в обрядах единоверческое духовенство объясняло историческими прецедентами. В 1887 г. балаковский священник Афанасий Давыдов в беседах со раскольниками указывал: «Некоторые обычаи в различных местах и церквах были и бывают изменяемы, но единство веры и единомыслие в догматах остаются неизменными». Единоверческие миссионеры обращали особое внимание на то, что «содержимые» единоверцами старые обряды не подвергают их «клятвам» Московского собора 1667 г., как это пытались доказать их оппоненты: «Понеже соборныя клятвы

³⁴⁵ Соловьев П. К. Единоверческие церковно-приходские школы Самарской губернии во второй половине XIX – начале XX века // Вестник Самарского университета. История, педагогика, филология. 2022. Т. 28, № 2. С. 34–43.

³⁴⁶ Из отчетных сведений епар. миссионера священника Дмитрия Александрова за 1900 год... С. 556–558.

положены не на самые обряды, а на тех лиц, кои содержат сии обряды в отделении от Церкви»³⁴⁷.

Важным инструментом в миссионерской деятельности единоверческого духовенства стали приходские библиотеки, которыми охотно пользовались как прихожане-единоверцы, так и «посторонние» раскольники³⁴⁸. Пополнялись библиотечные фонды главным образом за счет изданий единоверческих типографий. Псковская единоверческая типография в период с 1868 по 1878 г. безвозмездно передала миссионерам и единоверческому духовенству Самарской губернии 1390 книг разного наименования³⁴⁹. Большой популярностью в 1870-х – 1890-х гг. среди старообрядцев пользовались единоверческие журналы «Истина» и «Братское слово», в которых разоблачались «Аввакумовское и прочих его единомысленников смутное учение и закоренелый фанатизм»³⁵⁰. В Самаре единоверческий миссионер после собеседований со старообрядцами бесплатно раздавал слушателям брошюры противораскольнического содержания, поскольку считалось, что раскольник, получивший подобную брошюру, имел возможность позже сравнить приводимые в них цитаты с подлинными старопечатными книгами и убедиться в их правоте³⁵¹.

С конца XIX в. епархиальные миссионеры регулярно проводили публичные богословские диспуты с видными старообрядческими начетчиками в крупных центрах губернского старообрядчества – Самаре, Николаевске, Новоузенске, Балаково. Инициатива часто исходила от местных раскольников, которые специально приглашали таких известных в старообрядческой среде полемистов, как Д. С. Варакин, К. Перетрухин, Т. А. Худошин и других. В 1906 г. в Новоузенске местный поморский «столп» Галкин для диспута с епархиальным миссионером вызвал из Пензенской губернии знаменитого начетчика Льва

³⁴⁷ ФГАСОП. Ф. 22. Оп. 1. Д. 208.Л. без нумерации.

³⁴⁸ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 531. Л. 9.

³⁴⁹ *Сташенкова Л. В.* Указ. соч. С. 192.

³⁵⁰ Балаково (Самарской губ.) / Миссионерские сведения о расколе // Истина. 1879. Кн. 63. С. 3.

³⁵¹ Отчет Самарского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1891 год. С. 217; Отчет о состоянии раскола в Самарской епархии за 1906 год. С. 428–429.

Пичугина. Галкин «Пичугина ждал как Апостола какого, полагая, что он разрешит им все их недоумения, защитит и оправдает поморское согласие, <...> но надежда не оправдалась <...>. Главным образом, Пичугин старался доказывать еретичество православной церкви, но ничтоже успе». После поражения начетчика в диспуте, Галкин оставил раскол вместе с семьей и публично присоединился к Церкви на условиях единоверия. По оценке миссионера, это событие имело убийственный эффект для местного раскола, поскольку за Галкиным изъявили желание стать единоверцами еще несколько семей из поморского согласия³⁵².

Кстати, проповедь православных миссионеров была довольно успешной и среди лидеров староверия. Так, еще в 1870-х гг. был обращен в единоверие «лжепоп» Михей Муравьев, который впоследствии стал «комитетским» миссионером в Самарской епархии. В 1891 г. в Балаково единоверческий священник Кирилл Онуфриев убедил оставить раскол знаменитого «австрийского» проповедника М. П. Корнеева, который вместе со всей семьей присоединился к Церкви безусловно. В случае с Корнеевым миссионерская аргументация имела отложенное действие: этот видный начетчик полемизировал с православными миссионерами по крайней мере с середины 1880-х гг. Большой резонанс приобрело в середине 1890-х гг. присоединение «австрийского лжепопа» из Озинок Николаевского уезда Никанора Арюткина, который впоследствии стал настоятелем местного единоверческого прихода. Тогда же в Новоузенске единоверческий священник Дометий Холопов присоединил к единоверию лидера местной поморской общины Никифора Альхова со всем его семейством. В ноябре 1906 г. в деревне Гусихе Николаевского уезда один из видных начетчиков крестьянин Аверьян Михайлов, благодаря беседам с единоверческим миссионером Сергием Пряхиным, также стал единоверцем³⁵³. Безусловно, такого рода присоединения производили большое впечатление на массу рядовых старообрядцев. В то же время

³⁵² Отчет о состоянии раскола в Самарской епархии за 1906 год. С. 428–429.

³⁵³ Отчет Самарского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1891 год. С. 210, 217; Отчет о состоянии раскола в Самарской епархии за 1906 год. С. 428–429; Отчет Самарского Комитета Православного Миссионерского Общества за 1883-й год // Самарские епархиальные ведомости. 1884. № 6. Неофициальная часть. С. 111.

в деятельности единоверческой миссии случались и провалы, которые получали определенный общественный резонанс. В 1910 г. скандальную известность приобрело отступничество единоверческого священника-миссионера с. Теликовка Андрея Вшивцева, который после «справы» ушел к беглопоповцам г. Николаевска. Впрочем, в своем выборе Вшивцев руководствовался не религиозными мотивами, а личной обидой на епископа Уральского Тихона, который незадолго до этого за канонические проступки священника наложил на него церковное наказание³⁵⁴.

Среди обращенных в единоверие встречались представители инославных и даже иноверцев: в 1860–1870-х гг. в Самаре и Балаково были зафиксированы случаи обращений в единоверие лютеранина и мусульман³⁵⁵. Но это были скорее исключения. Главной целевой аудиторией единоверческой миссии всегда оставалось старообрядчество всех согласий, проживавших в Самарской губернии. Анализ 156 «подписок» о присоединениях за 1891–1892 гг. четырех единоверческих приходов (Самара, Новоузенск, Теликовка, Сосновка) показывает, что основная масса вновь обращенных приходилась на беглопоповцев – 81 чел., на втором месте были поморцы (31), затем беспоповцы различных толков (29). Меньше всего среди неопитов было «австрийцев» – 15 чел.³⁵⁶

В дореволюционной старообрядческой прессе существовало устойчивое мнение, что в «синодальной церкви» между новообрядными и единоверческими священниками будто бы существовала миссионерская конкуренция, когда «первые тянули в «православие», а вторые – в единоверие»³⁵⁷. Данная точка зрения не подтверждается материалами по Самарской губернии. Во второй половине XIX в. было отмечено несколько случаев внутриконтрессииональных переходов, но они стали следствием взаимного религиозно-бытового влияния, а не целенаправленной прозелитической деятельности миссионеров.

³⁵⁴ Вероломство иерея // Самарские епархиальные ведомости. 1910. № 17. Неофициальная часть. С. 1227–1229.

³⁵⁵ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 356. Л. 48; ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 297. Л. 52.

³⁵⁶ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 269. Л. 2–47; ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 295. Л. 2–2.

³⁵⁷ Синодальный. После съезда // Церковь. 1908. № 31. С. 980.

В июле 1851 г. единоверцы деревни Солянки в количестве 20 человек сочли своей ошибкой присоединение к Церкви на условиях единоверия. Они просили принять их в недра православия безусловно, «поелику прочие жители нашей деревни принадлежат к приходу Михайло-Архангельской церкви Кинель-Черкасской слободы»³⁵⁸. Такое же внутриконфессиональное слияние единоверцев с православным большинством произошла в селе Колыван единоверческого прихода Самары. Выяснилось это случайно, когда в 1886 г. жители села решили продать единоверческую часовню, которая пришла в крайнюю ветхость. Оказалось, что в часовне не было необходимости, поскольку колыванские единоверцы давно перестали служить по старому обряду. Часовню они решили продать, чтобы на вырученные средства обустроить иконостас в местной новообрядной церкви³⁵⁹. В конце 1870-х гг. в Балаково произошла скандальная история, когда после назначения в село первого единоверческого священника Афанасия Давыдова православные прихожане (по разным данным от 50 до 100 человек) записались в приход единоверческой Никольской церкви. По всей видимости, священник внес православных в списки прихожан, не разобравшись в специфике межконфессиональных отношений Балаково, где «новообрядные» верующие находились под сильным влиянием старообрядческой религиозной традиции. Во всяком случае, епархиальные власти не усмотрели в действиях Давыдова преднамеренного умысла³⁶⁰.

В практической деятельности миссионеры не имели задачи присоединять раскольников к Церкви исключительно в рамках собственной конфессиональной группы. В 1889 г. в Новоузенске синодальным миссионером протоиереем Ксенофонтом Крючковым на условиях единоверия было присоединено к Церкви 15 старообрядцев, которые изъявили желание открыть в городе единоверческий приход. Просьба была оперативно удовлетворена. Крючков совершил

³⁵⁸ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 191. 1, 4–4 об.

³⁵⁹ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 7. Д. 3153. Л. 1–11.

³⁶⁰ *Соловьев П. К.* История православных храмов г. Балаково... С. 183–185.

присоединение по старопечатным книгам дониконовским уставом³⁶¹. В начале 1897 г. епархиальный миссионер Дмитрий Александров из новообрядного священства присоединил к Церкви в с. Луговая Александровка «на правах» единоверия 76 чел. Всего в селе за год в единоверие было обращено 218 беглопоповцев³⁶².

Несмотря на то, что некоторые представители православного духовенства с предубеждением относились к единоверию, ряд новообрядных приходских священников придерживался мнения, что использование старого обряда в деле миссии не только уместно, но и необходимо. Отмечалось, что для определенной категории бывших раскольников безусловное присоединение к Церкви вызывало порой стрессовые психологические состояния, близкие к «религиозному умопомешательству». Бытовые неурядицы, семейные проблемы, смерть близких воспринимались такими единоверцами как наказание за измену вере предков и перемену «креста» на «троицу» (двуперстия на троеперстие). Поэтому новообрядные миссионеры порой настоятельно рекомендовали таких старообрядцев присоединять не напрямую, а на условиях единоверия³⁶³.

И наоборот, миссионеры-единоверцы сначала предлагали своим собеседникам присоединиться к Церкви безусловно. Многие раскольники соглашались с тезисом, что без Церкви и законного священства спасение невозможно, но предложения о безусловном воссоединении с православием часто отклоняли. Главное психологическое препятствие они видели в мнимом запрете на старый обряд и в новшествах на богослужении «господствующей» Церкви. В 1883 г. «комитетский» миссионер М. Муравьев в беседах с последователями старообрядческих согласий из Николаевска и окрестных сел,

³⁶¹ Отчет Самарского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества. С. 208.

³⁶² *Кокарев Максим, протоиерей*. Протоиерей Димитрий Александров: вехи судьбы // Двадцать первые Иоанновские чтения : материалы научной конференции, посвященной памяти Высокопреосвященнейшего Иоанна, митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского. Самара, 2017. С. 17.

³⁶³ *Александр С., священник*. Из записок священника // Самарские епархиальные ведомости. 1902. № 10. Неофициальная часть. С. 466.

получив отказ на безусловное присоединение, предложил принять православие на правах единоверия. Это нашло отклик у некоторых местных старообрядцев и положило начало местной единоверческой общине³⁶⁴.

Общеправославные и единоверческие миссионеры не делили потенциальную православную паству на «своих» и «чужих». В официальных епархиальных отчетах о результатах их совместной деятельности дифференциация проводилась в отношении самих старообрядцев – на тех, кто обратился в православие безусловно, и тех, кто воссоединился на правах единоверия. В 1876 г. это были 137 и 5 человек соответственно, 1883 г. – 187 и 30, в 1888 г. – 267 и 33, 1889 – 286 и 93, 1891 – 345 и 225, 1906 – 92 и 131, 1913 – 220 и 168 и в 1914-м – 373 и 150³⁶⁵. Очевидно, что доля принявших единоверие была достаточно большой, постоянно росла и в некоторые годы даже превосходила долю безусловно присоединившихся к Церкви.

Количественные показатели роста единоверческих общин и изменение численности единоверцев по отношению к общей массе старообрядчества могут стать в ряд важных критериев эффективности противораскольнической деятельности в Самарской губернии. За период 1872–1915 гг. численность старообрядцев в губернии выросла менее чем в два раза – с 55442 чел. до 99250 чел.³⁶⁶ За то же время численность единоверцев увеличилась почти в 4,5 раза, и

³⁶⁴ Отчет Самарского Комитета Православного Миссионерского Общества за 1883-й год. С. 111–112.

³⁶⁵ Отчет Самарского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества // Самарские епархиальные ведомости. 1890. № 6. С. 207–208; Отчет Самарского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1891 год. С. 226; Отчет о состоянии раскола в Самарской епархии за 1906 год // Самарские епархиальные ведомости. 1907. № 17. Официальная часть. С. 433; Пряхин Сергей, свящ. Отчет о состоянии и действиях противораскольнической миссии в 1914 году. С. 64; *Пряхин Сергей, свящ.* О состоянии и действиях противораскольнической миссии в 1913 году. С. 71; Отчет Самарского Комитета Православного Общества за 1876 год // Самарские епархиальные ведомости. 1877. № 21. Неофициальная часть. С. 411; Отчет Самарского Комитета Православного Миссионерского Общества за 1888 год // Самарские епархиальные ведомости. 1889. № 7. Неофициальная часть. С. 211]

³⁶⁶ Отчет о состоянии и действиях противостарообрядческой миссии за 1915 год // Самарские епархиальные ведомости. 1917. № 3. Неофициальная часть. С. 64. [Электронный ресурс] // URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/db/33/db33fa11-d210-42d7-8d1b-2865ecd10568> (дата обращения: 16.08.2022); *Катькова В. В., Мышенцев Н. П.* Старообрядческие

долевое соотношение к общей массе старообрядчества изменилось с 6 до 14–15 %. В начале 1870-х гг. численность единоверцев составляла около 3700 чел.³⁶⁷ 1890-е годы отмечены бурным ростом численности единоверцев более чем в два раза, и это явление стало прямым следствием миссионерской стратегии, которую применял епископ Гурий в отношении единоверия. Если в начале 1890-х гг. в епархии проживало 5280 единоверцев³⁶⁸, то в 1903 г. их было уже 11561 чел.³⁶⁹ И, наконец, к середине 1910-х гг. по приблизительным подсчетам общая численность «православных старообрядцев» Самарской губернии составляла около 16,3 тыс. чел.³⁷⁰. При этом в населенных пунктах, где находились единоверческие общины, проживало в общей сложности 20820 раскольников, так что единоверческое духовенство в некотором смысле было обречено на миссионерское служение среди старообрядчества³⁷¹.

Таким образом, единоверие стало для Церкви довольно успешным миссионерским проектом, сделавшим возможной реализацию административного, канонического и литургического единства части старообрядчества с православием. С другой стороны, единоверию удалось сохранить в новообрядной среде свою религиозно-культурную идентичность. Из маргинального старообрядческого согласия в составе РПЦ к началу XX столетия оно превратилось в устойчивую конфессиональную группу, по числу своих приверженцев сопоставимую с крупнейшими староверческими согласиями Самарской губернии. Это произошло во многом благодаря деятельности епархиального руководства, в борьбе с

общины Самарской губернии: численность, структура, динамика развития // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2011. Т. 13. № 3. С. 51.

³⁶⁷ Отчет Самарского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества // Самарские епархиальные ведомости. 1890. № 6. С. 190.; ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 11. Д. 134 Л. 7; ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 13. Д. 13. Л. 4 об.; ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 15. Д. 91. Л. 9 об.; ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 19. Д. 56. Л. 4; ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 23. Д. 410. Л. 5 об.

³⁶⁸ Отчет Самарского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1891 год // Самарские епархиальные ведомости. 1892. № 5. Неофициальная часть. С. 391–392; Епархиальные известия // Самарские епархиальные ведомости. 1888. № 21. С. 643.

³⁶⁹ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 18. Д. 210. Л. 6 об.–129 об.

³⁷⁰ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 17. Д. 315. Л. 16–120; ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 17. Д. 340. Л. 8; ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 17. Д. 342. Л. 10–98; ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 17. Д. 354. Л. 10–83; ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 18. Д. 253. Л. 8–62.

³⁷¹ Отчет о состоянии и действиях противостарообрядческой миссии за 1915 год ... С. 64.

расколом осуществлявшего систематическую миссионерскую стратегию, и усилиям православных проповедников, значительная часть которых была представлена единоверческим духовенством и мирянами.

2.3. Динамика численности и локализация единоверческих общин

Одним из объективных критериев эффективности миссионерской деятельности в борьбе со старообрядческим расколом являются статистические сведения, касающиеся «православно-старообрядческих» приходов Самарской губернии во второй половине XIX – начале XX в. В тех исследованиях, где так или иначе затрагивался вопрос о численности единоверцев, данные не синхронизированы, привязаны к отдельным локациям, что не позволяет установить целостную картину распространения единоверия в регионе³⁷². В диссертации В.В. Катковой приведен список единоверческих церквей Самарской губернии начала XX в., однако он не полон и дает представление о географии единоверия только в общих чертах, поскольку в нём не упоминаются те населенные пункты, в которых проживали общины, приписанные к главному приходскому храму³⁷³.

Выявление численности и локализации единоверческого населения представляет собой довольно сложную задачу. В таких официальных источниках, как обер-прокурорские отчеты или данные Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г., единоверцы за редким исключением включались в число новообрядных православных³⁷⁴. В отчетах обер-прокурора Святейшего Синода начала XX в. статистические данные о численности единоверцев приводятся, но в случае с Самарской губернией, они не отражают местной специфики церковно- и административно-территориального устройства (об этом

³⁷² *Архангельский Н. А.* Указ. соч. С. 14; *Соловьев П. К.* История православных храмов г. Балаково ... С. 257–258.

³⁷³ *Каткова В.В.* Старообрядчество Самарской губернии во второй половине XIX – начале XX века: дисс. ... канд. ист. наук. Самара, 2010. С. 266–267.

³⁷⁴ *Шадрин А. В.* Единоверческое население Области войска Донского в начале XX века: численность и локализация // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2020. № 2. С. 81.

см. ниже). Поэтому главным источником по исследованию численности единоверцев в губернии остаются клировые ведомости. В них обязательно приводились основные сведения о храме, духовенстве, указывались общее число прихожан, местонахождение и численность приписных общин, а также количество старообрядцев-раскольников, проживавших на территории прихода. В исследовании А. В. Шадринной клировые ведомости используются в качестве источниковой базы для исчисления единоверческого населения Области Войска Донского, при этом исходной точкой подсчета является церковь, а не приход³⁷⁵. Такая методика не вполне подходит для Самарской губернии. Во-первых, во многосоставном приходе могло быть два или три храма, как, например, в Криволучье в 1860–1880-е гг. или Средне-Никольском иргизском монастыре в конце 1890-х гг.³⁷⁶ Во-вторых, что касается локализации единоверческого населения, из поля зрения выпадают те приписные общины, которые могли находиться на расстоянии нескольких десятков верст от приходской церкви. Решение поставленных задач затрудняет также и состояние источниковой базы. Имеющийся в ЦГАСО массив единоверческих клировых ведомостей содержит большие хронологические лакуны, относящиеся к 1850-м и второй половине 1870-х – 1880-м гг.

В Николаевском уезде, где проживала большая часть раскольников губернии, обращение старообрядцев в единоверие приобрело систематический характер в конце 1820-х – начале 1840-х гг., когда в административном порядке были закрыты иргизские Средне-Успенский и Верхне-Покровский монастыри, а Нижне-Воскресенский, Верхне-Спасо-Преображенский и Средне-Никольский преобразованы в единоверческие обители.³⁷⁷ Далее по инициативе губернской власти и чиновников Саратовской удельной конторы начался процесс создания «мирских» единоверческих общин. В 1843 г. местные старообрядцы приняли на съезде в Криволуцкой слободе свои условия перехода в единоверие, которые

³⁷⁵ Там же. С. 80–86.

³⁷⁶ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 17. Д. 259. Л. 4 об.

³⁷⁷ *Наумлюк А. А.* Центр старообрядчества на Иргизе: появление, деятельность, взаимоотношения с властью. Саратов, 2009. С. 56–89.

предоставляли им значительную церковно-административную автономию. В списки единоверцев криволуцкого прихода были занесены 5119 старообрядцев селений Балаковского и Каменского удельных приказов Николаевского уезда: Криволучья (1337 чел.), Балаково (209), Красного Яра (53), Маянги (211), Быкова Отрога (121), Малого Кушума (38), Кормежки (281), Ивантеевки (61), Большого Кушума (56), Перекопной Луки (116), Березового Яра (83), Толстовки (42), Белинькой (150), Каменки (505), Пузановки (98), Таволожки (544), Яблоного Гая (635), Мостов (457) и Тяглового Озера (57).³⁷⁸ Кроме того, в течение 1850-х гг. к приходу также были причислены единоверцы Константиновки, Большой Глушицы, Сухого Отрога, Куньей Сармы и Сулака³⁷⁹. В 1845 г. возник единоверческий приход в с. Теликовка Николаевского уезда (569 чел.), к которому были приписаны единоверцы деревень Березовой Луки (59 чел.), Дураковки (168), Острой Луки (443) и Ливенки (36)³⁸⁰.

Таким образом, все единоверческое население Николаевского уезда к началу 1850-х гг. по официальным данным насчитывало около 6,5 тыс. чел. Однако эта статистика не соответствовала реальному положению дел, поскольку обращение подавляющей части старообрядцев в единоверие оказалось фикцией. Подобная ситуация, которая привела к повторному отпадению в раскол новообращенных старообрядцев уезда, сложилась вследствие многих факторов: отсутствие систематической миссионерской деятельности со стороны епархиальных властей, фиктивная запись раскольников в единоверцы с целью легализации традиционного религиозного уклада, противодействие единоверию со стороны старообрядческих наставников и начетчиков и т. д. Все эти явления сопровождалось административно-бюрократическим произволом со стороны гражданских властей, когда местные чиновники часто без согласия самих старообрядцев вносили в списки единоверцев целые села³⁸¹.

³⁷⁸ *Архангельский Н. А.* Указ. соч. С. 14.

³⁷⁹ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 11. Д. 11. Л. 5.

³⁸⁰ ФГАСОП. Ф. 21. Оп. 1. Д. 52. Л. без нумерации.

³⁸¹ *Соловьев П. К.* История православных храмов г. Балаково... С. 143.

В связи с этим весьма сложно выявить достоверные данные по количеству единоверческого населения Николаевского уезда в середине XIX в. Так, в 1852 г. священник Алексей Надеждинский, назначенный в приход Теликовки, сообщал самарскому епископу Евсевию (Орлинскому), что «записные» единоверцы деревень Острой Луки и Дураковки отказывались давать ему должную отчетность при поверке их семейств по духовным ведомостям: «Мы, де, отец, не твои прихожане, а ты не наш священник, для чего же нам в твои книжки писаться»³⁸². Если в 1847 г. в приходе числилось 1275 чел., то в 1852 г. он насчитывал около 400 прихожан. Служение теликовских единоверческих священников проходило в постоянном противоборстве с миссионерской деятельностью беглопоповских и поморских проповедников. Это обстоятельство во многом определяло существенные колебания численности прихода: в 1861 г. – 323 чел., в 1872 г. – 545, в 1873 г. – 403 прихожанина³⁸³.

Более масштабный исход старообрядцев из единоверия произошел в Криволучье. Численность прихожан в слободе по сведениям священника Григория Ильменского на 1850 г. составляла 1390 чел.³⁸⁴. Впоследствии выяснилось, что Ильменский предоставлял в епархию заведомо ложную информацию: священник еще в 1843 г. был принят в приход старообрядцами через раскольнический обряд «справы», подпал под влияние местных наставников, и через несколько лет в Криволучье осталось не более 50 прихожан единоверческой церкви. В конце 1850-х гг. ситуация в криволучском приходе приобрела катастрофический характер. Из 23 приписных общин в составе прихода осталось 5, причем они находились на грани исчезновения: в Балаково проживал 21 единоведец, в Сухом Отроге – 6, в Быковом Отроге – 5, в Большом Кушуме – 2, в Ивантеевке – 8. Другими словами, из 5509 «записных» единоверцев криволучского прихода

³⁸² ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 598. Л. 1–1 об.

³⁸³ ФГАСОП. Ф. 21. Оп. 1. Д. 52. Л. без нумерации ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 598, Л. 1; ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 11. Д. 12. Л. 2 об., ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 23. Д. 410. Л. 5 об., ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 23. Д. 411. Л. 4 об.

³⁸⁴ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 29 Д. 42. Л. 17 об.

реальных прихожан осталось всего 110 чел.³⁸⁵ И все же, благодаря значительным усилиям епархиальной власти и единоверческого священства Самарской губернии, в дальнейшем удалось остановить сокращение численности иргизских приходов в Криволучье и Теликовке, а также фактически заново возродить общину в Балаково³⁸⁶.

Становление единоверческих приходов в с. Сосновка Бугурусланского уезда и Самаре происходило в других обстоятельствах. Таким же образом, как и на Иргизе, приходы на севере губернии формировались в качестве многосоставных образований, которые объединяли единоверческие общины, достаточно далеко расположенные друг от друга в разных уездах. Однако здесь общины появлялись по инициативе снизу, в результате прошений местных старообрядцев. Возникший в 1831 г. сосновский приход³⁸⁷ через сорок лет объединял 1114 прихожан 13 единоверческих общин на территории трех уездов: Бугурусланского, Бугульминского (д. Балахоновка) и Ставропольского (д. Гуляевка))³⁸⁸. Как и в случае с криволуцким приходом, количество единоверцев в некоторых населенных пунктах исчислялось единицами, и эти общины впоследствии исчезали, но другие вырастали в самостоятельные приходы (например, в Саврушской слободе).

В 1848 г. образован единоверческий приход в Самаре общей численностью 546 чел. Он объединял 123 жителя будущей губернской столицы и 422 крестьянина из Колывана, Малой Кандалы, Сырейки Ставропольского уезда и других селений³⁸⁹. В Сосновке и Самаре за короткий период была налажена стабильная приходская жизнь. Численность единоверцев здесь постоянно росла, в том числе и благодаря миссионерской проповеди приходского духовенства. Особенно заметна была деятельность самарского священника Павла Кустова: за период с 1849 по

³⁸⁵ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 11. Д. 11. Л. 4 об.–5.

³⁸⁶ *Соловьев П. К.* «Раскольники криволуцкие больше всех употребляют насилия...»: о становлении единоверия в Николаевском уезде Самарской губернии (1850–1860-е годы) // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: История. Международные отношения. 2022. Т. 22. Вып. 2. С. 239.

³⁸⁷ От Сосновки до Бугуруслана // Самарские епархиальные ведомости. 1902. № 19. Неофициальная часть. С. 911.

³⁸⁸ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 15. Д. 91. Л. 9 об.

³⁸⁹ ЦГАСО Ф. 356. Оп. 1. Д. 8. Л. 27, 29, 42–42 об.

1860 г. он присоединил к единоверию в общей сложности 346 старообрядцев, и численность самарского прихода составила 1022 чел.³⁹⁰ Другим заметным успехом в деле распространения единоверия в губернии стало образование в 1858 г. прихода в с. Красный Яр Новоузенского уезда, который в 1866 г. насчитывал 572 чел.³⁹¹

Необходимо отметить, что численность единоверческого населения Самарской губернии в 1850–1870-х гг. менялась не только в результате повторного отпадения «православных старообрядцев» в раскол. Например, единоверцы д. Солянка и Колыван в разное время (начало 1850-х и начало 1870-х гг.) приняли решение стать прихожанами новообрядных церквей. И наоборот, в конце 1870-х гг. в с. Балаково, по разным сведениям, от 50 до 100 новообрядных верующих записались в приход единоверческого храма. В крупном торговом центре Балаково находилось множество иногородних жителей, в том числе и единоверцев, поэтому количество прихожан местной Никольской церкви ежегодно менялось как в сторону увеличения, так и уменьшения³⁹².

Первую половину 1870-х гг. можно назвать периодом относительной стабилизации в распространении единоверия в Самарской губернии: динамика прироста численности приобрела относительно устойчивый характер, и определились основные географические ареалы проживания единоверческого населения. На рубеже 1860–1870-х гг. численность и локализация единоверцев по сведениям клировых ведомостей выглядели следующим образом. Самарский приход Казанской единоверческой церкви включал в себя общины деревень Малая Кандаля, Колыван и с. Сырейка (Ставропольский уезд) и насчитывал 1103 чел.³⁹³ Самым большим в губернии являлся приход Покровской церкви в с. Сосновка Бугурусланского уезда. В его состав входили общины г. Бугуруслан, Саврушской слободы, деревень Ключовки, Алешкино, Боровки, Кологреевки, Коржевки, Борисовки, Абдуловского завода, Балахоновки (Бугульминский уезд), Гуляевки

³⁹⁰ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 13. Д. 4, Л. 2 об., 3 об.

³⁹¹ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 19. Д. 41. Л. 3.

³⁹² *Соловьев П. К.* История православных храмов г. Балаково... С.183–185.

³⁹³ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 13. д. 13. Л. 4 об.

(Ставропольский уезд) и Аманакской слободы – всего 1114 прихожан³⁹⁴. В Николаевском уезде было два прихода: Ильинской церкви в Криволучье с приписанной к ней балаковской общиной (всего 284 чел.) и Казанского храма в Теликовке, которому относились немногочисленные единоверцы деревень Дураковки, Острой Луки и Ливенки (592 чел.)³⁹⁵. В приходе Духосошестввенской церкви Красного Яра Новоузенского уезда числилось 622 прихожанина, включая верующих д. Белокаменка³⁹⁶. Таким образом, в начале 1870-х гг. численность единоверцев в пяти приходах губернии составляла не менее 3615 чел., а с учетом насельников иргизских единоверческих монастырей она могла достигать более 3700 чел.

До конца 1880-х гг. новых единоверческих приходов в Самарской губернии не появлялось. Это время можно назвать этапом «созревания» новых приходов внутри старых. Так, например, балаковская община, формально оставаясь частью криволуцкого прихода, фактически представляла собой самостоятельную церковно-административную единицу. В 1865 г. она построила в селе свой храм, в котором служил собственный причт, в конце 1870-х гг. в церковь был назначен священник, который вел метрические книги для прихожан Никольской церкви отдельно от криволуцких³⁹⁷. Количество единоверцев в губернии неуклонно росло как за счет естественного прироста, так и в результате миссионерской деятельности среди старообрядцев. В 1887 г. оно достигло 4930 чел.³⁹⁸

Последнее десятилетие XIX и начало XX столетия отмечены бурным ростом численности единоверцев Самарской губернии более чем в два раза, что стало прямым следствием служения самарского епископа Гурия (Буртасовского). Владыка Гурий много внимания уделял деятельности православной миссии в подведомственной ему епархии. Архиерей официально подчеркивал «равночестность» и тождественность единоверия православию, и видел в нем

³⁹⁴ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 15. Д. 91. Л. 9 об.

³⁹⁵ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 11. 137. Л. 7; ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 23. Д. 410. Л. 5 об.

³⁹⁶ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 19. Д. 59. Л. без нумерации.

³⁹⁷ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 6. Д. 4565. Л. 10–11 об.

³⁹⁸ Епархиальные известия // Самарские епархиальные ведомости. 1888. № 21. С. 642.

важнейший инструмент противодействия старообрядческому расколу³⁹⁹. Помимо активизации самой миссионерской деятельности единоверческого духовенства среди старообрядцев, Гурий предпринял ряд мер в отношении развития приходов православного старообрядчества. Он отказался от практики создания единоверческих «суперприходов», наподобие криволуцкого или сосновского, которые объединяли множество общин, разбросанных друг от друга на расстоянии десятков верст. Из их состава выделялись самостоятельные приходы. Даже малочисленные единоверческие общины в кратчайшие сроки получали приходской статус. Гурий оказывал вновь образованным приходам всяческое содействие, изыскивая средства на содержание причта, строительство храмов и церковно-приходских школ. Такая миссионерская стратегия за короткий срок дала ощутимые результаты. Если в начале 1890-х гг. в епархии проживало 5280 единоверцев в 7 приходах⁴⁰⁰, то в 1903 г. их было уже 11561 чел. в 20 приходах⁴⁰¹. В предреволюционные годы тенденция роста численности единоверческого населения и количества приходов в Самарской губернии сохранилась, что отражено в таблице, приведенной ниже.

**Численность и локализация единоверцев по клировым ведомостям
единоверческих церквей Самарской губернии к середине 1910-х гг.⁴⁰²**

Приходская церковь (приписные общины)	Кол-во прихожан	Количество старообрядцев, числившихся в приходе		
		бегло-поповцы	«австрийцы»	беспоповцы
Бугульминский уезд				

³⁹⁹ Саралидзе Мераб, *свящ.* Указ. соч., С. 268–269.

⁴⁰⁰ Отчет Самарского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1891 год // Самарские епархиальные ведомости. 1892. № 5. Неофициальная часть. С. 391–392.

⁴⁰¹ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 18. Д. 210. Л. 6 об.–129 об.

⁴⁰² Данные приведены по клировым ведомостям за 1908, 1913 и 1915 гг. ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 17. Д. 315. Л. 16, 36, 88; ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 17. Д. 342. Л. 8, 12, 20, 28, 36, 40, 68, 74, 76, 90, 98; ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 17. Д. 354. Л. 10, 18, 26, 34, 44, 52; ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 18. Д. 253. Л. 8, 16, 26, 36, 44, 54, 62.

Космо-Дамианская с Евфановка (д. Балахоновка, пос. Родничковский, пос. Зябейский)	198	168 раскольников без указания «согласия»		
Бугурусланский уезд				
Введенская г. Бугуруслан (с. Кирюшкино)	536	20 раскольников без указания «согласия»		
Михаило-Архангельская с. Елатмонка (д. Староверовка, д. Заглядино)	178	1541	–	–
Михаило-Архангельская с. Кабаевка	501	660	–	–
Димитриевская слобода Саврушская	80	6 раскольников без указания «согласия»		
Покровская с. Сосновка (д. Аманак)	1251	935	–	7
Николаевский уезд				
Рождество-Богородицкая г. Николаевск	678	сведения отсутствуют		
Михаило-Архангельская с. Алексеевка (хутора Плеханы и Бителяк)	1953	727	–	–
Никольская г. Балаково	787	1 раскольник без указания «согласия»		
Михаило-Архангельская с. Богородское	93	290	310	200
Михаило-Архангельская с. Большой Красный Яр	429	712	53	–
Михаило-Архангельская с. Большой Кушум	517	270	22	–
Ильинская с. Криволучье (д. Ивантеевка)	958	683	114	7
Михаило-Архангельская с. Малая Таволожка	52	–	591	643
Казанская с. Малый Красный Яр	143	310	125	373
Казанская с. Малый Кушум	1255	237	7	170
Никольская с. Озерки (д. Теребиловка)	257	333	1000	163
Космо-Дамианская с. Озинки (д. Чирковка)	884	–	180	170
Никольская с. Преображенка	204	24	108	2986
Казанская с. Теликовка	1065	–	205	2125
Покровская с. Яблонный Гай	62	сведения отсутствуют		
Новоузенский уезд				
Духосошественская с. Красный Яр	1247	сведения отсутствуют		
Введенская г. Новоузенск	237	2 раскольника без указания «согласия»		
Самарский уезд				
Казанская г. Самара	395	сведения отсутствуют		
Покровская с. Луговая Александровка	356	сведения отсутствуют		
Никольская с. Нижне-Печерское	292	297	52	176

Косьмо-Дамианская с. Троицкое	1111	–	–	43
ИТОГО:	15719			

Как видим, единоверцы 27 приходов проживали в 39 населенных пунктах пяти уездов Самарской губернии. Наибольшее количество единоверцев проживало в Николаевском уезде – 9337 чел. (15 приходов); в Бугурусланском – 2546 (5), Самарском – 2154 (4), Новоузенском 1484 (2) и Бугульминском – 198 (1). География распространения единоверия несколько изменилась. В 1851 г. в губернии был только один городской приход в Самаре, перед революцией их стало пять: в Новоузенске, Бугуруслане, Николаевске и Балаково (с 1911 г. – безуездный город). Несмотря на то, что основная масса «православных старообрядцев» по-прежнему проживала в сельской местности, доля горожан выросла значительно – до 16–17 %.

Согласно вышеприведенным сведениям, всего в губернии проживало не менее 15719 единоверцев. Исходя из того, что использованные клировые ведомости не синхронизированы и имеют временной разрыв в 5–7 лет, то в рамках данного периода необходимо учесть естественный прирост прихожан в некоторых приходах. К этому следует добавить, что к 1915 г. численность монашествующих и насельников иргизских единоверческих монастырей доходила до 270 чел.⁴⁰³ Следовательно, в середине 1910-х гг. общая численность единоверческого населения составляла более 16 тыс. чел.

Однако в обер-прокурорском отчете в сведениях по количеству единоверцев в Самарской губернии за 1907 г. указано число в 13533 чел.⁴⁰⁴, в то время как в аналогичном источнике за 1910 г. приводится другая цифра – 23338 чел.⁴⁰⁵ Противоречие между данными обер-прокурорских отчетов и клировых ведомостей вполне объяснимо. Во-первых, в начале XX в. на территории Николаевского и Новоузенского уездов в составе Самарской епархии было образовано

⁴⁰³ Монастыри Самарского края (XVI-XX вв.). Самара, 2002. С. 104–106, 109, 111.

⁴⁰⁴ О числе единоверцев к 1 января 1908 года / Приложения // Всеподданнейший отчет Обер-прокурора Святейшего синода по ведомству православного исповедания за 1905–1907 годы. СПб., 1910. С. 35.

⁴⁰⁵ О числе лиц православного исповедания и единоверцев / Приложения // Всеподданнейший отчет Обер-прокурора Святейшего синода по ведомству православного исповедания за 1910 год, СПб., 1913. С. 29.

Николаевское викариатство, поэтому несоответствие статистических данных могло быть связано с несовершенством сбора информации, вызванным бюрократической неразберихой. Во-вторых, отсутствуют клировые ведомости по некоторым единоверческим благочиниям за 1909–1916 гг.; за данный период, учитывая бурный рост численности единоверцев в Самарской губернии, могли появиться новые не учтенные исследователями общины и приходы. Так, например, известно, что в 1913 г. в д. Верхние Хутора Самарского уезда была община, о которой нет сведений в клировых ведомостях⁴⁰⁶. Таким образом, обер-прокурорские данные возможно принять в качестве весьма вероятной верхней границы численности единоверцев Самарской губернии.

Если рассматривать общероссийскую статистику за 1910 г., то самыми многочисленными по единоверческому населению были Оренбургская (89362 чел.), Пермская (52311 чел.), Екатеринбургская (50623 чел.) и Томская (45238 чел.) епархии, на фоне которых Самарская (23338 чел.) явно отставала⁴⁰⁷.

Как было указано выше, количественные показатели роста единоверческих общин и изменение численности единоверцев по отношению к общей массе старообрядчества могут стать важным критерием эффективности противораскольнической деятельности в Самарской губернии. Клировые ведомости в сведениях, касающихся численности раскольников, проживавших на территории единоверческих приходов, не дают объективной картины. Исходя из выше приведенной таблицы, к середине 1910-х гг. в населенных пунктах с единоверческим населением проживало не менее 17046 раскольников (7019 беглопоповцев, 2767 «австрийцев», 7063 беспоповцев, конфессиональная принадлежность 197 старообрядцев неизвестна). Очевидно, что эти сведения неполные: в некоторых ведомостях раскольники записывались без указания принадлежности к какому-либо согласию, в городских приходах количество старообрядцев не указывается вообще, либо оно носит заведомо условный характер

⁴⁰⁶ Миссионерская поездка Преосвященнейшего Тихона // Самарские епархиальные ведомости. Неофициальная часть. 1913. № 8. С. 369.

⁴⁰⁷ О числе лиц православного исповедания и единоверцев... С. 29.

и так далее. Отсутствие сведений по старообрядцам также объясняется тем, что обязанность по учету раскольников возлагалась прежде всего на священство новообрядных церквей, если таковые имелись в населенном пункте⁴⁰⁸.

Более объективную картину демографического роста единоверческого населения в соотношении с общей численностью старообрядцев показывают отчеты епархиальных властей и миссионеров. Требуемое сопоставление численности единоверцев и раскольников следует, видимо, с начала 1870-х гг. – времени, когда появляется адекватная возможность определить общее количество «православных старообрядцев» Самарской губернии. Предлагаемый временной рубеж удобен для исследователя в качестве точки отсчета и в другом отношении: с этого времени в епархии начинается систематическая миссионерская деятельность⁴⁰⁹.

Итак, в 1872 г. старообрядцев в губернии насчитывалось 55442 чел., в 1892 г. – 81282⁴¹⁰, в 1911 г. – 87,5 тыс. чел.⁴¹¹ Некоторые исследователи выражают сомнения в достоверности миссионерских отчетов, утверждая, что данные об активности и численности раскола занижались, а деятельность православных миссионеров представлялась в выгодном свете. Поскольку, например, по официальным данным старообрядцев в 1914 г. почти столько же, сколько и в 1911-м, – 88 тыс., хотя по отчетам оно должно было уменьшаться⁴¹². Во-первых, несмотря на то, что эти цифры, действительно, носят условный, приблизительный характер, их нельзя не принимать во внимание, поскольку другой статистики в распоряжении исследователей пока не имеется. Во-вторых, подозрения в

⁴⁰⁸ *Шадрина А. В.* Единоверческое население Области войска Донского в начале XX века: численность и локализация // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2020. № 2. С. 84.

⁴⁰⁹ *Якунин В. Н.* Миссионерская деятельность в Самарской епархии Русской Православной Церкви: история и современность // Макарьевские чтения: Материалы XIV Международной научно-практической конференции. Горно-Алтайск, 2019. С. 319.

⁴¹⁰ *Катькова В. В., Мышенцев Н. П.* Старообрядческие общины Самарской губернии: численность, структура, динамика развития // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2011. Т. 13. № 3. С. 51.

⁴¹¹ *Наумлюк А. А.* Самарское старообрядчество в начале XX века // Вестник Самарского государственного университета. 2009. № 1 (67). С. 67.

⁴¹² Там же. С. 67.

недобросовестности епархиальных миссионеров вряд ли имеют под собой основания, поскольку они сами публично выражали сомнения в достоверности имеющейся статистики, утверждая, что точную цифру раскольников в губернии установить невозможно. В ряду главных причин статистической проблемы назывались сложность идентификации раскольников, скрывавших свою конфессиональную принадлежность, небрежное отношение приходского священства к сбору данных, когда из года в год в ведомостях указывались одни и те же цифры, некорректный учет старообрядцев в общем числе неправославных, живущих на приходской территории⁴¹³. И все же, по крайней мере, незадолго до революции 1917 г., в результате кропотливой статистической работы епархиальных миссионеров удалось установить более или менее точную численность старообрядцев-раскольников. В 1915 г. в Самарской губернии поповские согласия были представлены 30945 беглопоповцами, 18739 «австрийцами» (белокриницкая иерархия), 7425 часовенными; такие староверческие толки как «аркадиевщина» и «герасимовщина» насчитывали 164 и 105 чел. соответственно. Среди беспоповцев преобладали поморцы – 25171 чел., затем следовали спасовцы – 13333, федосеевцы – 2386, нетовцы – 934, странники – 108 и никудышники – 18 чел. Всего же в губернии в 1915 г. насчитывалось 99250 старообрядцев обоего пола. При этом в населенных пунктах, где находились единоверческие общины, проживало в общей сложности 20820 раскольников (56,5%)⁴¹⁴. В то время как, начиная с 1870-х гг., за сорок лет численность старообрядцев-раскольников возросла в 1,8 раза, численность единоверческого населения за тот же период увеличилась почти в 4,5 раза, и долевое соотношение к общей массе старообрядчества изменилось с 6 до 14–19 %.

⁴¹³ Из отчетных сведений епар. миссионера священника Димитрия Александрова за 1900 год // Самарские епархиальные ведомости. Неофициальная часть. 1901. № 10. С. 561; Отчет о состоянии раскола в Самарской епархии за 1906 год // Самарские епархиальные ведомости. 1907. № 17. Официальная часть. С. 421; Отчет о состоянии и действиях противостарообрядческой миссии за 1915 год // Самарские епархиальные ведомости. Неофициальная часть 1917. № 3. С. 63.

⁴¹⁴ Отчет о состоянии и действиях противостарообрядческой миссии за 1915 год ... С. 64.

Подводя итоги главы, можно сформулировать следующие выводы. С начала XIX в. место единоверческих приходов в структуре епархиального управления (епископ – благочиние – приход) определялось исполнением правил московского митрополита Платона (Левшина), которые предусматривали выборность приходского духовенства и религиозную автономию в рамках дониконовской богослужебной традиции. Региональный аспект реализации условий единоверия в системе епархиального управления на примере Самарской губернии второй половины XIX – начала XX века показывает, что она во многом зависела от степени развития приходской жизни единоверческой общины и решений правящего архиерея. Епископ действовал в этом вопросе, исходя из сложившихся обстоятельств и собственного понимания развития единоверия во вверенной ему епархии. Если в 1850-е–1880-е гг. нередкими были случаи назначения в приход новообрядного священства и без согласия прихожан, то начиная с 1890-х гг. кандидаты в члены причта назначались из старообрядческой среды и по избранию общины. Избрание прихожанами кандидата в священники в каждом случае требовало подтверждения со стороны правящего архиерея. Единоверческие благочинные в Самарской губернии в рассматриваемый период подчинялись непосредственно епископу, являясь связующим звеном между приходами и епархиальной властью. Благочиннические округа православных старообрядцев пользовались церковно-административной автономией на территории общеправославных благочиний. В начале XX в. единоверческие приходы Самарской губернии находились в двойной церковной юрисдикции викарного епископа в связи созданием Николаевского, а затем Уральского викариатств.

В Самарской губернии единоверие рассматривалось правящими архиереями как миссионерская платформа, на базе которой предоставлялась возможность «условного воссоединения» с православием при сохранении дониконовской богослужебной практики. Тем самым единоверие способствовало в определенной степени ликвидации последствий церковного раскола и помогало купировать прозелитическую деятельность старообрядцев в отношении новообрядных верующих. Епархиальные власти в течение дореволюционного периода

выработали в отношении единоверия определенную стратегию, способствовавшую его распространению в губернии, и активно привлекали единоверческое духовенство к православной миссии. Более того, в начале XX в. именно единоверческое духовенство составляло основу «противораскольнической» деятельности миссионерской структуры Самарской епархии. В течение второй половины XIX в. произошел отказ от административно-бюрократических методов обращения в единоверие, от практики «увещаний» уклонившихся в раскол и осуществлен переход к систематической проповеднической деятельности среди старообрядчества.

Исследование динамики численности и географического распространения, а также демографических процессов, происходивших в среде единоверия, позволяет определить этапы развития этого конфессионального феномена в дореволюционной Самарской губернии. В 1850–1860-е гг. происходит становление единоверческих приходов, сопровождавшееся обвальным сокращением численности единоверцев Николаевского уезда за счет повторного уклонения старообрядцев в раскол. 1870–1880-е гг. характеризуются определенной стабилизацией приходской жизни и некоторым устойчивым ростом единоверческого населения. И, наконец, с 1890-х гг. в Самарской губернии наблюдается взрывной рост численности «православных старообрядцев», который стал следствием активной поддержки единоверия епархиальной властью и результатом систематической миссионерской деятельности среди раскольников. При этом темпы роста единоверческого населения до революции 1917 г.кратно превышали аналогичные показатели местного старообрядчества. К середине 1910-х гг. единоверие из маргинального старообрядческого согласия в «лоне господствующей Церкви», превратилось в устойчивую конфессиональную группу, по числу своих приверженцев сопоставимую с крупнейшими староверческими объединениями губернии. Другими словами, единоверие как миссионерский проект РПЦ показало в Самарской губернии свою эффективность.

Глава 3. Формирование внутриконфессиональной идентичности единоверцев Самарской губернии во второй половине XIX – начале XX века

3.1. Религиозная самобытность единоверцев в условиях конфессионального окружения

Российское старообрядчество на всем протяжении своего существования никогда не представляло собой единое целое, уже к началу XVIII в. разделившись на два основных течения – поповщину и беспоповщину, которые вели между собой перманентную полемику по целому ряду эkkлезиологических, сакраментологических, богослужебных, церковно-уставных (обрядовых) и других вопросов, актуальных для «древлеправославного» богословия. В свою очередь, крупнейшие старообрядческие «согласия» дробились на «толки», имевшие довольно серьезные отличия в религиозном мировоззрении и богослужебной практике; между ними шла постоянная полемика и взаимная миссионерская деятельность⁴¹⁵. Тем не менее, каждая конфессиональная группа объявляла себя «истинной Церковью» и «хранительницей древлего православия». Внешняя рамка, которая придавала старообрядчеству вид монолитного феномена, была основана на следующих аспектах: абсолютное неприятие книжной и обрядовой «справы» московского патриарха Никона, признание исключительной каноничности дониконовской богослужебной и религиозной литературы и обрядности, а также непримиримый антагонизм в отношении «господствующей» Церкви, которую они прямо называли «еретической», отпавшей от православия.

Соответственно в данном контексте старообрядцы воспринимали правила митрополита Платона как ловушку, обман, поддавшись на который, человек отрекается от истинной веры и переходит на сторону «никониан». Альтернативой принудительному переходу в единоверие мог быть только религиозный ригоризм, подразумевающий в случае неизбежности принятие страданий и даже

⁴¹⁵ См.: Крахмальников А. П. Сочинения староверов белокриницкого согласия (1846-62 гг.). М.: «Индрик», 2012. С. 83–188.

мученичества. Подобные настроения были довольно широко распространены в период административного распространения единоверия в Самарской губернии. В 1854 г. теликовские старообрядцы заявляли благочинному Иоасафу (Буслаеву), когда тот явился в село «увещать» отпавших от единоверия раскольников вернуться в Церковь: «Мы единоверцами никогда не были и нужды в том не имеем <...>, а если угодно будет начальству сковать нас и куда-либо сослать – мы готовы Христа ради»⁴¹⁶. Годом позже раскольнические монахини Ксения и Анастасия Темниковы в письмах убеждали единоверцев с. Сосновка Бугурусланского уезда не посещать православные и единоверческие храмы, поскольку это представлялось актом вероотступничества. Они призывали в случае репрессий «терпеть, чтобы пришлось, равнодушно и самые наказания за Христа и древнюю веру»⁴¹⁷.

Важным представляется анализ интеллектуальной реакции, а именно тот список единых богословских претензий, которые высказывались по отношению к единоверию с середины XIX в., когда, собственно, старообрядчество и выработало свою позицию к правилам митрополита Платона. Рассматривая этот сюжет применительно к Самарской губернии, характерной декларацией такого отношения является письмо, старообрядца-беглопоповца из Николаевского уезда Маркела Афанасьева.

Свое послание, датируемое началом 1870-х гг., он написал некоему состоятельному «благодетелю» Прокопию Григорьевичу, который присоединился к «господствующей» Церкви на правах единоверия. «Ужасно опечаленный» выбором покровителя, М. Афанасьев пытался доказать адресату ошибочность его выбора. Примечательно, что в письме отсутствует критика единоверия по существу, и это неудивительно, поскольку оно по своим имманентным признакам и являлось «отделом» старообрядчества. Единственным «грехом» единоверия можно было назвать только переход в стан «никонианства». Поэтому центр тяжести противоединоверческой аргументации апологет переносит на «господствующую» Церковь. «Российская Церковь старые обряды ненавидит и

⁴¹⁶ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 2. Д. 8. Л. 28–28 об.

⁴¹⁷ ЦГАСО. Ф.32. Оп. 1. Д. 782. Л. 2.

считает горше еретических; клянет их разными клятвами <...>, а вы держите старые обряды, в которых большая разница с нею»⁴¹⁸.

Так называемые «клятвы» (анафема, проклятия) Большого Московского собора 1667 г. стали общим местом в полемике старообрядцев с православными миссионерами⁴¹⁹. В споре с единоверцами эта тема приобретала особое звучание, так как по логике раскольников, они как приверженцы дониконовского церковного устава также находились под «клятвами». Опровержение этого аргумента содержалось в первом правиле митрополита Платона: «От клятв, прежде на них возложенных, разрешить, ибо хотя церковь на них оныя возложила праведно, что они и сами признают, почитая ими себя связанных, и от оных просят разрешения» и не должна более теми клятвами их совесть быть отягощаема⁴²⁰. При чем над принимаемым в единоверие старообрядцем епископом или священником читалась особая разрешительная молитва⁴²¹.

Единоверческие священники не видели противоречия между использованием старого обряда в богослужении «господствующей» Церкви и «клятвами» Московского собора: «...Мы единоверцы, признавшие святость церкви православной и, во свидетельство признания ея благодати истины и благодати, покорившиеся ей и ея иерархии, по самой силе соборного определения, как «вразумившиеся и возвратившиеся в правду», – свободны от клятвы собора»⁴²². Одновременное использование разных обрядовых традиций находило подтверждение в истории Вселенской Православной Церкви и Русской Православной Церкви, на что единоверцы указывали своим оппонентам.

В 1888 г. священник Афанасий Давыдов упомянул этот факт в одной из бесед со старообрядцами с. Балаково, полагая, что «различные нравы, различные ради

⁴¹⁸ Письма о раздоре. Псков, 1874. С. 5.

⁴¹⁹ Изъяснение о проклятии, положенном от Собора 1667 г. синодального члена, Высокопреосвященнейшего Филарета, митрополита Московского. М., 1855. С. 1–7; Александров Дмитрий, свящ. О клятвах Соборов 1656, 1666-1667 гг. и об единоверии. Самара, 1901. С. 3–142.

⁴²⁰ Цит по: Кауркин Р. В., Павлова О. А. Единоверие в России ... С. 189.

⁴²¹ Там же.

⁴²² О состоянии миссии в пределах Самарской епархии за истекший 1874 год // Самарские епархиальные ведомости. 1875. № 20. Неофициальная часть. С. 431.

диалектов и свои природные привычки» в Поместных Церквах могут быть при условии веры «на основании Апостол и пророк единого Христа», наличии семи церковных Таинств, необходимых для спасения и христопреданного священства в соединении со всею Вселенской Церковию»: «...Во времена Св. Апостолов разновидны по обрядам существовали 2 Церкви: иудейская с обрезанием, языческая без обрезания, имеющая распри между собою, распри об обрезании и прочих обычаях иудейских <...>. Были различные обряды в 4-м столетии, назывались по именам триех святителей: василианами, григорианами и иоанианами имели между собою христиан распри о святительских обычаях. Примечательно тому времени, в киевской и московской церкви был неодинаковый обряд при первых пяти московских патриархах и в настоящее время существует в православии и единоверии, служат литургию на пяти просфорин и седми просфорин, ходят надесно и по солнцу, знаменуются триперстно и двуперстно, ибо из исторических церковных книг известно, что некоторые обычаи в различных местах и церквах были и бывают изменяемы, но единство веры и единомыслие в догматах остаются неизменными»⁴²³.

Примечательно, что беглопоповец М. Афанасьев православное старообрядчество именует в письме единоверческой «церковью» – определением, получившим широкое употребление в старообрядческой среде⁴²⁴. Видимо, использование этого термина подчеркивало в глазах остального старообрядчества подчиненное положение единоверия в составе «господствующей» Церкви. Единоверцы сравнивались с униатами, присоединившимися к «еретической» Римско-католической Церкви, а само единоверие часто называлось «старообрядческим униатством»: «Чем ваша православная церковь разнствует от римской?»⁴²⁵. Чтобы аналогия представлялась полной, М. Афанасьев приводит доказательства «еретичества французского» в религиозном быту «никониан»:

⁴²³ ФГАСОП. Ф. 21. Оп. 22. Д. 208. Л. без нумерации.

⁴²⁴ Из жизни господствующего и иных исповеданий // Церковь. 1910. № 6. С. 181–182; О единоверии / Две беседы // Церковь. 1910. № 5. С. 137–138.

⁴²⁵ Старообрядческие гектографированные издания Библиотеки Российской академии наук / Авт.-сост. Н.Ю. Бубнов. СПб : БАН, 2012. С. 183.

обливательное крещение, «непогрешительное брадобритие», иконы «по французской моде», под которой имелось ввиду влияние западного изобразительного искусства на русскую иконопись⁴²⁶. Очевидно, что старообрядец в своей аргументации придавал второстепенным обрядовым и культурно-бытовым явлениям догматическое значение.

Более образованные начетчики пытались обосновать «еретичество» «господствующей» Церкви конкретными примерами. Будущий единоверческий священник Иоанн Заседателев в период своих религиозных исканий, после того, как пришел к выводу, что вероучение Русской Православной Церкви ничем не отличается от догматических истин дониконовской «Церкви пяти патриархов», обратился к известному белокриницкому миссионеру Клименту Перетрухину с вопросом о «греко-российской ереси». Тот обвинил «господствующую» Церковь в том, что она имеет ереси подобные арианским. «Я еще спросил: «Значит все мы, старообрядцы, отделились от Грекороссийской Церкви потому, что увидели в ней арианскую ересь?» Перетрухин ответил: «Да, поэтому и отделились!» Я еще спросил: «В какой же книге свидетельствуется, что Грекороссийская Церковь приняла арианскую ересь?» Перетрухин ответил: «В книге никонианского учителя Димитрия Ростовского». Я сказал: «Нет, друг любезный! Когда мы, старообрядцы, отделились от Грекороссийской Церкви, в это время еще не было святителя Димитрия Ростовского, он жил спустя много времени после соборов 1666–1667 годов. Поэтому, если бы в его книге и была арианская ересь, что также не правда, не из-за нее мы отделились от Церкви. Итак, ваши доказательства против Грекороссийской Церкви одни только вымыслы и клевета»⁴²⁷.

Обвинения в конфессиональном ренегатстве носили эмоциональную окраску и сопровождались упреками в измене «отеческому преданию», поскольку за него старообрядчество претерпевало явные и мнимые гонения со стороны светских и церковных властей. М. Афанасьев в качестве иллюстрации привел в письме

⁴²⁶ Письма о раздоре. С. 8.

⁴²⁷ Заседателев И. Рассказ о моем пребывании в расколе и обращении из раскола. М., 1890. С. 9.

заведомо недостоверный эпизод истории закрытия иргизского Средне-Никольского мужского монастыря, в котором рассказывалось, что по приказу саратовского губернатора А. Б. Голицына жандарм иноку Корнилию отрубил топором руку, сложенную двоеперстно⁴²⁸.

Однако в 1850-х – 1860-х гг. в период становления мирского единоверия на Иргизе были отмечены неоднократные случаи нападения на единоверцев со стороны раскольников, особенно часто это происходило в с. Криволучье Николаевского уезда. Старобрядцы, таким образом, сами того не замечая, что из позиции гонимых сами переходили в разряд гонителей. Криволуцкий священник Федор Таганцев, говоря о массовых избиениях раскольниками своих прихожан, отмечал, что единоверцев часто бьют только за то, что они «обратились к Церкви». Один из лидеров криволуцкого раскола крестьянин И. Я. Севостьянов однажды заявил священнику, что прихожане единоверческой Ильинской церкви «все негодяи, а его страмил непристойными словами»⁴²⁹.

Во второй половине 1860-х гг. большой эффект на всех старообрядцев Российской империи оказал переход в «господствующую» Церковь на условиях единоверия ряда видных архиереев белокриницкой иерархии – епископа Браиловского Онуфрия (Парусова), епископа Коломенского Пафнутия (Овчинникова), епископа Тульчинского Иустина (Игнатьева) и многих других⁴³⁰. Единоверец из с. Балаково С. Е. Слезкин когда узнал об этом, будучи на тот момент адептом белокриницкого согласия, так описывал свое эмоциональное состояние: «Я злился, досадовал на них за их измену мн[имому] старообрядчеству, так что, случись это присоединение их в Балакове, или где-нибудь неподалеку от него, я не преминул бы явиться к ним и насказать много колкостей и оскорбительных слов.

⁴²⁸ Письма о раздоре. С. 6.

⁴²⁹ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 7. Д. 1531. Л. 2.

⁴³⁰ *Субботин Н. С.* Двадцатипятилетие присоединения к Церкви раскольнических епископов и других членов Белокриницкой иерархии. М., 1890. С. 1–2.

Моя ревность о древнем благочестии, ревность слепая и безотчетная, делала меня каким-то фанатиком, неспособным к рассуждению, мысли»⁴³¹.

Неприязненное отношение проявлялось не только на персональном уровне. В Балаково в середине 1860-х гг. раскольниками была разграблена и осквернена единоверческая Никольская церковь вскоре после ее освящения⁴³². Впоследствии в 1880–1882 гг. прихожане Никольской церкви неоднократно жаловались епископу Серафиму (Протопопову) «на встреченное препятствие со стороны ближайших жителей раскольников», которые «причиняли злоупотребления» единоверцам самовольной застройкой и «свалкой леса и дворовых нечистот» на территории храма. Они полагали, что сложившаяся ситуация возникла вследствие целенаправленных действий сельского старосты Ионова, его брата и купцов Заслоновых, «которые есть недоброжелатели Церкви раскольники». Именно с их разрешения на земле Никольской церкви, осуществлялась частная и общественная застройка⁴³³.

Особо эмоциональные характеристики старообрядческие начетчики в миссионерской полемике применяли к единоверцам-миссионерам и священникам. Поморский наставник и миссионер Д.В. Батов в конце XIX – начале XX в. на страницах рукописных и печатных изданий полемизировал с единоверческим священником Дометием Холоповым (в прошлом членом поморского согласия), называя его «вероизменником», «путеводителем старообрядческой унии», и отмечал его «злоростную энергию» в «лжесловных и клеветнических» обличениях старообрядческого раскола, «обезображенных хаосом... деспотического насилия»⁴³⁴. То же отношение демонстрировал Д. В. Батов к другому известному миссионеру-единоверцу В. Н. Колесову, «уклонившемуся в

⁴³¹ Рассказ бывшего старообрядца поповской секты Семена Ермилова Слезина о его жизни в расколе, бегстве за границу и обращении в православную церковь // Истина. 1883. Кн. 85. С. 69.

⁴³² Епархиальные известия // Самарские епархиальные ведомости. Официальная часть. 1868. № 3. С. 72.

⁴³³ ЦГАСО. Ф.356. Оп. 1. Д. 88. Л. 1–12.

⁴³⁴ Старообрядческие гектографированные издания Библиотеки Российской академии наук / Авт.-сост. Н.Ю. Бубнов. СПб., 2012. С. 125, 183, 195.

единоверие» из поморского согласия, высокопарно именуя его «вероотступным святоратником»⁴³⁵.

Негативная позиция невольно проявлялась даже в тех случаях, когда старообрядцы пытались вновь «соблазнить в раскол» единоверцев, пользующихся авторитетом в своей среде. В 1885 г. белокриницкий начетчик К. А. Перетрухин с миссионерской целью пригласил в черемшанский старообрядческий монастырь в Хвалынском уезде Саратовской губернии видного единоверческого деятеля из Николаевского уезда Ф.Л. Волгина. Однако в местной молельне торжественное богослужение, которое совершали два старообрядческих архиерея – Амвросий Саратовский и Пафнутий Казанский было «с диким бешенством» прервано настоятельницей монастыря Феклой Толстиковой, которая узнала в Волгине давнего противника раскола (за несколько лет до этого Волгин сообщал полиции о противозаконной деятельности настоятельницы): «Ах ты, богоотступник! Ты зачем сюда пришел, или опять хочешь доносить полиции на нас! Нет, теперь мы никого не боимся, что хотим, то и делаем...». Волгин, обескураженный таким развитием событий, «осмотревшись кругом, сказал: «Будьте вы прокляты и с вашей самодельной австрийской иерархией!» Плюнул и пошел вон из молельни»⁴³⁶. Когда миссионерские методы не имели своего действия, раскольники прибегали к простому подкупу. Так, в 1866 г. того же Ф. Л. Волгина, во время его служения причетником единоверческой Никольской церкви с. Балаково некий донской казак-старообрядец Иван Никулин пытался переманить в раскол «за большие деньги»⁴³⁷.

Переход в единоверие весьма часто означал для бывшего раскольника разрыв дружеских и деловых отношений с членами своей старообрядческой общины, драматические семейные коллизии. Священник Дометий Холопов вспоминал, что после того, как он в 1884 г. стал единоверцем, его общинники «тотчас, по моем присоединении, забрали у меня все свои книги, иконы, лестовки и подручники», и он был вынужден переехать на родину к родственникам в г. Новоузенск. Местные

⁴³⁵ Там же. С. 40.

⁴³⁶ В мире раскола //Истина. 1886. Кн. 107. С. 48–49.

⁴³⁷ ФГАСОП. Ф. 21. Оп. 22. Д. 118. Л. без нумерации.

поморцы «восстали» на его брата за то, что он принял его и тем самым осквернил свой дом: «Восстановили против меня его жену, между нами пошла неприятность, ссоры из-за смешения чашек» (т. е. с точки зрения родственников-поморцев Холопов вместе с семьей стал ритуально «не чистым», поэтому им выделялась за столом отдельная посуда)⁴³⁸.

Бывший уставщик белокрыницкой молельни в с. Балаково С.Е. Слезин рассказывал, что когда в 1871 г. открыто заявил перед общиной о своем решении перейти в единоверие, местные старообрядцы «стали обо мне говорить, что я «объеретичился», пропал душой и телом, иду прямо в ад к сатане и пр. и пр. На меня стали смотреть иначе, с недоверием, многие вместо того, чтобы узнать от меня причины, побудившие меня оставить мн[нимое] старообрядчество, просто стали ругать меня, называя «изменником свято-отеческой веры», антихристом и т. д. Никто не хотел и не желал вступить со мною в беседу, а только одно – ругали, поносили и злословили меня всячески»⁴³⁹..

Учитывая такое отношение, весьма интересным представляется выяснить мотивацию обращения старообрядцев из раскола в единоверие. Религиозный выбор раскольника не всегда был прямым следствием деятельности православной миссии, являясь порой субъективным решением в результате длительного интеллектуального поиска. Как правило, такой путь в единоверие был свойственен старообрядческим книжникам, наставникам и начетчикам, хорошо разбиравшимся в дониконовской религиозной литературе и богослужебном уставе.

Поморка с. Теликовки Николаевского уезда Марина Багдулина, «хорошо грамотная и очень религиозная», во время утрени, слушая антифоны⁴⁴⁰, стала размышлять о смысле слов «ненавидящий Сиона посрамится от Господа», а затем спросила своего настоятеля, о каком Сионе поётся в антифоне. Наставник

⁴³⁸ *Холопов Дометий, свящ.* Моя жизнь в расколе, обращение в православную церковь и деятельность на пользу православия // Миссионерское обозрение. 1904. № 14. С. 534–535.

⁴³⁹ Рассказ бывшего старообрядца поповской секты Семена Ермилова Слезина о его жизни в расколе, бегстве за границу и обращении в православную церковь // Истина. 1883. Кн. 85. С. 84–85.

⁴⁴⁰ Антифон – песнопение в литургическом богослужении.

порекомендовал обратиться к «Книге о Вере», прочитав которую поморка пришла к выводу, что речь в антифоне шла о «господствующей» Церкви. За разрешением своих сомнений она ездила в Москву на встречу к знаменитому единоверческому миссионеру архимандриту Павлу (Ледневу), который и присоединил ее к единоверию⁴⁴¹. Другой раскольник, крестьянин Саврушской слободы Бугурусланского уезда Григорий Ганчурин рассказывал, что первоначально он усомнился в законности «австрийского» священства, когда за богослужением задумался над смыслом хвалитной стихир на Святую Пятидесятницу: «Дух Свят бе убо присно, есть и будет, ниже начинает, ниже престаает» и на «Господи воззвах»: «Вся подает Дух Святой, точит пророчества, священники совершает <...> и весь собирает собор церковный». Г. Ганчурин пришел к выводу, что действие божественной благодати в старообрядчестве отсутствует: «У нас, ведь, почти на 200 лет Дух Св[ятой] «преставал» (переставал действовать – П. С.), священников не совершал, собора церковного не собирал, а начался только с Амвросия⁴⁴². <...> Дух Св[ятой] присутствовал и присутствует, не преставаая ни на час, только в Греко-Российской Церкви»⁴⁴³.

Как ни парадоксально выглядит, но в процессе формирования мотивации старообрядцев на пути обращения в единоверие обрядовые вопросы находились на втором плане. Впрочем, это не удивительно, учитывая, что в обрядовом отношении единоверие являлось таким же преемником дониконовской богослужебной традиции, как и остальное старообрядчество. Представляется, что ключевой проблемой старообрядческого богословия был вопрос об истинной Церкви, на который интеллектуалы из беспоповских и поповских согласий не могли дать удовлетворительного ответа. Более чем полуторавековое отсутствие епископата у беглопоповства и сомнительное с точки зрения церковных канонов восстановление

⁴⁴¹ Александров Дмитрий, свящ. Отчетные сведения по противораскольнической миссии в Самарской епархии за 1898 год // Самарские епархиальные ведомости. 1898. № 9. Неофициальная часть. С. 420.

⁴⁴² Имеется ввиду совершенная старообрядцами «исправа» над епископом Амвросием (Папа-Геогрополи), положившим начало белокрыницкой иерархии.

⁴⁴³ Александров Дмитрий, свящ. Указ. соч. С. 420–421.

трехчинной священнической иерархии в белокриницком согласии порождали серьезные сомнения раскольника в том, что в старообрядческом сообществе, независимо от толка, сохраняется присутствие истинной Церкви: «Наша мнимая старообрядческая церковь не имела у себя почти 200 лет епископа, без которого Церковь Христова не может ни одного дня. В течение этих 200 лет наша Церковь, управлявшаяся одними только беглыми попами, откуда брала себе св. миро, св. антимины, и кто все оное освящал без епископа?»⁴⁴⁴. Это очень важный догматический аспект ортодоксального понимания апостольского свойства Церкви, которая посредством епископата через священное рукоположение «непрерывно и неизменно сохраняет от апостолов и учение, и преемство даров Святого Духа»⁴⁴⁵. Неспособность старообрядческой мысли решить эту экклезиологическую проблему (ущербная неполнота священнической иерархии беглопоповства и историческая дискретность белокриницкого епископата) становилась причиной перехода в единоверие целого ряда авторитетных представителей старообрядчества Самарской губернии: Мины Корнеева, Семена Слезина, Дометия Холопова, Иоанна Заседателя, Никанора Арюткина и других⁴⁴⁶.

Белокриницкий священноиерей из с. Озинки Николаевского уезда Никанор Арюткин обратился в единоверие после встречи со своим знакомым из беспоповского согласия. Традиционно между ними началась дискуссия об истинной Церкви: представлена ли она в согласии «австрийцев» или же находится в обществе беспоповцев. Арюткину удалось доказать собеседнику, что истинная Церковь в том религиозном сообществе, где сохраняется православная вера, совершаются семь Таинств, существует трехчинная иерархия, имеющая

⁴⁴⁴ Рассказ бывшего старообрядца поповской секты Семена Ермилова Слезина о его жизни в расколе, бегстве за границу и обращении в православную церковь // Истина. 1883. Кн. 85. С. 73–74.

⁴⁴⁵ *Филарет Московский, святитель*. Пространный Православный Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М.: Сибирская Благовонница, 2013. С. 74.

⁴⁴⁶ *Холопов Дометий, свящ.* Моя жизнь в расколе, обращение в православную церковь и деятельность на пользу православия // Миссионерское обозрение. 1904. № 13. С. 386–395; № 14. С. 531–539.

апостольское преемство. Беспоповец, согласившись с аргументами оппонента, в то же время возразил, что белокриницкое согласие в этом случае также не имеет права называться истинной Церковью, поскольку «австрийская» священническая иерархия не имеет апостольского преемства, беря свое начало от боснийского епископа Амвросия (Папа-Георгополи). Критерии Церкви, перечисленные Арюткиным, соответствовали больше «господствующей Церкви». Последний аргумент настолько поразил белокриницкого священника, что он сначала обратился к миссионерской литературе, где доказывалась неканоничность «австрийской лже-иерархии». Затем, после неоднократных бесед с архимандритом единоверческого Спасо-Преображенского монастыря Тихоном (Оболенским), пришел к выводу, что он не священноиерей, а «престец», мирянин, поскольку белокриницкая иерархия с точки зрения церковных канонов является ложной. Обратившись в единоверие, он публично перед своей общиной отказался от священнического сана и принес извинения за многолетний обман. В свою очередь, этот поступок произвел глубокое впечатление на всех поповцев Николаевского уезда, где Арюткин пользовался известностью и авторитетом. Следуя примеру своего пастыря, около 50 «австрийцев» с. Озинки перешли в единоверие, образовав вскоре православно-старообрядческий приход⁴⁴⁷.

Исторический аргумент о непрерывности епископата в истинной Церкви эффективно действовал не только на индивидуальном уровне. Благодаря усилиям «комитетского» единоверца-миссионера из мирян Власа Колесова в конце 1860-х – начале 1870-х гг. единоверие появилось в «самом закоренелом гнезде раскола», как называли его сами старообрядцы, – уездном городе Николаевске. В. Колесов неоднократно проводил публичные беседы с расколоучителями различных согласий (беглопоповцев, «австрийцев» и поморцев), убеждая оппонентов, что

⁴⁴⁷ *Матюшенский Алексей, священник.* Обращение в лоно Православной Церкви старообрядческого австрийского толка священника деревни Озинки Николаевского уезда Никанора Иванова Арюткина // Самарские епархиальные ведомости. 1895. № 4. Неофициальная часть. С. 166–173; Посещение Преосвященным Гурием, Епископом Самарским и Ставропольским г. Николаевска, окрестных подгородных монастырей и деревни Озинок Хлебновской волости, с 5-го по 13-е мая 1895 г. // Самарские епархиальные ведомости. 1895. № 13-14. Часть неофициальная. С. 591–592.

«греко-российская православная церковь есть Христова Церковь, также и трехчинное священство – Епископство и дьяконство, – есть самое хриstopреданное священство и без него невозможно получить вечного спасения». В результате деятельности Колесова в Николаевске сложилась довольно большая община единоверцев, приписанная к приходу единоверческого Средне-Никольского женского монастыря; к концу 1880-х гг. она насчитывала более 160 чел.⁴⁴⁸

Представителей беспоповских согласий, принимавших единоверие, больше волновала ущербность сакраментальной стороны их религиозной жизни, что было вызвано отсутствием в ней священства как такового. На это обстоятельство обращал внимание поморцев Дометий Холопов, отмечая, что Таинств Миропомазания, Исповеди, Причащения, Елеопомазания (Соборования) в беспоповстве не совершаются, а Крещение и Венчание совершают миряне: «Ради двух перстов вы лишились благодати св. Духа» <...>. «Благодатию есте спасени», – учит св. апостол Павел, а не перстами, не аллилуйей, не буквою «и», не 7-ю просфорами и хождением посолонь. Все это – обряды, состоят в распоряжении церкви, и не всегда одни и те же. Была бы только вера православная, законное священноначалие, а обряды могут быть различные»⁴⁴⁹.

В сложных, противоречивых обстоятельствах складывались взаимоотношения православного старообрядчества и с конфессиональным окружением в самой Церкви. Неясный канонический статус, касавшийся перспектив самого существования единоверия в лоне «господствующей» Церкви, особый правовой статус, религиозное двуличие единоверцев-«криптораскольников» давали почву для достаточного продолжительного существования атмосферы подозрительности вокруг новообращенных единоверцев. Гражданские власти, епархиальное начальство и общеправославное духовенство часто усматривали в стремлении единоверцев сохранить свою богослужебную самобытность и административную автономию как

⁴⁴⁸ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 7. Д. 3494. Л. 4, 18.

⁴⁴⁹ *Холопов Дометий, свящ.* Моя жизнь в расколе, обращение в православную церковь и деятельность на пользу православия // Миссионерское обозрение. 1904. № 14. С. 537–539.

потенциальную возможность повторного уклонения в раскол. Допустимо говорить об определенном рода предубеждении в отношении единоверцев, которая находила свое выражение в «презумции виновности» бывших раскольников при возникновении внутриконфессиональных коллизий. Для части новообрядного духовенства единоверцы оставались потенциальными раскольниками, принявшими правила митрополита Платона, чтобы сохранить свою приверженность старому обряду, а на самом деле – «не отстали... в душе своей от ухищрений раскольнических»⁴⁵⁰.

Когда в 1851 г. в Николаевске проводилось следствие по поводу пропажи без вести и убийстве некоего писца В. Протопопова, к следователю Жабицкому явился священник Средне-Никольского единоверческого монастыря Иван Лукинский и «изложил предположение свое», что покойный архимандрит Спасо-Преображенского единоверческого монастыря Трефилий и игуменья Средне-Никольского монастыря Евфросиния (Еремина) приказывали всем насельникам женской обители не говорить правду о пропавшем Протопопове. Видимо, в качестве подтверждения своего заявления Лукинский добавил, что все монастырские жители «по наружности только исповедуют единоверие, а по истине все без исключения, от настоятельницы до последней послушницы находятся в закоснелом расколе»⁴⁵¹. По факту этих показаний проводилось разбирательство как со стороны гражданских, так и церковных властей Самарской губернии. В ходе проверки, проведенной единоверческим благочинным Иоасафом (Буслаевым), было установлено, что обвинения Лукинского не соответствуют действительности: настоятельница и все проживающие при ней сестры «по духовному состоянию – суть единоверки, усердные к Святыне и к точному выполнению всех христианских обязанностей, рано и монашеских обетов». К тому же архимандрит Иоасаф добавил, что в духовных росписях монастыря сам Лукинский ежегодно отмечал их присутствие на Таинствах Исповеди и Причастия⁴⁵².

⁴⁵⁰ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 99. Л. 1–2.

⁴⁵¹ ЦГАСО. Ф.3. Оп. 138. Д. 8. Л. 1а–4об.

⁴⁵² ЦГАСО. Ф.3. Оп. 138. Д. 8. Л. 8–8 об.

Благочинный с. Николевки Николаевского уезда Павел Колпиков в октябре 1868 г. жаловался епископу Герасиму (Добросердову), что единоверческий священник с. Теликовки Петр Малов якобы «совратил» из православия в единоверие крестьян И. Рогожина и И.Емелина с семействами, Д. Глыдова, В. Шабанова и вдову Е. Осипову и запретил им принимать православное духовенство «в их дома» с крестным ходом и исправлять требы. Представляется весьма характерным использование в письме термина «совратил», который применялся в официальных документах в описании действий раскольнических миссионеров. Жалоба не соответствовала действительности: указанные в донесении лица стали единоверцами еще при «предместнике» Малова, Василии Горине, а упомянутый государственный крестьянин Д. Глыдов и вовсе никогда не был православным, являясь последователем беглопоповской секты⁴⁵³. Недостоверные сведения о Петре Малове благочинному сообщил новообрядный священник с. Теликовки Федор Павловский, который после того, как его местные единоверцы отставили от своего прихода за «новшества» в богослужении, испытывал личную неприязнь к единоверию и единоверческому духовенству. В 1880 г. по доносу Федора Павловского был временно запрещен в священнослужении единоверческий священник Андрей Храбров, который совершил Таинство Венчания якобы за взятку «по малолетству невесты»⁴⁵⁴.

Поскольку новообрядное духовенство видело в единоверческих священниках союзников, опытных сотрудников «при обращении сектантов к православию или единоверию»⁴⁵⁵, то и случаи возникавших недоразумений в деле миссии вызывали обвинения в тайном раскольничестве. Конфликтная ситуация возникла в 1880 г., когда балаковские священники, протестуя против записи Афанасием Давыдовым православных прихожан в единоверческий приход, прямо обвиняли единоверческого священника и его паству в том, что они «не отстают... в душе своей от ухищрений раскольнических»⁴⁵⁶. Давыдов был вынужден оправдываться

⁴⁵³ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 2075. Л. 1–2 об., 7–7 об., 10–10 об.

⁴⁵⁴ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 93. Л. 41–2 об., 7–8.

⁴⁵⁵ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 99. Л. 1.

⁴⁵⁶ Там же. Л. 1–2.

перед своим благочинным Иоасафом (Буслаевым): «Раскольнических ухищрений в душе своей я не имею <...>. Рожденный я, действительно, в расколе, но воспитан в православном единоверии, где научен был познанию Св. Истин, а потому я не могу произносить от себя какие-либо душепагубные заветы, служащие к уклонению от православия <...>, пусть напрасно клеветет духовенство села Балаково»⁴⁵⁷.

И все же, несмотря на то, что некоторые представители православного духовенства с предубеждением относились к единоверию, значительное число приходских священников придерживался мнения, что практика применения старого обряда в Церкви не только уместна, но и необходима, особенно в деле православной миссии: «Наш русский мужичок далек еще от того сознания, чтобы различать в делах веры существенную сторону от несущественной, т.е. догматическую от обрядовой, в большинстве же случаев так и остается при своем мнении, что «хрестом» (двуперстием) лучше (спасительнее) молиться, чем «троицей» (троеперстно). Крестьянин – младенец в вере: как младенцу не дают твердой пищи; так и крестьянину не надо навязывать то, чего он не может еще переварить своим младенческим умом; крестится двуперстно, оставьте его; пусть так и крестится, только бы <...> мысль в сложении перстов была православная»⁴⁵⁸. Более того, по мнению, противораскольнического епархиального миссионера протоиерея Дмитрия Александрова благоговейное совершение богослужения единоверцами, когда «читают и поют в церкви не торопясь, громко, внятно» могло бы послужить образцом отношения к церковному уставу общеправославных причтов⁴⁵⁹.

Признавая обрядовую «равноспасительность» в лоне Церкви, старообрядческое неприятие «новшеств» становилось серьезным психологическим препятствием в канонически допустимой возможности участия в общеправославном богослужении. Об этом единоверцы говорили вполне откровенно, особенно когда отсутствовала возможность совершения службы в тех

⁴⁵⁷ Там же. Л. 4 об.

⁴⁵⁸ Александр С., *свящ.* Из записок священника // Самарские епархиальные ведомости 1902. № 10. Неофициальная часть. С. 462–463, 465–466.

⁴⁵⁹ Александров Дмитрий, *свящ.* Указ. соч. С. 420.

общинах, где не было постоянного священника или же молитвенного помещения. Предлагаемую альтернативу участия в богослужениях общеправославных храмов они решительно отвергали, о чем в 1901 г. сообщил противораскольнический миссионер Дмитрий Александров. В Саврушской слободе ему единоверцы прямо об этом говорили, ссылаясь на традицию: «...Привычку ты нашу знаешь: не можем себя переломить – ходить в православную церковь»⁴⁶⁰.

Видимо, руководствуясь этими соображениями некоторые общеправославные благочинные Самарской губернии оказывали активное содействие в строительстве единоверческих храмов. Когда в октябре 1890 г. единоверческая община г. Николаевска построить свою церковь, городской благочинный протоиерей Федор Лебедев горячо поддержал эту инициативу перед епархиальным руководством: «По моему крайнему разумению, как раз во время должен был <единоверческий храм> созидаться и чем скорее, тем лучше. Слухи есть, что по построении храма многие из беглопоповцев, которых в городе большая часть, а частью из австрийцев, готовы присоединиться на правах единоверия»⁴⁶¹. В конце XIX в. православный благочинный одного из округов Николаевского уезда Александр Началов помогал в возведении каменной единоверческой церкви в Балаково, привлекая благотворителей и материальные средства, за что получил благодарность от епархиального начальства⁴⁶².

Несмотря на то, что пятое правило единоверия допускало обращаться за исправлением христианских треб к единоверческим священникам только в исключительных случаях, на бытовом уровне прихожане общеправославных храмов не воспринимали единоверческое духовенство как чуждое. Практика таких обращений была широко распространена в местностях со смешанным конфессиональным составом, где было сильно влияние старообрядческой религиозной традиции. В Николаевском уезде православными мирянами старый обряд не просто воспринимался лояльно, он активно использовался в религиозной

⁴⁶⁰ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 7. Д. 4389. Л. 6–8.

⁴⁶¹ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 7. Д. 3494. Л. 10.

⁴⁶² ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 17. Д. 279. Л. 60 об.

повседневности, о чем сообщало православное духовенство: «Наши пасомые овцы, <...> обитающие и вращающиеся в среде раскола и нечуждые его закваски, все они почти молятся двуперстным (знамением) крестом, уважают хождение «посолонь», лестовки, подручники и другие старообрядческие обычаи...»⁴⁶³.

В ноябре 1860 г. единоверческий священник с. Теликовки Василий Горин совершил погребение по старому чину младенца мещанки г. Хвалынска Татьяны Сергеевой. Ее ребенок по дороге в Самару тяжело заболел, и Т. Сергеева, «рожденная от православных родителей и крещенная в православном обряде», по неизвестной причине обратилась в Теликовке не к новообрядному священнику, а к Василию Горину, «называя себя единоверкою». Епископ Феофил (Надежин) велел передать Горину через благочинного Иоасафа строгое замечание, чтобы в будущем священник позаботился «справиться с увольнительным видом» (т. е. документами) обратившихся к нему иногородних⁴⁶⁴. Во второй половине XIX в. в с. Балаково многие православные жители во время великих праздников «по убедительной просьбе» приглашали к себе в дома единоверческого священника «с крестом, Св. водой, обрядами и напевами единоверческими», а в будние дни обращались к нему за исполнением разных христианских треб и «заказов»⁴⁶⁵. Между прочим, данные метрических книг единоверческих приходов свидетельствуют о распространенности смешанных браков между православными и единоверцами. Так, в 1897 г. в Никольской единоверческой церкви с. Балаково Николаевского уезда было совершено 23 таинства венчания, из которых двенадцать — над единоверцами, девять браков были смешанные и в двух парах оба новобрачных были прихожанами общеправославных приходов⁴⁶⁶. Детей от таких смешанных браков крестили по выбору родителей — либо в единоверческом, либо в общеправославном храме.

В Новоузенске единоверческий священник Иоанн Сеннов в 1904 г. на Фоминой неделе, когда на местном кладбище собрались верующие для

⁴⁶³ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 99. Л. 16а.

⁴⁶⁴ ЦГАСО. Ф.32. Оп. 1. Д. 1541. Л. 1–8 об.

⁴⁶⁵ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 99. Л. 4, 16а.

⁴⁶⁶ ЦГАСО.Ф. 32. Оп. 31. Д. 111. Л. 41–48

поминовения усопших родственников, по приглашению православных сначала служил панихиды у могил их родственников, и лишь затем – у единоверцев, чем вызвал недовольство своих прихожан⁴⁶⁷.

Безусловно, вступив в литургическое общение и каноническое единство с «господствующей» Церковью, единоверцы осознали собственную внутриконфессиональную обособленность. Единоверцы Самарской губернии в населенных пунктах со смешанным составом верующих подавали прошения на обустройство собственных кладбищ отдельно как от старообрядческих, так и общеправославных, например, в Самаре (1857 г.)⁴⁶⁸ и в Балаково (1860 г.)⁴⁶⁹. Но встречались примеры и обратного религиозно-бытового влияния «новообрядчества» на единоверцев. В последней четверти XIX – начале XX в. большим авторитетом у единоверцев Николаевского уезда пользовался православный миссионер, благочинный Александр Началов: к нему обращались за совершением Таинства Венчания «по единоверческому чину», а в с. Балаково единоверцы из влиятельной купеческой семьи Заслоновых считали его своим духовником⁴⁷⁰. Для Балаково в начале XX в. такой вид конфессиональной «дуфффузии» православных и единоверцев был явлением распространенным: «Причт единоверческой церкви часто совершает требы для православных прихожан, особенно – богатых купцов, и обратно, т.е. православные иереи бывают у прихожан единоверцев»⁴⁷¹.

В августе 1870 г. николаевский мещанин Тимофей Лазарев, перешедший в единоверие из белокриницкого согласия, подал епископу Герасиму (Добросердову) прошение о разрешении ему совершать троеперстное крестное знамение на службе в единоверческом Средне-Никольском женском монастыре, где он являлся прихожанином. «Проводя время в единоверии, всматриваясь в православные церковные книги, нашел, что знамения тремя первыми персты – есть древняя

⁴⁶⁷ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 8. Д. 4920. Л. 94 об.

⁴⁶⁸ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 8. Д. 1218. Л. 1.

⁴⁶⁹ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 4. Д. 373. Л. 1–3; ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 6. Д. 3192. Л. 6.

⁴⁷⁰ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 8. Д. 5086. Л. 38 об.

⁴⁷¹ Там же.

Восточные церкви предание, начал так и знамется (т. е. троеперстно креститься. – П. С.). Усмотрели <это> мои Единоверные, начали оскорбления...»⁴⁷². Вполне естественно, что подобная инициатива спровоцировала «выговор и прения» между Лазаревым и настоятельницей монастыря Капитолиной (Пантелеймоновой), которая в пылу полемики, ссылаясь на текст Большого Катехизиса, заявила, что троеперстие – не что иное, как Антихристова печать. «Хулы» на троеперстие настоятельница высказала «не знаячи», поскольку на требование Лазарева принести книгу и подтвердить озвученный тезис настоятельница призналась, что «она мало книг читала, это она действительно не знает и объяснила, <что> знаменатися трем персты она не хулит». Две недели спустя на собрании прихожан Николаевска в доме настоятельницы вновь прошли ожесточенные прения. В напряженной дискуссии священник монастырского прихода Иоанн Орлов поддержал единоверца-троеперстника, «но не настойчиво»: большинство присутствующих пригрозило Лазареву, если он не будет креститься «двумя персты», «изгнать из дома Божия <...> по указу, данному им». Лазарев, защищая свою позицию, проявил определенную правовую изощренность, опираясь на известную юридическую максиму и ссылаясь на правила митрополита Платона, где единоверцам «молиться треми персты <...> запрещения было ни слова». По мнению Лазарева, то же самое касалось «брадобриев и прочих», которых единоверцы не могут «не допускать <...> на общее к себе моление, как бы им касались сомнительными для общего моления»⁴⁷³. Когда эта история дошла до епископа Герасима (Добросердова), он поручил единоверческому благочинному Иоасафу «примирить враждующих из-за перстного сложения, отклонить неуместные споры между людьми, не вполне сведующими» в догматическом учении Церкви. При этом Лазареву было дано разрешение совершать троеперстное крестное знамение на богослужении в единоверческом храме⁴⁷⁴. Единоверцы сами стремились к определенной приходской изоляции.

⁴⁷² ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 2089. Л. 1.

⁴⁷³ Там же. Л. 1–2 об.

⁴⁷⁴ Там же. Л. 3–3 об.

Одним из существенных признаков религиозной инкультурации единоверцев в Самарской губернии представляется признание и почитание ими сонма святых, канонизированных Церковью в синодальный период. Это важное обстоятельство характеризовало возросшее агиологическое доверие к «господствующей Церкви» и демонстрировало определенную степень размежевания с остальным старообрядчеством. Вопрос о святых и мощах особенно остро стоял перед старообрядцами белокриницкой иерархии. С начала 1850-х гг. она стремительно распространилась в Российской империи, оказавшись в ряду наиболее влиятельных и многочисленных старообрядческих согласий. Такое положение было достигнуто благодаря активной прозелитической деятельности как среди беглопоповцев, так и среди «беспоповщины». Не стало исключением и единоверие, которое, будучи серьезным оппонентом белокриницкой иерархии в миссионерской проповеди, представляло собой определенную угрозу для самих «австрийцев». В этой связи «австрийцы» выработали свою позицию относительно единоверия с целью реализации контрмиссионерской проповеди и привлечения единоверцев на свою сторону. Положение единоверцев сравнивалось с подчиненным статусом униатов в католичестве. И все же, несмотря на то, что старообрядцы постоянно обвиняли единоверцев в религиозном ренегатстве, «австрийцы» оправдывали это обманом со стороны православных миссионеров и выражали надежду на возвращение бывших братьев в «старообрядческую Церковь»⁴⁷⁵.

Само по себе формальное восстановление трехчинного священства еще не служило убедительным свидетельством истинности белокриницкой иерархии, ее подтверждением могло бы стать наличие «своей святости». Традиция почитания старообрядцами таких деятелей раскола, как протопоп Аввакум, Павел Коломенский, соловецкие мученики, сложилась уже во второй половине XVII в. Их имена входили в общие для всего староверия святцы, за исключением, разумеется, единоверия, поскольку они являлись деятелями раскола. То же касается и истории

⁴⁷⁵ Беседа Д. С. Варакина с миссионером Абрамовым о единоверии // Старообрядец. 1906. № 9. С. 981–1005; Палкин А. С. Единоверие в середине XVIII – начале XX в.: общероссийский контекст и региональная специфика. Екатеринбург, 2016. С. 215–220.

обретения «австрийцами» в 1870-х гг. мощей мучеников Дады, Гаведдая, Каздой и Гаргала, аутентичность которых вызывала большие сомнения⁴⁷⁶. Поэтому вопрос формирования сонма собственных святых и обретения мощей для белокриницкой иерархии оставался весьма актуальным. Есть сведения, что, по крайней мере, с начала 1880-х гг. в черемшанском монастыре белокриницкой иерархии (Хвалынский уезд) хранились мощи «австрийских» святых – неких епископа Афанасия, игумена Силуана и инока Иосифа. Знаменитый начетчик белокриницкой иерархии К. А. Перетрухин совершал неоднократные поездки по селам Хвалынского уезда Саратовской губернии и Николаевского уезда Самарской губернии и проповедовал раскольникам и единоверцам о «правоте своей веры, уверяя в святости и нетленности мощей». Однако среди единоверцев кампания Перетрухина успеха не имела. В 1886 г. он приглашал в черемшанский монастырь местного единоверческого миссионера Ф. Л. Волгина. Но тот не только не признал нетленности мощей, но и высказал большие сомнения в высокой нравственности предполагаемых святых, поскольку биографию каждого из них он очень хорошо знал⁴⁷⁷.

Состоявшаяся в 1903г. торжественная канонизация преп. Серафима Саровского продемонстрировала общность единоверия с новообрядными верующими, в том числе и в такой сфере благочестия как почитание православных святых. Торжественные мероприятия, участие в них императора Николая II, массовые случаи «чудес-исцелений» – все это вызвало небывалый религиозный энтузиазм православных верующих, среди которых присутствовало немало и единоверцев. Так, торжества в Сарове посетило множество единоверцев с Иргизов,

⁴⁷⁶ *Попов К. А., свящ.* Поразительное кощунство раскольнических заправителей // Тобольские епархиальные ведомости. 1895. № 20. С. 327-334; *Шалкинский Сергей.* Действительно ли найденные раскольниками на Кавказе засохшие трупы суть святые мощи персидских мучеников – Дады, Гаведдая, Каздой и Гаргала? // Екатеринославские епархиальные ведомости. 1902. № 30. Неофициальная часть. С. 759–763; № 31. Официальная часть. С. 782–788; Исследование о мощах святых мучеников Дады, Гаведдая, Каздой и Гаргала // Старообрядцы. 1908. № 8. С. 861–869; *Старков А. С.* Беседа о мощах свв. мучеников Дады, Гаведдая, Каздой и Гаргала. М., 1910.

⁴⁷⁷ В мире раскола // Истина. 1886. Кн. 107. С. 42–49.

и они лично свидетельствовали о «видимом проявлении Божественной благодати, явленной во многих чудесных исцелений от останков Св. Старца Серафима»⁴⁷⁸.

Видимо, по этой причине реакция старообрядчества на канонизацию Серафима Саровского приняла крайне болезненные формы. Особенно на общем фоне выделялись «австрийцы», которые использовали любой повод для дискредитации народного почитания преподобного. На страницах своих периодических изданий они развернули антисерафимовскую кампанию⁴⁷⁹, которая получила свое практическое воплощение в миссионерской практике начетчиков белокриницкой иерархии и в провинции.

В Самарской губернии миссионерская деятельность раскольников носила организованный систематический характер, и главной её целевой аудиторией являлись местные единоверцы. Епархиальный миссионер священник Дмитрий Александров в 1903 г. в своем отчете отмечал, что «австрийцы» стали «с большею ненавистью» относиться к Церкви: «Эта ненависть выражается вовне, в тех резких и дерзких ругательствах, которые довольно часто приходится слышать из уст их начетчиков по адресу Пр. Церкви, ея святых и ея служителей». Белокриницкие начетчики, ссылаясь преимущественно на газетные статьи, кощунственно отзывались о мощах преподобного Серафима. Они указывали, что старец не может быть святым, потому что «тело его всё истлело, а нашли одни кости-мослы...». По мнению «австрийцев», святыми мощами могли быть признаны только те останки, «кои лежат в теле», и, следовательно, «почитать <...> кости – это будет язычество». Начетчик К.А.Перетрухин заказал для распространения среди единоверцев несколько тысяч листовок издания В. Максимова «Старец Серафим Саровский и старообрядцы», где рассказывалось о том, что преподобный якобы безусловно

⁴⁷⁸ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 29. Д. 394. Л. 21.

⁴⁷⁹ Чудеса при открытии мощей преподобного Серафима Саровского. М., 1903. С. 31–32; Чудеса в решетке: «Степуринское чудо» Серафима Саровского [Электронный ресурс]. URL: <https://starove.ru/izbran/chudesav-reshete-stepurinskoe-chudo/> (дата обращения 20. 11. 2022); «Православные» святые // Старообрядец. 1906. № 8. С. 971–973; Ситнов В. Ф. Степуринское чудо (к вопросу об отношении старообрядцев к о. Серафиму Саровскому) // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1998. Вып. 6. С. 33–40; Стихотворение на открытие останков о. Серафима Саровского // Старообрядец. 1907. № 5. С. 608–609.

запрещал молиться двоеперстием. Кампания по дискредитации канонизации преподобного Серафима имела определенный эффект не только среди единоверцев, но новообрядных православных, посеяв «смущение и соблазн»⁴⁸⁰. Поэтому епархиальные миссионеры вынужденно смещали акценты в своей проповеди на более актуальные темы. Так, в 1903 г. противораскольнический миссионер священник Дмитрий Александров вместе с единоверческим священником Иоанном Заседателевым провел в Николаевском уезде ряд публичных и частных встреч с раскольниками и единоверцами, на которых излагалось православное учение о почитании святых мощей и канонических основаниях признания Серафима Саровского святым. Этой же теме священники посвятили отдельную брошюру, которую написали совместно в противовес раскольническим изданиям⁴⁸¹.

Внутриконфессиональная идентичность единоверцев и религиозно-бытовое мировоззрение православного старообрядчества Самарской губернии складывались в сложных условиях взаимодействия с раскольным старообрядчеством со одной стороны и с другой – с общеправославным духовенством и простыми мирянами. Формирование самосознания единоверцев протекало в сложной психологической обстановке почти тотального недоверия, а подчас и нескрываемой враждебности конфессионального окружения. В глазах остальной массы старообрядчества единоверцы являлись предавшими «веру отцов» религиозными ренегатами и «униатами», перешедшими в подчинение «никонианской» Церкви. Со стороны общеправославного епископата и духовенства, в свою очередь, было распространено мнение о единоверцах как о потенциальных или тайных раскольниках. Тем не менее, православное старообрядчество сумело сохранить свою историческую связь с традицией дониконовского богослужения и не стать замкнутой религиозной автаркией, о чем

⁴⁸⁰ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 29. Д. 394. Л. 21 об.–22.

⁴⁸¹ Там же. Л. 30.

свидетельствует практика богослужебного и бытового взаимодействия с новообрядным окружением.

Агиологическая тема в истории взаимоотношений Церкви и старообрядчества впервые четко артикулирована в начале XX в. в связи с канонизацией и почитанием «новых святых». Единоверие в исторической ретроспективе продемонстрировало возможность молитвенного общения старообрядцев со святыми, канонизированными в синодальный период, что свидетельствовало, в свою очередь, о существенной религиозной инкультурации единоверцев в составе РПЦ к началу XX столетия.

3.2. Особенности взаимоотношений духовенства и мирян

Взаимоотношения мирян в единоверческих приходах со своим духовенством, а также с епархиальным начальством имели свои характерные особенности, которые существенным образом отличали подобные внутрицерковные взаимодействия в общеправославных приходах. В поповщине, не говоря уже о беспоповских согласиях, приходская жизнь отличалась высокой активностью мирян, оказывавших влияние не только на решение повседневных бытовых проблем общины, но и на вопросы, связанных с богослужением. В беглопоповских общинах духовенство традиционно находилось в зависимости от своей паствы, поэтому участие священства в хозяйственных, финансовых, административных сторонах приходской жизни было незначительным. В единоверии данная традиция нашла свое формальное подтверждение в правилах митрополита Платона, согласно которым единоверцы получали право избирать кандидатов в священники и церковнослужители из своей среды

Такая особенность приходского уклада единоверцев, как выборность духовенства, раскрывается в истории обретения своего священника прихожанами единоверческой Никольской церкви с. Балаково. Данный случай прекрасно иллюстрирует правовой и канонический статус единоверия внутри РПЦ, в значительной степени раскрывая особую психологию православных

старообрядцев. В течение 1874–1875 гг. балаковские единоверцы неоднократно обращались самарскому епископу Герасиму (Добросердову) с просьбой рукоположить в священники уставщика Никольской церкви Михея Степановича Муравьева, мещанина г. Николаевска Самарской губернии⁴⁸². Предыстория этого была такова.

Балаковская единоверческая община сформировалась к середине 1840-х гг. в составе образованного единоверческого прихода Криволуцкой слободы Николаевского уезда Саратовской губернии. Прихожанами местной единоверческой церкви стали удельные крестьяне почти двух десятков сел и деревень Николаевского уезда, находившихся в ведомстве Саратовской удельной конторы, в том числе и Балаково⁴⁸³. Помимо того, что сами старообрядцы использовали единоверие в качестве прикрытия для сохранения прежнего религиозного уклада, выбранный ими «новобрядный» священник Григорий Ильменский оказался пастырем невысоких нравственных качеств, и «своим дурным поведением способствовал отпадению криволуцких крестьян от единоверческой церкви». В июле 1851 г. вольский викарий Антоний (Шокотов) сообщал саратовскому архиерею, что священник «службу в церкви совсем оставил: в криволуцкой церкви не было богослужений ни на Рождество, ни на Пасху, ни в Пятидесятницу». Ильменский был отрешен от должности и причислен к братии единоверческого Спасо-Преображенского монастыря⁴⁸⁴. После включения Николаевского уезда в состав Самарской губернии назначения священников в Криволучье в 1850-х гг. осуществлялись по распоряжению архиереев без одобрения прихожан, многие из которых открыто перешли в раскол. Они отказывались принимать настоятелей церкви, заявив однажды, что «им даже приятно было бы не определить к ним никакого священника»⁴⁸⁵.

⁴⁸² ФГАСОП. Ф. 21. Оп. 1. Д. 208.

⁴⁸³ *Архангельский Н. А.* К истории единоверия в Николаевском уезде Самарской губернии. Самара, 1923. С. 14.

⁴⁸⁴ ГАСО. Ф. 606. Оп. 1. Д. 610. Л. 228–28 об.

⁴⁸⁵ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 1405. Л. 1 об.

В результате таких нестроений большой криволуцкий приход фактически распался, и к началу 1860-х гг. от него остались две малочисленные общины в Криволучье и Балаково. Назначенному в 1858 г. в Криволучье единоверческому священнику Федору Таганцеву пришлось возродить приходскую жизнь заново в сложных условиях противодействия со стороны местных раскольников. Впоследствии Таганцев своей деятельностью заслужил большой авторитет и у иргизских единоверцев, и у епархиального начальства⁴⁸⁶. Ему удалось достичь определенных успехов и сохранить приход. Особенно заметными были результаты его миссионерской проповеди в Балаково. В 1865 г. по его инициативе в селе была отстроена и освящена единоверческая Никольская церковь, организована деятельность школы грамоты для детей старообрядцев, значительно увеличилась численность общины. К началу 1870-х гг. община представляла собой фактически самостоятельный приход: при храме служил уставщик, который не являлся членом причта криволуцкой Ильинской церкви, записи о прихожанах балаковской общины священник вел в отдельных метрических книгах. По всей видимости, именно Таганцеву принадлежала идея назначения в балаковскую общину отдельного священника. Незадолго до своей смерти в 1874 г. он даже предпринял некоторые действия для ее реализации, завещав балаковскому причту личные накопления в банке суммой 600 руб. серебром под проценты для жалования будущему настоятелю Никольской церкви. Со своей стороны прихожане были готовы предоставить «собственному» священнику помещение для проживания в Балаково и обеспечить содержание дома за свой счет⁴⁸⁷. С учетом предлагаемых условий, просьба балаковских единоверцев к епископу Герасиму (Добросердову) о рукоположении М. С. Муравьева выглядела вполне обоснованной.

Прихожане балаковской общины приводили разные доводы о необходимости «поставления» священника. Первый заключался в том, что наличие в Балаково на

⁴⁸⁶ Соловьев П. К. «Раскольники криволуцкие больше всех употребляют насилия...»: о становлении единоверия в Николаевском уезде Самарской губернии (1850–1860-е годы) // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: История. Международные отношения. 2022. Т. 22. Вып. 2. С. 239.

⁴⁸⁷ ЦГАСО. Ф. 356. Оп.1. Д. 83. Л. 2 об., 8–8 об., 11 об.

постоянной основе единоверческого священника будет содействовать православной миссии среди старообрядцев-раскольников: «Мы его желаем всем нашим обществом <и одо>бряем его Вашему Преосвященству, как нельзя быть <луч>ше для нашего единоверия, и самого способного человека. Рекомендуем его Вашему Преосвященству, он находится в нашей церкви 9 месяцев уставщиком, занимается <...> и усердно, и ревностно ратует с раскольниками <в> святии церкви, одно слово об нем, кроме хорошего, никакого нельзя сказать – достоин похвалы»⁴⁸⁸. Второй аргумент имел практический характер. Балаково было одним из крупнейших торговых сел в Саратово-Самарском Поволжье, и местная единоверческая община формировалась главным образом из приезжих старообрядцев, а к началу 1880-х гг. она почти на 90% состояла из приезжих «купцов, мещан и городских обывателей»⁴⁸⁹: «Кроме того, здесь в Балакове священник единоверия необходим по всему, как место портовое, многие единоверцы приезжают для закупки пшеницы, и всё может прилучиться к исправлению треб, и все мы смертны. Нам и каждому желательно получить благодать Божию в своем храме, а в получение которой мы всю надежду теряем»⁴⁹⁰. Поэтому очевидно, что христианские требы для приезжих единоверцев мог своевременно совершить только постоянный священник.

Балаковские единоверцы предлагали епископу Герасиму сохранить положительную историческую традицию в отношении единоверия, которая сложилась в годы служения его предшественников – симбирского архиепископа Феодотия (Озерова) и самарского епископа Феофила (Надеждина), которые в свое время внесли большой вклад в становление самарского единоверия: «Сотвори нам любовь и милость, какую творили для единоверия незабвенные, блаженнейшей памяти епископы – самарский Феофил и синбирский Феодотий. Память их печатлеется в сердцах наших в род и род»⁴⁹¹.

⁴⁸⁸ ФГАСОП. Ф. 21. Оп. 1. Д. 208. Л. без нумерации.

⁴⁸⁹ Соловьев П. К. История православных храмов г. Балаково ... С. 258.

⁴⁹⁰ ФГАСОП. Ф. 21. Оп. 1. Д. 208. Л. без нумерации.

⁴⁹¹ Там же.

Но, как следует из содержания письма, епископ Герасим счел нужным отказать им в их просьбе: с точки зрения правящего архиерея существовали некоторые канонические препятствия к иерейской хиротонии псаломщика. Дело в том, что в расколе он являлся «лже-попом» (вероятно, принадлежал к священству белокриницкой иерархии), но, еще будучи раскольником, сложил с себя сан. По мнению балаковцев, это обстоятельство из старообрядческого прошлого Муравьева не могло стать непреодолимым каноническим препятствием для рукоположения избранного ими кандидата. В качестве подтверждения данного тезиса в письме приводится целый список видных представителей «лже-священства» старообрядцев белокриницкой иерархии, которые присоединились к Церкви в 1860-х гг. на условиях единоверия: епископ Браиловский Онуфрий (Парусов), епископ Коломенский Пафнутий (Овчинников), епископ Тульчинский Иустин (Игнатьев), архидиакон Филарет (Захаров) и другие⁴⁹²: «Присовокупляем к сему из таковых в других епархиях не возбраняет Святая Церковь рукополагать во священство, а Вы, Владыко, почему-то не признаете резонным, чтобы он был нашим священником. За ним причин не обретаются, даже и Вы сами в резолюциях своих нигде не высказали, кроме того, что он сложил с себя священство, а что священство – лже-священство»⁴⁹³. До назначения постоянного священника балаковцы просили о «заведывании» их церковью монастырским священником – иеромонахом из единоверческого Нижне-Воскресенского иргизского монастыря.

Видимо, памятуя об имевшем место массовом уклонении в раскол членов балаковской общины, епископ Герасим предложил в качестве настоятеля криволуцкого священника Стефана Полянцева. Но балаковцы выразили Полянцеву недоверие: «Мы по сему Вашему Преосвященству не раз отказывались от отца Стефана за нововедения у нас в церкви и за неспособностью его ко исполнению единоверческих обрядов». К тому же Муравьев, как избранник из «природных»

⁴⁹² Субботин Н. И. Присоединение к православию раскольнических епископов и других членов так называемой Белокриницкой иерархии. М., 1866. С. 5–60; Субботин Н. И. Двадцатипятилетие присоединения к Церкви раскольнических епископов и других членов Белокриницкой иерархии. М., 1890. С. 1–68.

⁴⁹³ ФГАСОП. Ф. 21. Оп. 1. Д. 208. Л. без нумерации.

старообрядцев, выглядел предпочтительнее представителя новообрядного духовенства, каковым являлся криволицкий священник. Настаивая на своем кандидате, единоверцы Никольской церкви вполне обоснованно ссылались на условия единоверия, которые предоставляли им такую возможность: «Как нам дано право по совести и желанию нашему избирать себе священника согласно высочайше утвержденных правил и пунктов Платона митрополита в 1800 году. Почему и не находим противным, согласно сим правилам, его рукоположить во священники и тем более он нам не в тягость назначением от нас жалованием». В случае отказа архипастыря единоверцы обещали обратиться за решением своего вопроса в высшую церковную инстанцию: «Есть ли Вы к нам не будете столь милостивы, церковь наша оскудеет, и мы не изнемогаем. Не для того она созидалась, чтобы у нас в Балакове единоверие разрушилось, а раскол многократно восторжествовал. <Мы> не самовольно ее устроили, а по распоряжению высшего правительства <...>, которое сочло и заботилось, <чтобы> в Балакове быть единоверческой церкви. <...> Кольми паче, Владыко, <...> Вы, что находите вопреки нашему мнению удовлетворить нас, то благословите как вынужденными просить нам Святейший Синод»⁴⁹⁴.

Однако вряд ли эта угроза балаковских единоверцев апеллировать к Синоду была способна как-то повлиять на принятие самарским архипастырем окончательного решения. Действительно, правила митрополита Платона предусматривали право единоверческой общины избирать из своей среды священника, но оно вовсе не подразумевало автоматического утверждения выдвинутой кандидатуры со стороны правящего архиерея. Назначения, переводы в единоверческие общины представителей духовенства на епархиальном уровне находились вне компетенции Синода так же, как и священнические хиротонии. Обязанность епископа относительно единоверческих рукоположений выражалась только лишь в совершении Таинства Священства по старопечатным богослужебным книгам.

⁴⁹⁴ Там же.

Впрочем, епископ Герасим (Добросердов) вскоре вернулся к рассмотрению этого вопроса. Летом 1875 г. он поручил единоверческому благочинному архимандриту иргизского Спасо-Преображенского монастыря Иоасафу (Буслаеву) собрать свидетельства «о бытии у исповеди и св. причастия Михея Муравьева с женою его с 1853 г. по апрель текущего года и представить оное к июлю текущего года». В конце августа того же года Иоасаф прислал архиерею письмо, в котором говорилось, «вышеуказанный Муравьев» действительно «непреложный истинный сын Церкви» и «для вящего удостоверения епархиальной власти» приложил три свидетельства из единоверческих церквей Самары, Симбирска и Нижне-Воскресенского монастыря, где балаковский псаломщик в разное время служил причетником⁴⁹⁵. В них подтверждалось, что Муравьев действительно бывал на исповеди и у причастия. Видимо, кандидаты в священники из старообрядцев проходили определенную проверку на «литургическую лояльность». Возможно, подобная практика сбора информации о церковной жизни кандидата в единоверческие священники вызвана бытовавшим в среде иргизских старообрядцев представлением, что истинное воссоединение с Церковью происходит в Таинстве Евхаристии: «Причастился, значит, присоединился»⁴⁹⁶. Примечательно, что в 1858 г. перед принятием священнического сана диакон самарской единоверческой церкви Федор Таганцев, отвечая перед иерейским руколожением на вопросы епархиальной ставленнической комиссии, должен был особо оговаривать, что «раскола за собою не имеет, а исповедует Православную Восточную Кафолическую веру на правах единоверия»⁴⁹⁷.

И все же епископ Герасим предпочел не рукополагать священника к единоверческой церкви с. Балаково. И причина заключалась не в том, что архиерей будто бы невзлюбил М. С. Муравьева⁴⁹⁸. Назначение в балаковскую общину

⁴⁹⁵ ФГАСОП. Ф. 21. Оп. 1. Д. 208. Л. без нумерации.

⁴⁹⁶ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 8. Д. 5086. Л. 38 об.–39 об.

⁴⁹⁷ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 1405. Л. 3.

⁴⁹⁸ Напротив, епархиальное начальство ценило Муравьева как талантливое проповедника, и впоследствии Самарский Комитет православного миссионерского общества определил его на должность епархиального миссионера. В 1880-х годах он вел активную миссионерскую деятельность среди раскольников Николаевского уезда Самарской губернии и

священника означало бы формальное появление самостоятельной приходской единицы. Но за всё достаточно продолжительное служение Герасима (Добросердова) на самарской кафедре (1866–1877) в епархии не появилось ни одного нового единоверческого прихода. По имеющимся сведениям, за данный период в единоверческие приходы Николаевского уезда были рукоположены и назначены только два священника – в Теликовку и Криволучье. Оба они являлись представителями новообрядного духовенства⁴⁹⁹. Скорее всего, осторожность со стороны епархиальной власти была вызвано драматической историей криволуцкого прихода в 1840-х–1850-х гг., когда повторно «совратившиеся» в раскол единоверцы неоднократно саботировали назначения священников. Примечательно также, что в своем ходатайстве балаковские прихожане, говоря о праве единоверцев избирать священника, апеллировали к правилам митрополита Платона, а не к «криволуцким условиям», которые, судя по всему, к этому времени были уже дезавуированы.

Епископ Герасим пошел навстречу балаковским единоверцам лишь в одном пункте их прошения. Несмотря на то, что формально община входила в состав криволуцкого прихода, по решению архиерея богослужения в Никольской церкви в 1874–1879 гг. совершал не Стефан Полянцев, а «временно приезжающий» из Нижне-Воскресенского монастыря иеромонах. Разумеется, это никак не устраняло те неудобства, которые возникали в тех случаях, когда «присутствие священника не терпит ни малейших отлагательств» (например, на последнем напутствии умирающего прихожанина в Таинствах Исповеди и Причастия). При плохих погодных условиях (распутица, дождь, вьюга) своевременный приезд иеромонаха из монастыря, расположенного в 30 верстах от Балаково, становился практически невозможным. Поэтому прихожане Никольской церкви не оставляли попыток приобрести собственного священника: «Церковь, в которой не всегда, даже и в

довольно успешно полемизировал со старообрядческими начетчиками. См.: Отчет Самарского Комитета православного миссионерского общества за 1883-й год // Самарские епархиальные ведомости. Неофициальная часть. 1884. № 6. С. 110–112.

⁴⁹⁹ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 11. Д. 178. Л. 4; ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 23. Д. 411. Л. 2 об.–3.

праздничные дни, совершается священнослужение, представляет вид сиротствующей»⁵⁰⁰.

В итоге эти поиски увенчались успехом уже после перевода Герасима (Добросердова) на другую кафедру – во время служения самарского епископа Серафима (Протопопова). В июле 1878 г., будучи на личном приеме у архиерея, попечителя Никольского храма вновь сообщили о своем «затруднении в исполнении треб при неимении священника» и просили назначить к «сиротствующим без ближайшего местного руководителя ко спасению душ сего стада». К этому времени численность балаковских единоверцев значительно выросла и составляла 306 чел. На аудиенции у архиерея балаковцы назвали кандидатуру священника единоверческой Покровской церкви с. Демкино Хвалынского уезда Саратовской губернии Афанасия Давыдова, «известного по общему отзыву ревностным исполнением священных пастырских обязанностей, добронравием и примерным поведением». Балаковцы предлагали священнику жалование от общины в размере 200 руб. серебром в год, не требуя никакого вспомоществования от казны и вообще от правительства, а для приличного и удобного ему с семейством помещения предоставили общественный дом, находящийся при церкви⁵⁰¹.

Поскольку Давыдов числился в клире другой епархии, Серафим (Протопопов) в марте 1879 г. обратился к саратовскому епископу Тихону (Покровскому) с просьбой об увольнении священника с демкинского прихода. Однако местные единоверцы сначала не давали на это согласия «по уважительной причине»: «...Определение его, Давыдова, из крестьян на должность священника к их церкви стоило им многих издержек и долгих (полтора года) хлопот». Казалось, что приобретение балаковцами собственного священника к единоверческой церкви вновь откладывается на неопределенное время, но после того, как демкинцы нашли

⁵⁰⁰ ЦГАСО. Ф. 356 Оп. 1 Д. 83. Л. 2-2 об.

⁵⁰¹ Там же. Л. 1 об., 17, 20

Давыдову замену, он был переведен в Самарскую епархию и осенью того же года определен к Никольской церкви с. Балаково⁵⁰².

Старообрядческое происхождение единоверческого священника или представителя приходского причта представлялось прихожанам настолько важным, что назначение в приход общеправославного священника неизбежно приводило к его обструкции и последующему конфликту с ним. В глазах единоверцев «новобрядный» священнослужитель являлся чужаком, который не был знаком ни с тонкостями дониконовского богослужения, ни с религиозно-культурным контекстом жизни старообрядческой общины.

В качестве характерного примера можно привести случай с новообрядным священником Дометием Воздвиженским, назначенным в единоверческий Средне-Никольский женский монастырь. В марте 1854 г. он сообщал самарскому епископу Евсевию (Орлинскому), что сразу после прибытия в монастырь игуменья Евфросиния «с сестрами своими встретили меня и семейство мое с довольно суровым видом и время от времени оказывала мне... свое недоброжелательство». Такое обращение настоятельницы обители к священнику было вызвано ее предвзятостью, касавшейся способности Воздвиженского священнического служения по единоверческому обряду. Игуменья открыто говорила ему от имени всех насельниц, что они в нем, «щепотнике», не нуждаются, «а следовало бы прислать ей священника из раскольников» (то есть единоверца, рукоположенного из старообрядцев). Воздвиженский перечислял правящему архиерею случаи прямого вмешательства игуменьи и монахинь в сферу его иерейской компетенции: «Запретила по изданной книжке продолжать молебствие о прекращении войны и о победе Аттаманской Порте (так в тексте. – П. С.), запретила входить в <православную> церковь деревни Давыдовки единоверцам для Богомолия и слушания молитвословия, и отклоняет их <от> православия в единоверие». Также он привел случай, когда настоятельница отговорила вольского мещанина С. Г. Расторгуева крестить у Воздвиженского трех малолетних детей, сказав, что

⁵⁰² Там же. Л. 14–16.

таинство Крещения будет совершаться по новым книгам. На повечерии и полунощнице игуменья запретила священнику поминать в ектениях Святейший Синод и правящего архиерея. По словам самого священника, во время богослужений по единоверческому обряду монахини часто останавливали Воздвиженского, «даже с обидными и дерзкими для... меня выговорами так, что я дурак, а не священник». Демонстративный бойкот Воздвиженского со стороны игуменьи привел к тому, что он оказался в своего рода литургической изоляции: в Великий пост монахини перестали ходить к нему на исповедь, отказываясь иметь священника своим духовником, поскольку игуменья их на это не благословила. В итоге Дометий Воздвиженский настоятельно просил епископа перевести его в другое место служения, «куда угодно будет Вашему Преосвященству»⁵⁰³.

Признавая обрядовую «равноспасительность» в лоне Церкви, старообрядческое неприятие «новшеств» становилось серьезным психологическим препятствием в канонически допустимой возможности участия в общеправославном богослужении. В мае 1896 г. самарский единоверческий благочинный Иоанн Орлов, подав прошение на отпуск по состоянию здоровья, уведомил Самарскую духовную консисторию, что в его отсутствие исправлять требы в Казанско-Богородицкой церкви «с пользой для дела» может единоверческий священник из с. Теликовки Николаевского уезда Иоанн Сеннов. Поскольку в Теликовке кроме единоверческой церкви был и общеправославный храм, то, по уверениям благочинного, Сеннова мог успешно заменить местный новообрядный священник Михаил Петров: «...что на опыте не раз было испытываемо, и единоверцы исполнением пастырских обязанностей у них православным священником не гнушаются». Однако, когда в июле 1896 г. в Теликовку с рабочей поездкой приехал временно исполняющий должность единоверческого благочинного священник Тимофей Старцев, представленная Орловым картина в реальной жизни оказалась не столь однозначной. Староста единоверческой церкви сообщил Старцеву, что в отсутствие их приходского

⁵⁰³ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 6. Д. 7201. Л. 6–7 об.

священника местные единоверцы если и будут обращаться к православному священнику, то только «в случае крайней нужды, да и то не без сомнений». Более того, выяснилось, что некоторые из прихожан в праздничные и воскресные дни вместо общеправославного храма будут посещать «австрийский» молельный дом: «Так было раньше, так будет и теперь». Чтобы предотвратить подобные инциденты, церковный староста вместе с другими прихожанами просил самарского епископа вернуть священника Иоанна Сеннова из служебной командировки обратно⁵⁰⁴.

Впрочем, старообрядческое происхождение священника и его рукоположение по старопечатным книгам не гарантировали сами по себе свободы от приходского контроля, если его служение и нравственное состояние не соответствовали консервативным стандартам старообрядчества и правилам единоверия. В Новоузенске единоверческий священник Иоанн Сеннов в 1904 г. на Фоминой неделе, когда на местном кладбище собрались верующие для поминовения усопших родственников, служил панихиды в первую очередь на могилах православных («и при том у тех, кто побогаче») и только затем шел к могилам прихожан, на которых служил «торопливо» и «пропусками», чем вызвал сильное недовольство единоверцев. Впоследствии новоузенские прихожане требовали от епископа отстранить от службы священника Иоанна Сеннова за безнравственное поведение и за то, что «сокращал службу»⁵⁰⁵.

В 1885 г. от самарских прихожан епископу Серафиму (Протопопову) поступило прошение избавить их от настоятеля прихода священника Кирилла Онуфриева, поскольку тот «венчал не принадлежащих к нашему приходу посторонних брадобреющих».⁵⁰⁶ Но это была только одна из многих причин, по которой единоверцы не приняли Онуфриева, кстати, выходца из старообрядческой среды. Главная выразилась в том, что не был «искомым», а был назначен епископом против желания прихожан. Прибыв к служению в самарский приход,

⁵⁰⁴ ЦГАСО. Ф. 1. Оп. 6. 6595. Л. 3–9 об.

⁵⁰⁵ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 8. Д. 4920. Л. 94 об. 95

⁵⁰⁶ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 187. Л. 3 об.

священник при каждом удобном случае подчеркивал перед паствой свой независимый статус: «Я пастырь вам, а овцам учит меня не подобает; <...> я вами не прошен, а послан епископом, слушать же вас ни в чем не желаю». Помимо этого, против Онуфриева выдвигались и другие обвинения: нетрезвый образ жизни, введение в богослужении «своих обрядов», грубое обращение с прихожанами, которых называл «свиньями, не слушающими его учение», небрежное совершение богослужения («чтение <...> разобрать трудно, потому что голос его сипловатый и звуки голоса произносятся им гнусно»). Завершало список претензий следующее обвинение: «Кроме сего имеет собаку, которая иногда бывает на папертях церковных»⁵⁰⁷. В итоге епископ Серафим уступил требованию прихожан и перевел священника Онуфриева на другой приход⁵⁰⁸.

Очевидно, что в единоверческих приходах священник находился в большей зависимости от прихожан, чем от правящего архиерея. Сильная зависимость настоятеля от своей общины была традиционна для старообрядчества, и единоверцы стремились четко ограничить сферу компетенции приходских священников. По мнению мирян, единоверческие иереи не должны были касаться хозяйственной стороны жизни прихода, всецело выполняя порядок древнего богослужения, «без пропусков и добавлений, затем не говорить в церкви проповедей от себя, а только положенных единоверческим уставом, и <...> всецело заботиться о служении Богу»⁵⁰⁹.

Решение хозяйственно-бытовых, финансовых проблем прихода, поиск и материальное обеспечение духовенства, содержание школ брала на себя группа активных прихожан в лице церковного старосты и представителей церковно-приходского попечительства, которые, как правило, избирались из числа состоятельных членов общины. Так, на средства попечителей и богатых жертвователей балаковской Никольской церкви только за 1881–1882 гг. построен дом для всего причта и церковного сторожа на сумму 2600 руб. и приобретено

⁵⁰⁷ Там же. Л. 7-8.

⁵⁰⁸ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 18. Д. 169. Л. 34 об.–35; ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 8. Д. 6897. Л. 106–106 об.

⁵⁰⁹ Листок Заволжья / Саратовский листок. 1912. № 14. С. 4.

церковной утвари, богослужебных книг и облачений общей стоимостью более 2200 руб.⁵¹⁰

Состоятельные попечители и церковные старосты в единоверческих приходах находили для себя возможным не только заниматься материальными и хозяйственными вопросами, но напрямую контролировать богослужебную деятельность священника. В 1888 г. самарский купец Семен Ларионович Аржанов, попечитель единоверческой Казанско-Богородицкой церкви после очередной литургии сделал замечание священнику Кириллу Онуфриеву, будто тот во время священнодействия не произнес необходимые слова «Приимите, ядите, се есть Тело мое». Онуфриеву удалось отвести эти обвинения, ссылаясь на то, что «Семен Ларионович глух, потому и не слышал»⁵¹¹. В 1892 г. церковный староста новоузенской единоверческой общины Александр Лобачев упрекнул однажды приходского священника Дометия Холопова в том, что тот использовал на богослужении «новообрядный» тропарь. При этом староста сделал оговорку, что не считает пение этого тропаря на единоверческом богослужении «погрешительным», но сделал это замечание из опасения возможного «соблазна» среди прихожан таким «нововведением»⁵¹².

Бесконтрольность старост и попечительств со стороны священства зачастую являлась причиной злоупотреблений. В сентябре 1883 г. настоятель Никольской единоверческой церкви с. Балаково Афанасий Давыдов сообщил единоверческому благочинному Иоасафу (Буслаеву) о реакции церковного старосты Вилкова на его требования отчитаться по приходно-расходным книгам: «На праздник Воздвижения Креста пред литоргией в церкви <Вилков> жаловался нашим прихожанам, будто бы я оклеветал его пред епархиальной властью, и если его уволят от должности, то он из церкви унесет две ризы и две пелены и подаст их в бедные церкви. По окончании литоргии староста Вилков, взяв церков[ные] книги приходо-расходные, размахивая ими в толпившийся народ, к выходу из церкви

⁵¹⁰ ФГАСОП. Ф. 21. Д. 311. Л. без нумерации.

⁵¹¹ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 190. Л. 9.

⁵¹² Ф. 32. Оп. 6. Д. 6407. Л. 16–17 об.

безобразно кричал, визжал со слезами кого хотите выбирайте в старосты, а он более служить не будет. Каковой его постыдный поступок многие, миновав, ушли из церкви... Унимать же его в беспорядках церковных никто не может. Вышедший из себя, он кричал в народ, пока с остановкой выходили, что он не вор! копеей церковной не виноват! Куды мне, – продолжал выражать[ся], – копейку, давиться, что ли, ей! своего некуда девать! или дети, – говорит, – у меня!?»⁵¹³.

В октябре 1892 г. новоузенские единоверцы подали прошение в Самарскую духовную консисторию об удалении с должности старосты Александра Лобачева, который, по их мнению, использовал в корыстных целях свое положение в приходе, вместе со своими сыновьями Макарием и Никифором уносил церковные средства домой, настраивал прихожан против священника⁵¹⁴. В 1903 г. Священник Алексей Вшивцев из сосновского прихода жаловался на церковного старосту, что тот, будучи человеком «нетрезвым, но очень влиятельным», по своему усмотрению распоряжается церковными средствами, которые приход получал от сдачи в аренду земли под торговые ряды⁵¹⁵. Впрочем, в таких случаях, если разбирательство подобных конфликтов доходило до епископа, обычно правящий архиерей ссылался на существующую приходскую автономию и рекомендовал «во избежание ссоры и вражды между попечителями и священниками» в положенные сроки переизбирать самими прихожанами неугодных попечителей⁵¹⁶.

Примечательно, что, ревниво оберегая свои внутриконфессиональные права, предоставленные правилами митрополита Платона, единоверцы тем не менее в ряде случаев прибегали к покровительству правящего архиерея, который выступал для них как представитель в общении с внешним миром, например, с гражданскими властями. В мае 1857 г. самарский священник Павел Кустов обратился к епископу Феофилу (Надеждину) с жалобой на городских жителей, которые на единоверческом кладбище растащили новый забор, набросали «ометь» сена так, «что нет места мертвых класть». Самарский губернатор К.К. Грот после обращения

⁵¹³ ФГАСОП. Ф. 21. Оп. 1. Д. 295. Л. без нумерации.

⁵¹⁴ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 6. Д. 6407. Л. 17–19.

⁵¹⁵ ЦГАСО. Ф. 356 Оп. 1 Д. 531. Л. 4–4об.

⁵¹⁶ ЦГАСО. Ф. 356 Оп. 1 Д. 136. Л.5 об.

архиерея по этому вопросу, велел городской полиции очистить кладбище от сена и наблюдать за порядком на единоверческом погосте⁵¹⁷.

Осенью 1894 г. от причта Никольской церкви с. Балаково епископу Гурию (Буртасовскому) поступила жалоба на работников пожарной части, которая располагалась в непосредственной близости от единоверческого храма и церковной школы: «Служащие же в пожарной части – народ вольный, безнравственный, а потому игра их на гармонике, пляска и ругательства продолжаются без разбора времени и дней, особенно все это угнетает в дни богослужебные и назначенные для занятий школьных; так как ученикам во время перемен, кроме ограды, выйти некуда, то и приходится слышать и видеть всякое безобразие». Единоверцы просили архиерея походатайствовать перед губернатором о перенесении пожарной части в другое место, «дабы не оскорблялся храм Божий» и не было «соблазна» ученикам школы. Епископ Гурий обратился с этим к губернатору А.С. Брянчанинову, который снос пожарной части не нашел удобным, поскольку он вызовет большие затраты: «Безобразия легко могут быть устранены наблюдением полицейского начальства», о чем и дал соответствующее распоряжение приставу с. Балаково⁵¹⁸.

Императорский манифест 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» стимулировал обсуждение проблем единоверия в масштабах всей Российской империи. В преддверии созыва Поместного Собора 1917–1918 гг. прошли два Всероссийских съезда православных старообрядцев – в Петербурге (1912 г.) и Нижнем Новгороде (1917 г.), в деятельности которых приняли участие и представители наиболее авторитетных общин Самарской губернии из Самары, Бугуруслана, Балаково и Николаевска. Самарские участники, среди которых были и миряне, и духовенство, не только приняли активное участие в работе съездов, но и представили обширные письменные доклады от некоторых общин губернии по самым актуальным вопросам единоверия. Деятельность Всероссийских съездов православных старообрядцев стала важным подготовительным этапом к

⁵¹⁷ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 8. Д. 1218. Л. 1–3 об.

⁵¹⁸ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 7. Д. 4202. Л. 1, 3–4, 5, 7–10.

проведению Поместного Собора 1917–1918 гг., на котором в качестве делегата от самарских единоверцев присутствовал благочинный протоиерей Андрей Сосновцев, будущий единоверческий епископ Мстёрский Амвросий⁵¹⁹.

Программа обоих съездов была практически идентичной: пересмотр правил о единоверии, устройство приходской жизни, подготовка священства и церковнослужителей, вопросы образования и просвещения, богослужebная практика в единоверческих храмах, монастырская жизнь, возможность получения собственного единоверческого епископата, вопрос о «клятвах» на старый обряд Собора 1666–1667 гг., миссионерская деятельность среди старообрядцев-раскольников, организация общего управления единоверия и другие⁵²⁰. Отмечая принципиальное согласие делегатов съездов по главным вопросам, хотелось обратить внимание на позицию православных старообрядцев Самарской губернии по ключевым проблемам местного и российского единоверия.

Актуальной проблемой для единоверцев было выстраивание взаимоотношений между общиной и духовенством. Волновали самарских единоверцев прежде всего финансово-материальные вопросы приходской жизни, которые свидетельствовали о желании мирян получить большую автономию для общины: отмена обязательной закупки свеч в епархиальной лавке и запрет священникам «брать с неимущих прихожан за требы более того, что им они дают»⁵²¹. Замыкать на себе все стороны духовной жизни единоверческих приходов (богослужebную, административную, просветительскую и т. д.) должен был особый единоверческий епископ. В Самарской епархии был викарный епископ Уральский Тихон (Оболенский), который занимался духовным окормлением православных старообрядцев Николаевского и Новоузенского уездов, но они хотели иметь «отдельных единоверческих епископов - единоверцев по убеждению

⁵¹⁹ Плякин Максим, свящ., Соловьев П. К. Новые сведения к биографии епископа Мстёрского Амвросия (Сосновцева) // Богословско-исторический сборник. 2024. № 3 (34). С. 199–211.

⁵²⁰ Второй Всероссийский съезд православных старообрядцев (единоверцев) в Н.-Новгороде 23–28 июля 1917 года. Петроград, 1917. С. 22–26; Труды Первого Всероссийского съезда православных старообрядцев (единоверцев). М., 2012. С. 66–69.

⁵²¹ Листок Заволжья / Саратовский листок. 1912. № 14. С. 4.

и духу», т.е. речь шла о «природных» старообрядцах. По сути, речь шла о самостоятельной единоверческой церковной иерархии. Самарские представители на съезде предлагали, как, впрочем, и большинство российских православных старообрядцев, ходатайствовать перед грядущим Поместным Собором РПЦ о том, «чтобы у единоверцев были свои отдельные епископы в зависимости от Св. Синода, которые в 2-3 года должны побывать в каждом приходе и побыть там 2-3 недели, войти в тесное сношение с приходом и возвысить дух единоверцев своим вниманием, входя в их душевные и житейские нужды, устраивая в каждом приходе душеспасительные беседы»⁵²². Вопрос о единоверческом епископате также был одним из ключевых. На Втором съезде было намечено создание десяти православно-старообрядческих кафедр. Епископ одной из них, по мысли делегатов съезда, должен был объединить под своим управлением единоверческие церкви Самарской, Саратовской, Астраханской, Оренбургской епархий, с проживанием в одном из единоверческих монастырей Самарской губернии. Архиерей этой кафедры должен был именоваться Хвалынским и Балаковским⁵²³.

Приходская жизнь и взаимоотношения между духовенством в единоверческих приходах Самарской губернии также складывалась в соответствии со старообрядческими традициями, которые получили свое подтверждение в правилах митрополита Платона. Священники и причт, как правило, избирались самими прихожанами, и назначение в приход представителя новообрядного духовенства вызывало болезненную реакцию и приводило к конфликтной ситуации. Тем не менее, правящие архиереи старались не допускать прямого вмешательства во внутренние дела единоверческих приходов, учитывая особый административный статус единоверия. В единоверческих приходах оставалось традиционно значительным участие мирян в решении текущих задач и проблем общины. Особенно высоким был авторитет старост и попечителей, состав которых

⁵²² Второй Всероссийский съезд православных старообрядцев (единоверцев) в Н.-Новгороде 23–28 июля 1917 года. Петроград, 1917. С. 113.

⁵²³ Там же. С 23.

формировался из числа состоятельных прихожан. Православные старообрядцы Самарской губернии стремились к сохранению своей приходской автономии и религиозной самобытности, о чем свидетельствует их участие во Всероссийских единоверческих съездах.

3.3. Образование и просветительская деятельность

История церковно-приходских школ (далее – ЦПШ) достаточно подробно освещена в ряде работ по истории Церкви и народного просвещения в Самарской губернии второй половины XIX – начала XX века⁵²⁴. Между тем, в историографии по данной теме существуют лакуны, которые необходимо заполнить. В частности, одним из таких пробелов является история единоверческих ЦПШ. Так, в монографии В. Н Якунина они упоминаются лишь в связи с описанием иргизских единоверческих монастырей, а в другой краеведческой работе рассказывается о деятельности только одной школы в с. Балаково⁵²⁵.

Несмотря на свое скромное место в системе народного образования Самарской губернии, единоверческие ЦПШ все же сыграли важную роль в становлении местного единоверия как конфессионального феномена, а также в

⁵²⁴ Ваганова Н. М. Основные виды начальных школ на территории Самарской губернии в пореформенный период // Платоновские чтения: Материалы Всерос. конф. молодых историков, г. Самара, 3-4 дек. 1999 г. Самара:, 1999. С. 63–65; *Кокарев Максим, протоиерей*. История Самарской епархии в предсоборный период (1894–1917 гг.). М.: Издательство «Спасское дело», 2016.; *Мендюков А. В.* Русская Православная Церковь в Среднем Поволжье на рубеже XIX–XX веков. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 201.; *Самбурова Е. И.* К вопросу о подготовке кадров для церковно-приходских школ Самарской губернии в 1884–1914 гг. // Шестые Иоанновские чтения: материалы науч. конф., посвящ. памяти Высокопреосвященнейшего Иоанна, митрополита СПб. и Ладожского. Самара, 2002. С. 53–58; *Филиппов С. А.* Социально-гуманитарная деятельность прихода Русской православной церкви в конце XIX – начале XX в.: По материалам Самарской епархии: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Самара, 2002; *Якунин В. Н.* Духовное образование, церковно-приходские и воскресные школы в Самарской епархии во второй половине XIX – начале XX века // Вестник Оренбургского государственного педагогического университета. 2018. № 2 (26). С. 276–289; *Якунин В. Н.* История Самарской епархии. Тольятти: Издательско-полиграфический центр Поволжского государственного университета сервиса, 2011.

⁵²⁵ *Якунин В. Н.* История Самарской епархии... С. 65–66; *Соловьев П. К.* Материалы по истории духовного образования балаковских единоверцев ... С. 35–40.

миссионерской деятельности Церкви. Наличие собственного школьного образования в этом смысле являлось для единоверцев одним из способов сохранения себя в качестве самобытной конфессиональной группы и давало возможность трансляции традиционного религиозного уклада следующим поколениям.

К началу 1860-х гг. на территории Самарской епархии действовало всего пять единоверческих приходов (не считая монастырских). Согласно имеющимся данным, в трех из них в этот период возникли церковные училища для обучения единоверческих детей. Первая школа в Самарской губернии для детей единоверцев была открыта в августе 1859 г. в Самаре – согласно прошению настоятеля Казанской единоверческой церкви Павла Кустова. В учебную программу входили следующие предметы: Закон Божий, краткий катехизис (основы вероучения), краткая Священная история, чтение, «славянское письмо», арифметика и церковное «гласовое» пение. Закон Божий вел священник, другие предметы – приходские уставщики. Обучение было формализовано: ученикам «велся список» (учет), по окончании курса выпускникам выдавалось свидетельство с подписью учителя и надзирателя школы, каковым являлся Павел Кустов. Первоначально в школе обучались 17 мальчиков и 6 девочек в возрасте от 8 до 12 лет. В дальнейшем количество учеников предполагалось увеличить до 50 человек. Курс обучения был рассчитан на два года⁵²⁶.

В 1865 г. в Самарской губернии открылись еще две единоверческие школы: мужская и смешанная. В с. Красный Яр Новоузенского уезда священник Роман Старцев по собственной инициативе стал обучать мальчиков частным образом в здании церковной сторожки⁵²⁷. А в с. Балаково Николаевского уезда по предложению прихожан причетник местной единоверческой церкви Ф. Л. Волгин организовал училище, в котором детей обоего пола обучали грамоте по старопечатным книгам и книгам, изданным в единоверческой типографии, «равно как и по гражданским – Священной истории, катехизису, <...> церковному пению

⁵²⁶ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 39. Л. 1–3 об., 5.

⁵²⁷ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 90. Л. 8.

и чистописанию». В 1865 г. в школе числился 31 ученик⁵²⁸. Есть указания на то, что в 1860-х – начале 1870-х гг. грамоте по старопечатным книгам обучали детей и в единоверческом Спасо-Преображенском мужском монастыре⁵²⁹, но, по всей видимости, эта деятельность была неофициальной.

Первые успехи единоверия в области народного просвещения в это время могут показаться весьма скромными, но следует учитывать, что сама система образования в Самарской губернии находилась в стадии формирования. По некоторым данным, к концу 1850-х гг. в епархии действовало не более десяти церковных начальных школ. По большому счету, история церковно-приходской школы в Самарской епархии начинается с 1860-х гг.: в 1861 г. «в духовном ведомстве» насчитывалось уже до 100 «училищ», а в 1866 г. – 243 ЦПШ с 5933 учащимися⁵³⁰.

Появление единоверческих ЦПШ, таким образом, вписывается в общий контекст бурного развития системы церковного образования в Самарской губернии, как, впрочем, и в последовавшую затем тенденцию к упадку. После введения в действие «Положения о начальных народных училищах», утвержденного 25 мая 1874 г., в Самарской губернии происходит резкое сокращение количества ЦПШ: часть из них закрылась по недостатку средств и помещений, другая перешла в ведение земств. Эта неблагоприятная тенденция затронула всю систему церковно-школьного дела в Самарской губернии. К середине 1880-х гг. в Самарской епархии осталась всего 101 ЦПШ, из которых только 35 соответствовали правилам, позволявшим их отнести к разряду одноклассных школ; остальные учебные заведения были отнесены к разряду школ грамоты. Уездные земства выделяли на содержание ЦПШ ограниченные средства, передавая их в ведение училищных советов; священников отстраняли от преподавания, оставляя им лишь «законоучительство» за незначительную плату.

⁵²⁸ Соловьев П. К. Материалы по истории духовного образования балаковских единоверцев... С. 35.

⁵²⁹ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 15. Д. 91. Л. 4 об.; Оп. 11. Д. 134. Л. 6 об.

⁵³⁰ Церковно-приходские школы Самарской епархии до возрождения (1851–1884 гг.) // Самарские епархиальные ведомости. 1901. № 10. Неофициальная часть. С. 561–562.

Новоузенское земство осенью 1868 г. пошло еще дальше: оно сочло необходимым отстранить духовенство от занятий почти во всех школах уезда, оставив священников только на должности учителей Закона Божьего с двумя уроками в неделю⁵³¹. Деятельность единоверческой школы в с. Красный Яр «гражданское начальство» Новоузенского уезда посчитало излишней, поскольку в селе была открыта земская народная школа. В конце 1869 г. новоузенский мировой посредник Шафрат лично явился в единоверческую школу Красного Яра и запретил священнику Роману Старцеву частное обучение детей по старопечатным книгам⁵³².

Однако, земские школы не могли стать полноценной заменой образовательных учреждений для единоверцев, учитывая, с каким недоверием старообрядцы относились к гражданским учебным заведениям⁵³³. При этом, имея в виду специфический статус единоверцев в РПЦ и их особый религиозный уклад, необходимость в деятельности собственных приходских школ оставалась для них актуальной. К тому же действовавшие в этот период единоверческие школы не нуждались в финансировании со стороны земств, поскольку содержались за счет прихожан. В марте 1880 г. самарскому епископу Серафиму (Протопопову) красноярский священник Роман Старцев подал прошение с «приговором» от прихожан вновь открыть единоверческую школу в Красном Яре: «Со времени закрытия в нашем селе частного единоверческого обучения детей, ни одного нет мальчика, который бы мало-мальски мог участвовать в богослужении, читать и петь на единоверческом напеве, без чего хор пения в настоящее время пришел в упадок и даже некому, кроме причта читать и петь; а прихожане положительно на все это обижаются»⁵³⁴. Самарский архиерей оказал содействие красноярским единоверцам, и с 1882 г. школа стала вновь действовать⁵³⁵.

⁵³¹ Там же. С. 566–567, 570–571.

⁵³² ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 90. Л. 3 об.

⁵³³ Ушмарский А., *свящ.* Школа и раскол // Самарские епархиальные ведомости. 1889. № 5. С. 138.

⁵³⁴ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 90. Л. 1–2 об., 8.

⁵³⁵ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 17. Д. 274. Л. 63 об.

Сведений о деятельности в 1870–1880-е гг. других единоверческих училищ Самарской губернии сохранилось крайне мало, что объясняется недостаточной осведомленностью о них местных властей. Например, о существовании балаковской единоверческой школы самарский губернатор Ф. Д. Климов узнал случайно, во время рабочего визита в с. Балаково в 1873 г., когда на одном из зданий увидел вывеску «Училище по старопечатным книгам». Выяснилось, что в архивах Самарской духовной консистории и среди документов губернских учреждений народного просвещения не имелось никаких бумаг, подтверждавших официальное существование единоверческой школы. Подлинник предписания покойного архиерея Феофила (Надеждина) от 19 сентября 1864 г. о разрешении открыть в Балакове единоверческое училище был обнаружен спустя некоторое время у местного единоверческого благочинного, и только после этого инспектор народных училищ включил школу в список учебных заведений губернии. Эта история весьма показательна: в с. Балаково единоверческая школа почти десять лет действовала автономно от системы церковного и народного образования Самарской губернии. Впрочем, в клировой ведомости единоверческой Никольской церкви с. Балаково за 1882 г. было отмечено, что училища при храме не имеется.⁵³⁶ Во всяком случае, можно констатировать, что к середине 1880-х гг. процесс становления школьного образования единоверцев был приостановлен. В это время во всей епархии действовало лишь два единоверческих училища: в Самаре и Красном Яре. Эти школы содержались на частные средства, а обучение детей в них было бесплатным⁵³⁷. Учителя за свой труд не получали никаких пособий, занятия проводились в непригодных помещениях: в Самаре – на квартире псаломщика, в Красном Яре – в церковной сторожке⁵³⁸.

Возрождению системы церковно-приходских школ в стране способствовало издание «Правил о церковно-приходских школах», утвержденных Александром III 13 июня 1884 года. РПЦ получала на развитие школьного дела государственные

⁵³⁶ Соловьев П. К. История православных храмов г. Балаково... С. 193.

⁵³⁷ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 151. Л. 8 об.

⁵³⁸ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 167. Л. 7 об.–8.

средства, которые могла расходовать самостоятельно. Она же самостоятельно определяла программы и содержание образовательного процесса. В административном плане церковный характер школы был обеспечен путем включения учебных заведений в общую систему епархиального управления⁵³⁹. Результаты изменения государственной политики не заставили себя долго ждать. В Самарской губернии с 1884 по 1900 г. число школ церковного ведомства увеличилось более чем в 9 раз (со 101 до 997), а численность учащихся – в 24 раза (с 2144 до 51701 учащегося)⁵⁴⁰. На 1890-е годы приходится особенно быстрый рост числа церковно-приходских школ в Самарской епархии, дополнительный импульс которому придало определение Самарской духовной консистории 1892 г.: «...В приходах, где нет никакой школы, обязательно открыть, если не церковно-приходскую школу, то хотя школу грамоты»⁵⁴¹.

Резкое увеличение количества единоверческих ЦПШ в Самарской губернии также пришлось на 1890-е – начало 1900-х гг. – время архиерейского служения епископа Гурия (Буртасовского), который поднял миссионерскую деятельность РПЦ в своей епархии на новый уровень. Единоверие он рассматривал как один из главных инструментов в борьбе со старообрядческим расколом. Благодаря энергичной деятельности епископа в конце XIX – начале XX в. появилось 15 новых единоверческих приходов⁵⁴². В тех населенных пунктах епархии, где у новоиспеченных единоверцев не было церковного здания, в конце 1901 г. архиерей предложил организовать деятельность единоверческого походного храма. Святейший Синод отклонил это ходатайство, сопроводив отказ рекомендацией: «...Лучшим и наиболее верным средством для обратившихся из раскола в лоно Православной Церкви является, как показывает опыт, устройство среди них

⁵³⁹ Рожков Владимир, протоиерей. Церковные вопросы в Государственной Думе. М., 2004. С. 115–125.

⁵⁴⁰ Якунин В. Н. Духовное образование, церковно-приходские и воскресные школы в Самарской епархии... С 281.

⁵⁴¹ Кокарев Максим, протоиерей. Указ. соч. С. 227–228.

⁵⁴² Якунин В. Н. История Самарской епархии... С. 74.

постоянных единоверческих приходов и церковных школ». ⁵⁴³ Однако синодальная рекомендация явно запоздала. Епископ Гурий с самого начала своей деятельности в епархии предпринимал все необходимые меры для создания во вновь открытых единоверческих приходах ЦПШ, в которых он видел важное средство организации приходской жизни. Так, для нового прихода д. Озерки Николаевского уезда, который не имел возможности содержать церковный причт, архиерей добился выплаты казенного жалования священнику – как миссионеру, а псаломщику – в качестве учителя церковной школы. Школу епископ лично обревизовал в 1896 г. во время архипастырского визита в Озерки ⁵⁴⁴.

В начале XX в. самарские архиереи и епархиальные школьные наблюдатели (инспекторы) обзревали единоверческие школы также, как и обычные ЦПШ Самарской губернии. Например, в ноябре 1904 г. епископ Константин (Булычев) в числе других ЦПШ г. Самары посетил единоверческую школу, где испытывал учащихся в знании Закона Божия (молитв, священной истории ветхозаветной и новозаветной, катехизиса и православного богослужения), в чтении Евангелия на церковнославянском и на русском, затем просматривал тетради учеников ⁵⁴⁵.

В отчетах по Самарской губернии конца 1900-х гг. наблюдается некоторое снижение общего числа ЦПШ и количества учащихся. В 1906 г. в губернии было зафиксировано 1154 школы с 22391 учащимися, а в 1909 г. ЦПШ уже только 1100 с 20757 учениками ⁵⁴⁶. После учреждения в 1908 г. в составе Самарской епархии Уральского викариатства единоверческие ЦПШ Самарской губернии оказались в непосредственном ведении викарного епископа Уральского Тихона (Оболенского), равно как и школы Уральской области. Двойная церковная юрисдикция, когда единоверческие школы входили в статистику по Самарской губернии и одновременно включались в число учебных заведений Уральского викариатства ⁵⁴⁷,

⁵⁴³ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 7. 4389. Л. 17 об.

⁵⁴⁴ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 7. 5582. Л. 3, 14.

⁵⁴⁵ Епархиальная жизнь / Самарские епархиальные ведомости. 1904. № 22. Неофициальная часть. С. 1081.

⁵⁴⁶ Мендюков А. В. Указ. соч. С. 126.

⁵⁴⁷ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 29. Д. 484. л. 4 об.–5.

может в числе других причин⁵⁴⁸ объяснить довольно заметное статистическое уменьшение количества губернских ЦПШ конца 1900-х гг.

К началу Первой мировой войны единоверческие ЦПШ Самарской губернии располагались в тех местностях, где проживало население с наибольшей долей старообрядчества. Это были четыре уезда – Бугурусланский, Николаевский, Новоузенский и Самарский. Количество школ по уездам сильно разнилось. Наибольшее число ЦПШ действовало в Николаевском уезде – 18 с общим количеством 1157 учеников. В Бугурусланском и Самарском уездах находилось по три школы (126 и 116 учеников соответственно) и в Новоузенском – две (135 учащихся). Школы делились на двухклассные (одна мужская при единоверческом Спасо-Преображенском мужском монастыре с учительским и миссионерским курсами) и одноклассные с четырехгодичным курсом обучения. По составу учащихся подавляющее количество единоверческих ЦПШ относилось к смешанным (количество мальчиков превышало две трети учащихся). В 1912 г. всего в распоряжении епископа Уральского было 26 единоверческих школ Самарской губернии, в которых обучалось 1534 учеников⁵⁴⁹. Правда, есть и другие данные за тот же год: епархиальный миссионер протоиерей Дмитрий Александров указывал, что в Самарской губернии действовало более 30 единоверческих ЦПШ⁵⁵⁰. По всей видимости, такое расхождение вызвано различными методами классификации ЦПШ. Так, по официальным документам в с. Малый Кушум действовали две единоверческие школы – мужская и женская, несмотря на то, что у них был один заведующий и занятия проходили в одном здании. Таким же образом классифицировалась школа в Криволучье⁵⁵¹.

Количество учеников по школам сильно разнилось. Так, в 1915 г. Спасо-Преображенская мужская школа насчитывала 91 ученика⁵⁵², школа Большого

⁵⁴⁸ *Кокарев Максим, протоиерей.* Указ. соч. С. 237–238.

⁵⁴⁹ *Никольский Александр, свящ.* Отчет Самарского епархиального наблюдателя о состоянии церковных школ Самарской епархии в 1912–1913 учебном году. С. 95.

⁵⁵⁰ Труды Первого Всероссийского съезда православных старообрядцев (единоверцев). С. 251–252.

⁵⁵¹ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 531. Л. 22, 23 об.

⁵⁵² *Якунин В. Н.* История Самарской епархии... С. 64.

Красного Яра – 86⁵⁵³, а в школе при единоверческом Средне-Никольском женском монастыре на рубеже XIX–XX вв. обучалось всего 13 девочек⁵⁵⁴. Кстати, до конца XIX столетия ЦПШ имелись во всех трех единоверческих монастырях губернии. Однако к 1903 г. школа при Нижне-Воскресенском монастыре перестала действовать, поскольку в близлежащем селе Криволучье была открыта своя⁵⁵⁵, которая находилась на полном обеспечении за счет средств обители⁵⁵⁶. В Средне-Никольском женском монастыре к этому времени, как отмечалось в благочинническом отчете, школы как таковой не было, но «поступающие в монастырь девушки обучаются в кельях правоспособными сестрами»⁵⁵⁷.

Формально курс обучения в единоверческих школах практически во всем соответствовал той программе, которая применялась в остальных общеправославных ЦПШ губернии того времени: русский язык, «счисление», чистописание и Закон Божий, который, в свою очередь, включал изучение основ православной веры и богослужения, Священную историю Нового и Ветхого заветов. Преподавание церковного пения и «славянского» чтения имело свои особенности и осуществлялось по дониконовским образцам старопечатных богослужебных книг. В некоторых школах, как, например, в Новоузенском уезде, преподавание велось по особой программе и указаниям епископа Уральского Тихона (Оболенского)⁵⁵⁸. В школе единоверческого Нижне-Воскресенского мужского монастыря для учеников также использовалась своя учебная программа. В первой половине учебного дня три часа были посвящены крюковому пению и «единоверческому» чтению, следующие три часа – остальным предметам. Вечерами ученики попеременно обучались «простому» единоверческому напеву или «обличению раскола»⁵⁵⁹.

⁵⁵³ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 17. Д. 354. Л. 37 об.

⁵⁵⁴ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 11. Д. 443. Л. 28.

⁵⁵⁵ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 531. Л. 22.

⁵⁵⁶ Якунин В. Н. Указ. соч. С. 64–66.

⁵⁵⁷ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 531. Л. 13.

⁵⁵⁸ *Никольский Александр, свящ.* С. 412.

⁵⁵⁹ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 11. Д. 441. Л. 22 об.

«Главной» среди единоверческих ЦПШ губернии считалась двухклассная школа с миссионерским и учительским классами при единоверческом Спасо-Преображенском мужском монастыре. Здесь, помимо обычных предметов, дети единоверцев обучались «по повышенному курсу» Закону Божию, им давались знания по минералогии, зоологии, ботанике, химии, истории, географии, «землемерию». Ученики получали знания в области дидактики и педагогики, обучались искусству миссионерской полемики с раскольниками и сектантами. Выпускники школы славились своим мастерством в старинном церковном пении по «крюкам» и «демеством». Перед Первой мировой войной из 42 учителей в единоверческих ЦПШ 30 являлись выпускниками двухклассной Спасо-Преображенской школы. На Первом Всероссийском съезде единоверцев 1912 г. выпускников этого учебного заведения настоятельно рекомендовали брать в качестве высококвалифицированных певчих в единоверческие приходы других епархий⁵⁶⁰.

Епархиальные наблюдатели отмечали, что в единоверческих школах более высокий уровень преподавания «старопечатной» церковно-славянской грамоты и церковного пения по сравнению с общеправославными ЦПШ. Вместе с механическими навыками «мастерского» чтения богослужебных текстов ученики к завершению школьного курса изучали практический устав церковных служб. Искусством церковного старообрядческого пения многие ученики овладевали настолько, что «одиночно и хором могли бы править службы Божии»⁵⁶¹.

Другая особенность деятельности единоверческих ЦПШ – наличие утилитарного подхода в обучении. Образовательный процесс находился в неразрывной связи с религиозной жизнью прихода и в этом смысле имел к ней прямо подчиненное отношение. Цели и задачи, которые ставились единоверцами при организации ЦПШ не сводились исключительно к распространению

⁵⁶⁰ Труды Первого Всероссийского съезда православных старообрядцев (единоверцев). С. 248.

⁵⁶¹ *Никольский Александр, свящ.* Отчет Самарского епархиального наблюдателя о состоянии церковных школ Самарской епархии в 1912–1913 учебном году...С. 98.

грамотности и религиозному воспитанию, которое заключалось во «внушении <...> ученикам истин Св. Веры, правил христианской нравственности, благоразумия и честности гражданского общежития»⁵⁶². Учеба в школе рассматривалась как важный подготовительный этап к участию учеников в богослужении в качестве церковнослужителей – чтецов и певчих. Например, в с. Красный Яр под руководством священника ученики «начали прилично петь и читать», так что некоторые даровитые мальчики стали ходить на клирос⁵⁶³. Впоследствии в этой школе сформировался детский церковный хор – один из лучших в епархии⁵⁶⁴. Школьные хоры принимали участие в богослужении в единоверческих храмах Балаково⁵⁶⁵ и Малого Кушума⁵⁶⁶.

В единоверческих ЦПШ большое значение придавалось нравственному воспитанию подрастающего поколения в контексте норм «древлего благочестия». Внутришкольная дисциплина стояла на высоком уровне⁵⁶⁷. Особенно были известны своим примерным поведением выпускники двухклассной Спасо-Преображенской школы, которых воспитывали согласно монастырскому уставу⁵⁶⁸. Ученики здесь именовались «послушниками»⁵⁶⁹. В качестве чтецов, певчих и пономарей они участвовали в богослужении, несли послушания в монастырском хозяйстве. При школе имелась мастерская, в которой обучали книжному переплету, золочению церковных книг и канцелярскому делу⁵⁷⁰.

Единоверческое духовенство прилагало все усилия для того, чтобы оградить детей своих прихожан от негативного влияния окружающего мира. Формализация

⁵⁶² ФГАСОП. Ф. 21. Оп. 22. Д. 128. Л. без нумерации.

⁵⁶³ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 90. Л. 1 об.

⁵⁶⁴ *Никольский Александр, свящ.* Отчет Самарского епархиального наблюдателя о состоянии церковных школ Самарской епархии в 1914-1915 учебном году. С. 22.

⁵⁶⁵ *Соловьев П. К.* История православных храмов г. Балаково... С. 192–193.

⁵⁶⁶ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 531. Л. 23 об.–24.

⁵⁶⁷ *Никольский Александр, свящ.* Отчет Самарского епархиального наблюдателя о состоянии церковных школ Самарской епархии в 1914-1915 учебном году. С. 103.

⁵⁶⁸ Труды Первого Всероссийского съезда православных старообрядцев (единоверцев). С. 351–352.

⁵⁶⁹ Пятидесятилетний юбилей Самарской епархии (30 декаб. 1850 – 31 декаб. 1900 гг.). Самара, 1901. С. 23.

⁵⁷⁰ *Якунин В. Н.* История Самарской епархии. С. 65.

образовательного процесса позволяла расширить сферу использования старообрядческой богослужебной традиции, поскольку обучение чтению, письму и церковному пению совершалось по старопечатным книгам. Это обстоятельство служило дополнительным аргументом для легитимации дониконовского обряда и единоверия в целом как среди самих единоверцев, так и старообрядцев, остававшихся в расколе. Поэтому важно отметить, что инициатива по организации первых единоверческих ЦПШ исходила снизу – от самих прихожан и единоверческого духовенства⁵⁷¹. В конце XIX – начале XX в. ситуация несколько меняется. Инициатором открытия новых приходов и строительства храмов часто становилась не только единоверческая община, но и правящий архиерей, епархиальный миссионер или благочинный Спасо-Преображенского монастыря. Не всегда члены нового прихода имели материальные возможности для содержания школы. По данным второго единоверческого благочиннического округа за 1913 г. в Балаково и Красном Яре ЦПШ содержались за счет прихода, в Большом Кушуме средства выделялись из государственной казны, в Малом Кушуме школа получала средства от сельского общества, уездного отделения Епархиального училищного совета и прихода, в Новоузенске – от городской управы, в Криволучье – находилась на полном обеспечении единоверческого Нижне-Воскресенского монастыря, в Озерках финансирование школы шло из казенных сумм и средств сельского общества⁵⁷². В Самаре практически все расходы на содержание школы полностью взял на себя богатый прихожанин – купец Л. С. Аржанов⁵⁷³. Видимо, вследствие такого разнообразия в финансировании отмечалась неравномерная обеспеченность ЦПШ учебной и школьной литературой, в некоторых школах учебников было меньше в 2–3 раза необходимого количества. Если в Балаково школьная библиотека насчитывала 187 книг для внеклассного чтения, то в Малом Кушуме – всего 10 книг, а в десяти

⁵⁷¹ Соловьев П. К. Указ. соч. С. 179; ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 90. Л. 1–2; Д. 39. Л. 1–3 об.; ФГАСОП. Ф. 21. Оп. 22. Д. 128. Л. без нумерации.

⁵⁷² ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 17. Д. 342. Л. 5–74.

⁵⁷³ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 18. Д. 253. Л. 3 об.

школах библиотек вообще не было⁵⁷⁴. Самый большой фонд имела Спасо-Преображенская школьная библиотека: в 1903 г. он насчитывал 683 учебных пособия и 361 книгу для внеклассного чтения⁵⁷⁵.

Нельзя обойти вниманием такую важную составляющую образовательного процесса в единоверческих ЦПШ как миссионерская деятельность в отношении старообрядцев-раскольников. Она была неизбежна, поскольку единоверие по своей сути представляло миссионерский проект, который давал старообрядцам возможность сохранить свою богослужебную традицию в литургическом единстве с Церковью. Одним из инструментов привлечения раскольников к единоверию стали ЦПШ. Священники указывали на то, что народные школы могут быть еще одним надежным средством в деле обращения раскольников, поскольку публичные миссионерские собеседования охватывали только взрослых старообрядцев⁵⁷⁶.

Привлечение детей раскольников в общеправославные и единоверческие ЦПШ не предполагало прямолинейной миссионерской проповеди и обязательное обращение учащихся в официальное православие. Обучение в ЦПШ рассматривалось как подготовительный этап к возможному воссоединению с Церковью в будущем. Главными задачами декларировались воспитание религиозности, гражданственности, а также формирование положительного образа Церкви и «нравственной симпатии» к православному духовенству⁵⁷⁷.

Раскольники весьма редко отдавали своих детей учиться в земские и министерские школы, считая их «мирскими». К новообрядным ЦПШ старообрядцы также относились довольно скептически, поскольку полагали, что в их школьной программе недостаточно содержится религиозной составляющей,

⁵⁷⁴ *Никольский Александр, свящ.* Отчет Самарского епархиального наблюдателя о состоянии церковных школ Самарской епархии в 1914-1915 учебном году. С. 102–103, 105.

⁵⁷⁵ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 531. Л. 13 об.

⁵⁷⁶ *Ушмарский А., свящ.* Школа и раскол // Самарские епархиальные ведомости. 1889. № 5. С. 138.

⁵⁷⁷ *Ушмарский А., свящ.* Указ соч. С. 140; *Никольский Александр, свящ.* Деятельность церковных школ Самарской епархии на пользу православной миссии... С. 410–412.

«божественного». Это признавали сами православные священники: «В наших же школах дети, действительно, Священное Писание читают мало»⁵⁷⁸.

Единоверческие ЦПШ, напротив, вызывали у раскольников большее доверие: «Раскольники <...> слышат здесь и чтение школьников по старопечатным Псалтирям, и пение их излюбленным своим своеобразно-монотонным распевом, и даже пение «по крюкам», видят скромность и религиозную благонастроенность учащихся, и с охотой ведут своих детей в эти школы». Учителями Закона Божия и заведующими в школах были бывшие старообрядческие начетчики и опытные полемисты, хорошо знакомые с учением раскола, прекрасно знавшие дониконовский богослужебный устав. Как правило, учителя имели достаточную квалификацию для того, чтобы преподавать церковное пение и чтение по старопечатным книгам⁵⁷⁹. Немаловажное значение для раскольников имело то обстоятельство, что выпускники единоверческих ЦПШ, в отличие от «негласных» старообрядческих школ, получали официальное свидетельство об образовании: в 1913 г. среди 161 выпускника единоверческих ЦПШ 49 чел. были из семей раскольников⁵⁸⁰. Степень вовлеченности детей старообрядцев-раскольников в образовательный процесс ЦПШ часто определялась состоянием раскола в той или иной местности. В Малом Кушуме некоторые раскольники не только отдавали своих детей в единоверческую школу, но и позволяли им посещать богослужения в единоверческом храме, где они «пели и читали» службу на клиросе⁵⁸¹.

Если собственно миссионерская функция была возложена на все ЦПШ «Положением о церковных школах ведомства православного исповедания» от 1 апреля 1902 г.⁵⁸², то в единоверческих училищах детей раскольников массово принимали в качестве учащихся с самого начала их возникновения. В балаковском единоверческом училище за 1865–1867 гг. прошли обучение 54 ученика, из них –

⁵⁷⁸ Ушмарский А., свящ. Указ соч. С. 138.

⁵⁷⁹ Никольский Александр, свящ. Указ. соч. С. 421.

⁵⁸⁰ Никольский Александр, свящ. Отчет Самарского епархиального наблюдателя о состоянии церковных школ Самарской епархии в 1914-1915 учебном году. С. 99.

⁵⁸¹⁵⁸¹ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 531. Л. 24.

⁵⁸² Никольский Александр, свящ. Деятельность церковных школ Самарской епархии на пользу православной миссии... С. 407.

26 детей единоверцев, 21 ученик был из семей старообрядцев-поповцев, 5 – из поморцев и 2 – из лютеран⁵⁸³. Учитель школы псаломщик Ф. Л. Волгин активно и небезуспешно занимался миссионерством среди родителей и родственников тех учащихся, которые еще находились в расколе⁵⁸⁴. В начале XX в. учителя единоверческих школ в Самарской губернии официально привлекались к систематической противораскольнической деятельности в качестве так называемых «миссионеров-сотрудников»⁵⁸⁵.

В конце XIX – начале XX в. наблюдалось значительное увеличение численности учащихся в единоверческих ЦПШ за счет детей старообрядцев-раскольников. В начале 1910-х гг. доля учащихся из семей раскольников составляла чуть более трети от общего числа учеников единоверческих ЦПШ Самарской губернии: 520 из 1534 чел. По мнению епархиальных наблюдателей, это происходило «в значительной степени от симпатий раскольнической части населения к школам именно единоверческим, как наиболее отвечающим взглядам ее на школу и ее просветительную работу»⁵⁸⁶. В некоторых школах эта доля была значительно выше. В 1915 г. в ЦПШ с. Яблонов Гай из 28 учеников 19 были старообрядцами-раскольниками, в Малом Красном Яре из 62 – 48; в школе Малой Таволожки из 40 учащихся только один ученик был православным⁵⁸⁷. Отмечалось, что «лица, прошедшие чрез школу, более сознательно относятся к обрядовой стороне религии, менее жестоки и грубы по отношению к православию, и что фанатизм раскола при существовании церковных школ значительно слабеет»⁵⁸⁸.

Насколько важна была для самарских единоверцев тема приходского образования свидетельствуют материалы Первого и Второго всероссийских съездов православных старообрядцев. Основной акцент самарские участники

⁵⁸³ ФГАСОП. Ф. 21. Оп. 22. Д. 128. Л. без нумерации.

⁵⁸⁴ Соловьев П. К. История православных храмов г. Балаково... С. 180.

⁵⁸⁵ Пряхин Сергей, свящ. О состоянии и действиях противораскольнической миссии в 1913 году // Самарские епархиальные ведомости. 1914. № 24. Часть официальная. С. 68.

⁵⁸⁶ Никольский Александр, свящ. Отчет Самарского епархиального наблюдателя о состоянии церковных школ Самарской епархии в 1914–1915 учебном году. С. 95–96.

⁵⁸⁷ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 17. Д. 354. Л. 3 об., 29 об., 47 об.

⁵⁸⁸ Никольский Александр, свящ. Указ. соч. С. 412.

съездов в своих устных выступлениях и письменных докладах делали на организацию системы единоверческого образования «по старопечатным книгам», а также подготовки духовенства и церковнослужителей. Самобытный образовательный процесс рассматривался как залог сохранения традиционного религиозного быта единоверцев.

На Первом съезде самарские делегаты признавали, что имеющихся учебных заведений было недостаточно. Новообрядные церковно-приходские школы и земские училища не привлекали православных старообрядцев губернии по той причине, что они были «совершенно чуждые духу Единоверия». Здесь, по их мнению, возникала опасность возможной конфессионально-культурной ассимиляции единоверцев в рамках сложившейся государственной системы церковного и светского народного просвещения. На съезде прозвучала констатация того факта, что начальная приходская школа в единоверческих приходах в большинстве случаев не отвечает своему назначению: «она не прививает своим питомцам тех благочестивых навыков, каковыми отличается патриархальная единоверческая семья. Совершенно наоборот: она прививает им дух безразличия в вопросах обрядовых (а отсюда недалеко до безразличия в вере и до полного религиозного банкротства)»⁵⁸⁹. Выход из положения на съезде увидели в организации специальных школ для подготовки учителей в единоверческие приходы⁵⁹⁰. Учитывая, что подавляющее большинство членов единоверческого причта имело так называемое «домашнее образование», по уровню подготовки единоверческое духовенство заметно уступало общеправославному духовенству⁵⁹¹.

В 1913 г. основной педагогический состав в единоверческих церковно-приходских школах Самарской губернии насчитывал 42 чел., среди которых было 3 священника, 4 диакона, 5 псаломщиков, 25 светских учителей и 5 учительниц. Приходские священники в количестве 27 чел. находились на должности

⁵⁸⁹ Труды Первого Всероссийского съезда православных старообрядцев (единоверцев)... С. 132.

⁵⁹⁰ Там же. С. 141-142.

⁵⁹¹ Соловьев П. К. История православных храмов г. Балаково ... С. 123.

заведующих и учителей Закона Божия. Из них 17 чел. имели домашнее образование, двое закончили курс Саратовской миссионерской школы, 6 – получили образование в Спасо-Преображенской монастырской школе, один закончил уездное училище, и только один – духовную семинарию. Для сравнения: всех «учащих в церковных школах» Самарской епархии в 1910–1911 учебном году было 2124 чел.; из них законоучителей 861, учителей и учительниц – 1263⁵⁹².

Необходимо отметить, что образовательный ценз единоверческого духовенства менялся достаточно медленно. По данным за вторую половину 1860-х – начало 1870-х гг. в единоверческих приходах всей епархии служило 9 чел., из них только один обучался в духовной семинарии (при чем, это был священник из новообрядных), двое получили начальное образование при Спасо-Преображенском монастыре, остальные имели домашнее образование. К 1913 г. в одном только Самарском единоверческом благочинии служили уже 14 священников и церковнослужителей. Среди них 9 чел. имели домашнее образование (в том числе 6 священнослужителей), один окончил земское училище, остальные – церковно-приходскую школу при Спасо-Преображенском монастыре и саратовском миссионерском училище⁵⁹³.

Церковный староста из г. Балаково Т. Е. Барышев на Первом съезде изложил свои идеи для решения этой проблемы, предложив организовать «чисто единоверческие училища» при богатых единоверческих обителях Самарской губернии - в иргизских Спасо-Преображенском и Нижне-Воскресенском монастырях⁵⁹⁴. На Втором съезде единоведец Николаевского уезда Самарской губернии С. И. Цветиков в своей записке предложил открыть на монастырские средства «специальные церковно-певческие училища» при всех мужских и

⁵⁹² *Никольский Александр, свящ.* Деятельность церковных школ Самарской епархии на пользу православной миссии // Самарские епархиальные ведомости. 1912. № 10. Неофициальная часть. С. 408.

⁵⁹³ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 19. Д. 41. Л. 1; ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 15. Д. 91. Л. 3 об., 4 об.; ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 23. Д. 402. Л. 2 об.; ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 13. Д. 12. Л. 1, 3 об.; ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 11. Д. 134. Л. 4 об., 6 об.).

⁵⁹⁴ *Соловьев П. К.* Материалы по истории духовного образования балаковских единоверцев... С. 39–40.

женских единоверческих монастырях: «Из этих училищ должны выходить опытные чтецы, певцы и псаломщики, а в некоторых больших городах необходимо открыть и богословские школы для подготовки диаконов и священников на средства благотворителей и с помощью государства. В качестве полезной меры в сфере духовного образования С. И. Цветиков рекомендовал организацию при монастырях трехнедельных курсов подготовки единоверческих псаломщиков, и раз в пять лет - всероссийские месячные курсы»⁵⁹⁵. Вниманию Второго съезда балаковские делегаты представили результаты «обревизования» Нижне-Воскресенского мужского монастыря, при котором предполагалось создание духовного учебного заведения на 300 человек для подготовки «православно-старообрядческих» церковнослужителей и священства. Учитывая масштаб планируемого заведения и цели преподавания, речь фактически шла об единоверческой семинарии⁵⁹⁶.

Помимо образования одной из главных основ сохранения идентичности для единоверцев являлась старообрядческая книжность, включавшая в себя комплекс дониконовской богослужебной и церковной литературы. Сам факт выхода из раскола в значительной степени менял контекст единоверческой книжности, поскольку таким образом от нее отсекался целый пласт старообрядческой литературы, сформированной в полемике с «господствующей» Церковью за почти двухсотлетний период.

Основой формирования книжных фондов в единоверческих приходах Самарской губернии являлись так называемые «книги богослужебного круга», без которых не могло совершаться ни одно богослужение по дониконовскому обряду. До начала XX в. единственной в России типографией, которой Святейшим Синодом было разрешено печатать книги по дореформенным старопечатным образцам, была Московская единоверческая типография при Троице-Введенской

⁵⁹⁵ Второй Всероссийский съезд православных старообрядцев (единоверцев) в Н.-Новгороде 23–28 июля 1917 года. Петроград, 1917. С. 99.

⁵⁹⁶ Соловьев П. К. Материалы по истории духовного образования балаковских единоверцев... С. 39-40.

церкви⁵⁹⁷. Книги «первых пяти русских патриархов», изданные именно в этой типографии, приобретались единоверческими приходами в первую очередь. Так, в сентябре 1893 г. священник единоверческой церкви г. Николаевска запрашивал во вновь образованный приход эти книги, столь необходимые в богослужебном обиходе. По распоряжению обер-прокурора Святейшего Синода контора Московской единоверческой типографии отправила в Николаевск старопечатные экземпляры «книг богослужебного круга»: «Евангелие, Апостол, Псалтирь, Служебник, Потребник, Часослов, Триодь Цветную, Минею Общую, Минею Праздничную, сочинения Иоанна Златоуста, Каноник, Октай»⁵⁹⁸. В некоторых случаях, когда единоверческая община по скудости средств не имела возможности приобрести такую богослужебную литературу, самарские архиереи хлопотали перед Синодом о том, чтобы они были переданы приходу безвозмездно. Таким образом в 1898 г. по ходатайству самарского епископа Гурия (Буртасовского) приход Никольской церкви в с. Озинки Николаевского уезда получил старопечатные богослужебные книги от Московской единоверческой типографии⁵⁹⁹.

Общие библиотечные фонды, которыми пользовались и духовенство, и миряне, в единоверческих приходах складывались уже в 1850–1860-х годах. По всей видимости, основой для них становились личные книжные собрания единоверческих священников, использовавших старопечатные и рукописные издания для проповеднической и миссионерской деятельности⁶⁰⁰. Осознавая насущную необходимость наличия библиотек при храме, некоторые представители единоверческого духовенства приобретали книги за собственные средства. Так, в 1903 г. священник с. Сосновка Бугурусланского уезда Андрей Вшивцев приобрел для своего прихода библиотеку за 400 руб., сумму сопоставимую с размером

⁵⁹⁷ Булычев В. В., Лобань А. Ю. Святитель Филарет и московское единоверие. Участие в делах Московской единоверческой типографии и Всехсвятского единоверческого женского монастыря // Труды Коломенской Духовной Семинарии. 2020. № 14. С. 54–55.

⁵⁹⁸ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 7. Д. 3494. Л. 59–64

⁵⁹⁹ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 7. Д. 5582. Л. 25.

⁶⁰⁰ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 7. Д. 1531. Л. 1 об.

годового жалования священника⁶⁰¹. Балаковский священник Кирилл Онуфриев в свою личную библиотеку некоторые книги, «уважаемые старообрядцами», предусмотрительно приобретал в двух – трех экземплярах, чтобы давать их «для пользования лицам, ищущим истины»⁶⁰². В тех, случаях, когда при храме действовало церковно-приходское попечительство, оно также могло выделять средства для приобретения литературы в приходскую библиотеку, как это было в Малом Кушуме Николаевского уезда⁶⁰³.

Впрочем, и епархиальные власти оказывали посильную помощь в деле просвещения в среде православного старообрядчества. Настоятель Казанской единоверческой церкви Самары Павел Кустов в мае 1851 г. обратился к епископу Евсевию (Орлинскому) с просьбой приобрести для приходской библиотеки старообрядческие книги единоверческой печати. В списке требуемой литературы значилось семь наименований: изданные при патриархе Иосифе «Книга Кормчая», «Книга о вере», «Кириллова книга», вышедшие в свет при патриархе Филарете «Большой потребник» с «Номоканоном», «Большой катехизис», а также «Апостол толковый» первого московского издания и так называемый «Никон Черной горы». Приобретение этих книг преследовало чисто миссионерские цели. Они были необходимы «для собеседования с старообрядцами и для опровержения их ложных мнений, заимствованных большей частью из рукописных тетрадок, весьма полезно иметь самые же книги, на которые шлются старообрядцы». Самарский архиерей с вниманием отнесся к прошению Кустова и, поскольку в распоряжении епархиальных властей не оказалось необходимой литературы, сделал в Святейший Синод соответствующий запрос, в котором просил выслать книги для доставления просителю⁶⁰⁴.

К концу 1870-х – началу 1880-х гг. приходские библиотеки имелись почти во всех крупных единоверческих общинах Самарской губернии – Самаре, Сосновке

⁶⁰¹ ЦАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 531. Л. 4.

⁶⁰² Отчет Самарского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества // Самарские епархиальные ведомости. 1890. № 6. С. 190.

⁶⁰³ ЦАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 531. Л. 23

⁶⁰⁴ ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 16. Л. 1–2 об.

Бугурусланского уезда, Криволучье, Теликовке и Балаково Николаевского уезда. В отчетах единоверческих благочинных отмечалось, что библиотеки в приходах были небольшие и в основном в них находились старопечатные книги богослужебного содержания, а также «немного для чтения из творения св. Отец». При этом отмечалось, что «чтением занимаются все прихожане и снабжаются иногда посторонними людьми», т. е. библиотечными фондами пользовались и те лица, которые не были приписаны к приходу⁶⁰⁵. Всего к 1909 г. в трех единоверческих благочиниях Самарской губернии (не считая общин православных старообрядцев Уральской области) насчитывалось 18 приходских библиотек⁶⁰⁶. В зависимости от прихода количество книг, «предназначенных для чтения», сильно разнилось: от 10 экземпляров в библиотеке Криволучья, до 118 и 154 томов – Малого Кушума и Балаково.⁶⁰⁷

Приходские книжные собрания имели свою классификацию, распределяясь на следующие разряды: издания, предназначенные для проповедей и внебогослужебных собеседований, противораскольническая литература и книги для чтения⁶⁰⁸. Библиотечные фонды формировались из книг «единоверческой печати», пользовавшихся спросом и авторитетом у старообрядцев. Здесь были творения святых отцов, богослужебная литература, старопечатные произведения богословского содержания – «Великий Катехизис», «Книга о Антихристе», «Кириллова книга», «Соборник» («Ипполитово слово»), сочинения преподобного Ефрема Сирина, «Стоглав». Имелись также противораскольнические произведения, среди которых особенно популярными были полемические брошюры архимандрита Павла Прусского (Леднева)⁶⁰⁹. Среди церковной периодической печати в единоверческих библиотеках имелись подшивки

⁶⁰⁵ ЦГАСО. Ф.356. Оп. 1. Д. 89. Л. 2; 14; ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 167. Л. 6 об., 11 об.

⁶⁰⁶ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 29. Д. 484. Л. 8–8 об.

⁶⁰⁷ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 17 Д. 342. Л. 5 об, 63 об., 71 об.

⁶⁰⁸ ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 18. Д. 215. Л. 9.

⁶⁰⁹ *Сташенкова Л. В.* Издания Псковской миссионерской славянской типографии К. Е. Голубева в фондах Самарской областной универсальной научной библиотеки // Гротовские чтения – 2018: Материалы Всероссийской научной конференции. Самара, 2019. С. 187–190; ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 18. Д. 210. Л. 75.

«Самарских епархиальных ведомостей», «Церковного вестника» и «Миссионерского обозрения». Пополнялись библиотечные фонды главным образом за счет изданий Московской единоверческой типографии, типографии Братства святого Петра митрополита и единоверческой Псковской Славянской типографии. Часть своей печатной продукции Псковская Славянская единоверческая типография поставляла бесплатно: в период с 1868 по 1878 г. миссионерам и единоверческому духовенству Самарской губернии «безмездно» было прислано 1390 книг разного наименования⁶¹⁰.

Библиотечная литература выдавалась не только на руки читателям для личного пользования, но и применялась на так называемых «чтениях», которые единоверческие священнослужители устраивали в приходской церкви два – три раза в месяц для своих прихожан. На эти «чтения» также приглашались местные старообрядцы-раскольники. В 1888 г. балаковский священник Афанасий Давыдов в своем отчете благочинному так описывал содержательную часть подобных мероприятий: «Читались также жития некоторых святых из Четьи-Минеи и Прологов и разные статьи религиозного содержания из журналов «Братского слова» Петра митрополита Московского, разбирались по желанию просителей современные видимые небрежности, при богослужении бываемые, в пении, в чтении и крестном знамении. Из Пролога 18 апреля, из книги «Стоглава», от причт Евангельских – о плевелах, бываемых между христианами <...>. В обличение ложного учения челобитных, было несколько прочитано брошюр журнала «Истина» псковской славянской типографии в укоризну старообрядческому сонму»⁶¹¹.

В 1870-х – 1890-х гг. единоверческий журнал «Истина» пользовался среди старообрядцев (как единоверцев, так и раскольников) огромной популярностью: «...Журнал <...> сияет в России на востоке, сияет, яко солнце на всех, кроме магометан, калмыков и др. Сияет и озаряет всех, расчистив более луч сияния на отпадших от состава тела церкви Христовой, иногда исконным врагом, с помощью

⁶¹⁰ Сташенкова Л. В. Указ.соч. С. 192; ФГАСОП. Ф. 22. Оп. 1. Д. 208. Л. без нумерации.

⁶¹¹ ФГАСОП. Ф. 22. Оп. 1. Д. 208. Л. без нумерации.

изрядного его орудия пресловутого Аввакума и его наследников». Материалы этого периодического издания применялись единоверческим духовенством как для составления церковных проповедей, так и в «укоризну старообрядческому сонму» в полемике с раскольниками⁶¹². Журнал «Истина» был «весьма душеполезен» для тех старообрядцев, которые понимали, «как разоблачается в нем Аввакумовское и прочих его единомысленников смутное учение и закоренелый фанатизм»⁶¹³. Правда, по свидетельству священника Афанасия Давыдова, у другой части раскольников материалы «Истины» вызывали резкую негативную реакцию, которую они фиксировали карандашом на полях журнала: «кривая истина, ложь, врѣшь, наглая брехня, лживая истина, ну уж, истина» и так до многих порицаний своими грубостями доходят»⁶¹⁴.

Приходские библиотеки занимали важное место в миссионерской деятельности единоверческого духовенства. В Самаре священник Кирилл Онуфриев после завершения собеседований с раскольниками всегда бесплатно раздавал слушателям брошюры противораскольнического содержания, изданные Братством св. Петра Митрополита. Подобная практика получила в Самарской епархии широкое распространение. Миссионеры считали такие раздачи весьма полезными: раскольник, получивший полемическую брошюру, имел возможность позже сравнить приводимые в ней цитаты с подлинными старопечатными книгами и убедиться в их правоте⁶¹⁵.

Единоверческое «школьное дело» в Самарской губернии возникло и развивалось как неотъемлемая часть системы народного просвещения. Тем не менее, оно стало одним из важных инструментов сохранения религиозной

⁶¹² Там же.

⁶¹³ Балаково (Самарской губ.) / Миссионерские сведения о расколе // Истина. 1879. Кн. 63. С. 3.

⁶¹⁴ Балаково (Самарской губ.) / Миссионерские сведения о расколе // Истина. 1885. Кн. 97. С. 28.

⁶¹⁵ Отчет Самарского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1891 год // Самарские епархиальные ведомости. 1892. № 5. Неофициальная часть. С. 195–232; Соловьев П. К. Миссионерская деятельность единоверческого духовенства Самарской губернии... С. 111.

самобытности православных старообрядцев. Вместе с тем, с момента возникновения единоверческие ЦПШ имели свои отличительные черты, обусловленные особым статусом единоверия как уникальной внутриконфессиональной группы в «официальной» Церкви. Несмотря на то, что школьная программа в целом соответствовала программе новообрядных ЦПШ, основной акцент в ней делался на преподавание тех предметов, которые позволяли сохранять религиозную идентичность единоверцев. Важно отметить, что образовательный процесс был тесно связан с богослужебной практикой, что создавало кадровую базу для подготовки единоверческого духовенства. Административный статус единоверческих учебных заведений также носил специфический характер. С первых лет своей деятельности единоверческие училища обладали некоторой автономией (например, педагогический состав формировался почти полностью из единоверцев), к концу 1900-х гг. они перешли в ведение викарного епископа Уральского, формально оставаясь в ведомстве самарского архиерея. И, наконец, нельзя не отметить ярко выраженную миссионерскую функцию единоверческих ЦПШ, которые стали одним из инструментов борьбы Церкви со старообрядческим расколом в Самарской губернии. В том же контексте происходило и развитие библиотечного дела в единоверческих приходах Самарской губернии второй половины XIX – начале XX века. Оно сыграло важную роль в деле религиозного просвещения православных старообрядцев и сохранении их внутриконфессиональной идентичности. Кроме того, приходские книжные собрания становились необходимым инструментом проповеднической и миссионерской деятельности единоверческого духовенства.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Богослужбные и обрядовые изменения, произошедшие в середине XVII в. привели не только к отделению от Церкви части верующих, не принявших нововведения патриарха Никона, но и настроили приверженцев старого обряда против государства, которое поддержало церковную «справу». Поэтому и государство, и Церковь в течение почти двух с половиной столетий пытались решить эту проблему. Противодействие старообрядчеству осуществлялось главным образом репрессивными методами, которые применялись с разной степенью интенсивности.

Появление в конце XVIII в. «новоблагословенных» единоверческих церквей стало возможным благодаря отсутствию у старообрядцев полной церковной иерархии и пониманием государства неэффективности одних только репрессивных мероприятий, которые вызывали у сторонников «древлего благочестия» ответное противодействие. Возможность существования старообрядных общин и совершения дониконовского богослужения в рамках Церкви на несистемной основе существовала, уже начиная со второй половины XVII века. Постоянной формой возможного компромиссного воссоединения с Церковью стали правила митрополита Платона (Левшина), которые появились благодаря инициативе московских старообрядцев. Переходя в единоверие, старообрядцы вступали в литургическое общение с «господствующей» Церковью, признавали канонический авторитет и власть общеправославного епископата, но при этом получали возможность полностью сохранить старинный дониконовский религиозный уклад в совершении богослужений и осуществлении приходской жизни.

Первоначально единоверие рассматривалось епископатом в качестве уступки старообрядцам, переходной ступенью от раскола к полному слиянию с «новообрядным православием». Самых единоверцев правила митрополита Платона не удовлетворяли в полной мере, поскольку в них отсутствовала общецерковная декларация об отмене «клятв» на старый обряд и возможность получения единоверческого епископа. Поэтому государство во второй трети XIX в. пыталось

стимулировать обращение в единоверие принудительным закрытием старообрядческих церквей и монастырей, усилением полицейских мер и ограничением раскольников в гражданских правах. После прекращения государственного давления на старообрядчество, имевшего место в царствование Николая I, происходит некоторый отток единоверцев в раскол. Тем не менее, до конца XIX в. продолжается постепенное увеличение их численности и стабилизация приходской жизни. В этот период формируются рамки внутриконфессиональной идентичности православных старообрядцев как особой группы в РПЦ со своим мировосприятием, спецификой религиозного быта и пониманием собственных целей и интересов. Задачи, которые стояли перед единоверием на протяжении всего действия правил митрополита Платона, выражались в сохранении богослужебной и приходской автономии, обретении единоверческого епископа, снятие «клятв» на старый обряд и получение полноценного церковного статуса, что нашло свое выражение в дискуссиях предсоборного периода.

Несмотря на то, что единоверие часто рассматривалось общеправославным епископатом как переходная ступень, единоверцы продемонстрировали религиозно-культурный иммунитет к возможной ассимиляции со стороны «господствующей» Церкви. Поместный собор 1917–1918 гг. дал ответы практически на все (кроме отмены «клятв») главные запросы единоверия, которое на тот момент являлось динамично развивающимся течением в лоне Церкви; численность православных старообрядцев к этому моменту составляла по некоторым данным не менее 500 тыс. чел., а количество приходов достигало цифры в 660 единиц.

В Саратово-Самарском регионе процесс распространения единоверия имел сложный и противоречивый характер, во многом отражавший процессы распространения православного старообрядчества по всей России. Первые попытки распространить действие правил единоверия были предприняты в конце XVIII в. на Иргизе, но окончились неудачей, встретив сопротивление старообрядцев. Ситуация изменилась в начале правления Николая I. В 1830–1840-

х гг. в Самаре и с. Сосновка Бугурусланского уезда появились единоверческие приходы благодаря инициативе местных старообрядцев, пожелавших получить себе священника от правящего архиерея. В Саратовской губернии (в частности, в Николаевском уезде) распространение приобрело другой, более драматический характер. Иргизские старообрядческие монастыри были закрыты в принудительном порядке в конце 1820 – начале 1840-х гг. и обращены в единоверие. Обращение «мирских» раскольников в единоверие проводилось главным образом по инициативе губернских властей и чиновников Саратовской удельной конторы административными методами – принудительной записью старообрядцев целыми общинами.

Становление единоверческих приходов в первые десятилетия с момента образования Самарской губернии происходило, таким образом, в неблагоприятных обстоятельствах, поскольку гражданские и церковные власти унаследовали ситуацию, доставшуюся им от прошлой администрации. Массовые отпадения в раскол единоверцев Николаевского уезда показали несостоятельность административных методов преодоления раскола на Иргизе. Большинство старообрядцев отказывалось признавать единоверческое духовенство, понимая единоверие исключительно как форму подчинения «господствующей» Церкви. Многие «записные» единоверцы продолжали прежний образ жизни «по расколу». Кроме того, старообрядцы оказывали пассивное сопротивление единоверию, саботируя богослужения, и активное противодействие, которое порой проявлялось в агрессии по отношению к единоверческому духовенству и мирянам. Тем не менее, единоверие в Николаевском уезде доказало свою жизнеспособность. Единоверческие приходы в Самаре и Сосновке продемонстрировали стабильный численный рост прихожан, а в 1860-е гг. образуется новый большой приход в с. Красный Яр Новоузенского уезда. История возникновения единоверия в рамках Самарской губернии показала, что успешное формирование единоверческих общин происходило в тех случаях, когда оно инициировалось самими старообрядцами при содействии епархиальной власти в рамках правил митрополита Платона. В случае принудительного обращения в единоверие

возникали неустойчивые общины, члены которых повторно уходили в раскол или использовали единоверие как прикрытие прежнего образа жизни. В период формирования церковной епархиальной структуры в Самарской губернии 1850–1860-х гг. пришло осознание того, что в противодействии расколу недостаточно использования только принудительных мер и репрессивных действий в отношении старообрядчества.

Понимание этого обстоятельства нашло отражение и у общеправославного духовенства. Теперь преимущество отдавалось систематической миссионерской работе, в том числе и в деле распространения единоверия. В сравнении с бюрократическим подходом миссионерская проповедь на местах и пастырские «увещания» продемонстрировали бóльшую эффективность в деле обращения старообрядцев из раскола. После полного отказа гражданских властей от попыток искусственного создания массовых единоверческих общин духовенство на местах и самарские епархиальные власти приложили немало усилий, чтобы сохранить главные единоверческие приходы Николаевского уезда в Криволучье и Теликовке. К началу 1870-х г. сложный и драматический этап становления единоверческих общин на Иргизах завершился. При этом следует указать, что единоверческие приходы в Самаре и Бугурусланском уезде продемонстрировали и свою внутреннюю устойчивость, и стабильный рост численности прихожан. Эти локальные различия объясняются разной предысторией возникновения приходов: если в Николаевском уезде преобладал принудительный элемент обращения старообрядцев в единоверие, то на севере будущей Самарской губернии единоверческие приходы возникали по инициативе местных раскольников при поддержке правящих архиереев, действовавших в рамках правил митрополита Платона.

Исполнением указанных правил с начала XIX в. определялось место единоверческих приходов в структуре епархиального управления (епископ – благочиние – приход), они же предусматривали выборность приходского духовенства и религиозную автономию в рамках дониконовской богослужебной традиции. С середины XIX столетия начинает действовать институт

единоверческих благочинных, который играл важную роль в церковно-административном взаимодействии епархиального руководства с единоверческими приходами. Региональный аспект реализации условий единоверия в системе епархиального управления на примере Самарской губернии второй половины XIX в. показывает, что их исполнение во многом зависело от степени развития приходской жизни единоверческой общины и решений правящего архиерея. Епископ действовал в этом вопросе, исходя из сложившихся обстоятельств и собственного понимания целей развития единоверия во вверенной ему епархии. Если в 1850-е – 1880-е гг. в Самарской губернии нередкими были случаи назначения в приход новообрядного священства без согласия прихожан, то впоследствии, начиная с 1890-х гг., кандидаты в члены причта, как правило, назначались из старообрядческой среды по избранию общины или с ее согласия. Избрание прихожанами кандидата в священники в каждом случае требовало подтверждения со стороны правящего архиерея. Единоверческие благочинные в Самарской губернии в рассматриваемый период подчинялись непосредственно епископу, являясь связующим звеном между приходами и епархиальной властью. Благочиннические округа православных старообрядцев пользовались церковно-административной автономией на территории общеправославных благочиний. В начале XX в. единоверческие приходы Самарской губернии находились в двойной церковной юрисдикции викарного епископа в связи созданием Николаевского викариатства, с последующим его преобразованием в Уральское. С увеличением единоверческих приходов росло и количество единоверческих благочиний: в 1860-е гг. их было два, в 1909 г. – три, в 1916 г. – шесть, включая благочиния на территории Уральского казачьего войска.

В Самарской губернии единоверие рассматривалось правящими архиереями как миссионерская платформа, на базе которой предоставлялась возможность условного воссоединения с православием при сохранении дониконовской богослужебной практики. Тем самым единоверие могло в определенной степени нивелировать последствия церковного раскола и купировать прозелитическую деятельность старообрядцев в отношении новообрядных верующих. Епархиальные

власти на протяжении указанного периода выработали в отношении единоверия определенную стратегию, способствовавшую его распространению в губернии, и активно привлекали единоверческое духовенство к православной миссии. Более того, в начале XX в. единоверческое духовенство составляло основу противораскольнической миссионерской структуры Самарской епархии: перед Первой мировой войной почти половина ее членов была представлена священниками и мирянами из православных старообрядцев, а с 1910 г. ее возглавлял единоверческий священник. В течение второй половины XIX в. произошел отказ от административно-бюрократических методов обращения в единоверие, а также практики «увещаний» уклонившихся в раскол и осуществлен переход к систематической проповеднической деятельности среди старообрядчества. Основу миссионерского служения составляли воскресные беседы со старообрядцами в единоверческих храмах, открытые богословские диспуты с начетчиками, частные встречи «на дому», распространение миссионерской литературы. Большой миссионерский эффект среди старообрядцев Самарской губернии имела регулярная практика архиерейских богослужений по «старому чину», которую впервые ввел епископ Гурий (Буртасовский). Владыка Гурий, в полной мере используя миссионерский потенциал единоверия, в то же время видел в нем не только миссионерскую площадку, но и состоявшийся внутриконфессиональный феномен, тождественный православию.

Исследование динамики численности единоверия и географического распространения единоверческих общин и приходов позволяет с одной стороны установить степень успешности миссионерской деятельности единоверческого духовенства, с другой – определить этапы развития единоверия в дореволюционной Самарской губернии. В 1850–1860-е гг. происходит становление системы единоверческих приходов, сопровождавшееся обвальным сокращением численности единоверцев Николаевского уезда за счет повторного уклонения старообрядцев в раскол. 1870–1880-е гг. характеризуются определенной стабилизацией приходской жизни и некоторым устойчивым ростом единоверческого населения. И, наконец, с начала 1890-х гг. в Самарской губернии

наблюдается взрывной рост количества православных старообрядцев. Если в начале 1870-х гг. численность единоверцев в пяти приходах Самарской губернии составляла более 3,7 тыс. чел., то к середине 1910-х гг. единоверцы 27 приходов проживали в 39 населенных пунктах пяти уездов губернии, при чем их общая численность выросла до более чем 23,3 тыс. чел. При том необходимо отметить, что темпы роста единоверческого населения в Самарской губернии до революции 1917 г. кратно превышали аналогичные показатели местного старообрядчества. Таким образом, к 1917 г. за почти семьдесят лет единоверие из маргинального старообрядческого согласия в лоне «господствующей» Церкви, превратилось в устойчивую внутриконфессиональную группу, по числу своих приверженцев сопоставимую с крупнейшими староверческими объединениями губернии. Другими словами, единоверие как миссионерский проект РПЦ показало в Самарской губернии свою высокую эффективность.

Анализ материалов Самарской губернии позволяет определить субъективную мотивацию обращения старообрядцев в единоверие. Одной из главных причин обращения часто становилась не только проповедь православных миссионеров, но и индивидуальный религиозный выбор самого старообрядца. Для принимавших единоверие представителей старообрядческого «поповства» было важным наличие полной священнической иерархии, как важного условия истинности Церкви: беглопоповство в отсутствие епископата этому условию не соответствовало; каноничность епископов белокриницкой иерархии вызывала сомнения, поскольку в его истории был очевиден разрыв исторической преемственности с середины XVII в. Представители «беспоповщины» часто обращались в единоверие из-за отсутствия священства как такового, что делало невозможным совершение почти всех церковных Таинств. Прекращение административного давления при реализации правил митрополита Платона, миссионерская проповедь и возможность свободного выбора, качественно меняли состав новообращенных единоверцев, поскольку присоединение к Церкви становилось результатом самостоятельного интеллектуального поиска.

Внутриконфессиональная идентичность и религиозно-бытовое мировоззрение православного старообрядчества Самарской губернии складывались в сложных условиях взаимодействия с раскольным старообрядчеством со одной стороны и с другой – с общеправославным духовенством и простыми мирянами. Формирование самосознания единоверцев протекало в сложной психологической обстановке почти тотального недоверия, а подчас и нескрываемой враждебности конфессионального окружения. В глазах остальной массы старообрядчества единоверцы являлись предавшими «веру отцов» религиозными ренегатами и «униатами», перешедшими в подчинение «никонианской» Церкви. С одной стороны, единоверцы сохраняли верность дониконовским формам церковного богослужения, оставаясь в самом традиционном смысле старообрядцами, но с другой стороны – само раскольное старообрядчество отказывалось признавать единоверие в качестве одного из своих согласий, что приводило к многочисленным случаям преследований единоверцев бывшими собратьями по «старой вере».

Среди общеправославного епископата и духовенства, в свою очередь, было распространено мнение о единоверцах как о потенциальных или тайных раскольниках; данное предубеждение менялось достаточно медленно. Несколько иной характер носили взаимоотношения с новообрядными верующими на низовом уровне, особенно в местностях со смешанным конфессиональным составом населения, о чем свидетельствует нередкая практика богослужебного и бытового взаимодействия с общеправославным окружением. При том, что православное старообрядчество сумело сохранить свою историческую связь с традицией дониконовского богослужения и сформировать особую религиозную идентичность внутри Церкви, оно не превратилось в замкнутую конфессиональную автаркию. В частности, в качестве важного свидетельства конфессиональной инкультурации в общеправославную среду можно указать на признание единоверцами канонизированных в синодальный период святых и активное участие в почитании преподобного Серафима Саровского.

Приходская жизнь и взаимоотношения с духовенством в единоверческих приходах Самарской губернии также складывались в соответствии со старообрядческими традициями, которые нашли свое подтверждение в правилах митрополита Платона. Священники и причт, как правило, избирались самими прихожанами, а назначение в приход представителя новообрядного духовенства вызывало болезненную реакцию и приводило к конфликтной ситуации. Тем не менее, правящие архиереи старались избегать прямого вмешательства во внутренние дела единоверческих приходов, учитывая особый административный статус единоверия. В единоверческих приходах участие мирян в решении текущих задач и проблем общины являлось значительным, что было характерной традицией всех старообрядческих согласий. Особенно высоким был авторитет старост и попечителей, состав которых формировался из числа состоятельных прихожан. Они не только брали на себя решение хозяйственных, финансовых и административных задач, но и следили за соблюдением уставного совершения богослужений, иногда вмешиваясь в священническую компетенцию. Православные старообрядцы Самарской губернии стремились к сохранению своей приходской автономии и религиозной самобытности, о чем свидетельствует их участие во Всероссийских единоверческих съездах. Важными для них являлось решение не только тех вопросов, которые стояли перед всеми единоверцами страны (единоверческий епископат, «клятвы» на старые обряды), но и практические задачи: ограничение зависимости священника от правящего архиерея, подготовка квалифицированных кадров священно- и церковнослужителей, организация школьного образования.

Единоверческое школьное дело в Самарской губернии возникло и развивалось как неотъемлемая часть системы народного просвещения. В то же время оно являлось одним из важных инструментов сохранения религиозной самобытности православных старообрядцев. С момента возникновения единоверческие церковно-приходские школы имели свои отличительные черты, обусловленные особым статусом единоверия как уникальной внутриконфессиональной группы РПЦ. Несмотря на то, что школьная программа в

целом соответствовала программе общеправославных приходских школ, основной акцент в ней делался на преподавание тех предметов, которые позволяли сохранять религиозную идентичность единоверцев. В числе своеобразных признаков образовательных учреждений единоверцев присутствовали следующие: акцент учебной программы на преподавание по «старопечатным» книгам, тесная связь обучения с участием в церковном богослужении и ярко выраженный миссионерский характер деятельности единоверческих церковно-приходских школ. Важно отметить, что образовательный процесс был тесно связан с богослужебной практикой, что создавало кадровую базу для подготовки единоверческого духовенства. Административный статус единоверческих учебных заведений также носил специфический характер. С первых лет своей деятельности единоверческие училища обладали некоторой автономией (например, педагогический состав формировался почти полностью из единоверцев), к концу 1900-х гг. они перешли в ведение викарного епископа Уральского, формально оставаясь в ведомстве самарского архиерея. И, наконец, нельзя не отметить ярко выраженную миссионерскую функцию единоверческих церковно-приходских школ, которые стали одним из инструментов борьбы Церкви со старообрядческим расколом в Самарской губернии. В том же контексте происходило и развитие библиотечного дела в единоверческих приходах Самарской губернии второй половины XIX – начале XX века. Оно сыграло важную роль в деле религиозного просвещения православных старообрядцев и сохранении их внутриконфессиональной идентичности. Кроме того, приходские книжные собрания становились необходимым инструментом проповеднической и миссионерской деятельности единоверческого духовенства.

Единоверие в Самарской губернии в течение второй половины XIX – начала XX столетия прошло сложный путь становления от немногочисленного старообрядческого течения с неясным каноническим статусом и дальнейшими перспективами до динамично развивающейся внутриконфессиональной группы, имеющей особую идентичность и положение в составе Церкви, закреплённые в решениях Поместного Собора 1917–1918 гг. К сожалению, дальнейший процесс

развития российского единоверия был приостановлен в связи с изменением характера церковно-государственных отношений после 1917 г., а затем полностью прекратился.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ИССЛЕДОВАНИЙ

I. Источники.

1. Неопубликованные источники

Государственный архив Саратовской области (ГАСО)

Ф. 606 (Саратовская удельная контора).

Оп. 1. Д. 610, 611.

Государственный архив Тульской области (ГАТО)

Ф. 3 (Тульская духовная консистория Святейшего Синода).

Оп. 18. Д. 7507.

Российский государственный исторический архив (РГИА)

Ф. 797 (Канцелярия Обер-Прокурора Синода).

Оп. 77. Д. 116.

Филиал Государственного архива Саратовской области в г. Пугачеве (ФГАСОП)

Ф. 21 (Спасо-Преображенский мужской монастырь Самарской духовной консистории).

Оп. 1. Д. 52, 53, 63, 69, 70, 100, 124, 135, 208, 295, 311, 322.

Оп. 22. Д. 118.

Ф. 22 (Средне-Никольский женский монастырь Самарской духовной консистории).

Оп. 1. Д. 208.

Центральный государственный архив Самарской области (ЦГАСО)

Ф. 1 (Самарское губернское правление).

Оп. 6. Д. 2089, 3192, 6595.

Ф. 3 (Канцелярия Самарского гражданского губернатора)

Оп. 1. Д. 243.

Оп. 135. Д. 11.

Оп. 137. Д. 1, 14, 34.

Оп. 138. Д. 8, 90, 91

Оп. 139. Д. 67.

Оп. 140. Д. 20, 142.

Оп. 145. Д. 70.

Оп. 147. Д. 6, 31.

Оп. 148. Д. 30.

Оп. 149. Д. 3.

Оп. 151. Д. 27.

Ф. 32 (Самарская духовная консистория).

Оп. 1. Д. 191, 208, 663, 782, 1122 а, 1123 а, 1378, 1405, 1419, 1436, 1541, 1574,
1671, 2075, 4389.

Оп. 2. Д. 8, 1032.

Оп. 4. Д. 373.

Оп. 6. Д. 4565, 6407, 6595, 6883, 7201.

Оп. 7. Д. 1531, 2591, 3153, 3494, 4202, 4389, 5582.

Оп. 8. Д. 1218, 2533, 4920, 5086, 6897,

Оп. 11. Д. 3, 11, 12, 134, 178.

Оп. 13. Д. 4, 13, 12.

Оп. 15. Д. 91.

Оп. 17. Д. 82, 274, 279, 290, 315, 340, 342, 354.

Оп. 18. Д. 169, 198, 210, 215, 226, 253, 249.

Оп. 19. Д. 41, 56, 58.

Оп. 23. Д. 402, 410, 411.

Оп. 29. Д. 42, 394, 484.

Оп. 31. Д. 111.

Оп. 33. Д. 399 а.

Ф. 356 (Канцелярия епископа Самарского и Ставропольского).

Оп. 1. Д. 8, 16, 39, 43, 48, 55, 83, 88, 89, 93, 94, 99, 136, 151, 167, 187, 190, 208, 269, 295, 297, 356, 513, 531.

2. Опубликованные источники

Александр С., священник. Из записок священника // Самарские епархиальные ведомости. 1902. № 10. Часть неофициальная. С. 462-466.

Александров Дмитрий, священник. О клятвах Соборов 1656, 1666-1667 гг. и об единоверии. Самара : Тип. Сам. Дух. Консистории, 1901. 142 с.

Александров Дмитрий, священник. Отчетные сведения по противораскольнической миссии в Самарской епархии, за 1898 год // Самарские епархиальные ведомости. 1898. № 9. Неофициальная часть. С. 415-423.

Аксенов Николай, священник. Собеседования с старообрядцами в г. Николаевске // Самарские епархиальные ведомости. 1910. № 8. Неофициальная часть. С. 494-496.

Аксенов Николай, священник. Посещение Преосвященным Гурием, Епископом Самарским и Ставропольским, г. Николаевска, окрестных подгородных монастырей и деревни Озинок, Хлебновской волости, 5-го по 13-е мая 1895 г. // Самарские епархиальные ведомости. 1895. № 13-14. Неофициальная часть. С. 587-609.

Архиепископ Никифор Феотокис. Очерк жизни // Архиепископ Никифор Феотокис. Благословенным христианам Греции и России. М.: Даниловский благовестник, 2006. 344 с.

Балаково (Самарской губ.) / Миссионерские сведения о расколе // Истина. 1879. Кн. 63. С. 3–4.

Балаково (Самарской губ.) / Миссионерские сведения о расколе // Истина. 1885. Кн. 97. С. 27–29.

Барсов Т. В. Сборник действующих и руководственных церковных и церковно-гражданских постановлений по ведомству православного исповедания. СПб.: Синодальная типография, 1885. XX, 663, CLXXVIII с.

Беседа Д. С. Варакина с миссионером Абрамовым о единоверии // Старообрядец. 1906. № 9. С. 981–1005.

Вероломство иерея // Самарские епархиальные ведомости. 1910. № 17. Неофициальная часть. С. 1227–1229.

В мире раскола // Истина. 1886. Кн. 107. С. 42–49.

Второй Всероссийский съезд православных старообрядцев (единоверцев) в Н.-Новгороде 23–28 июля 1917 года. Петроград : Совет всерос. съездов православ. старообрядцев, 1917. 147 с.

Вшивцев Андрей, свящ. «Белокриницкая иерархия» перед судом старообрядцев беглопоповщинского согласия // Миссионерское обозрение. 1912. № 2. С. 306–323; № 4, С. 783–804.

Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 5. Деяния Собора с 1-го по 36-е / Отв.ред. протоиерей Алексей Колчерин, А. И. Мраморнов. М.: Новоспасский монастырь, 2015. 938 с.

Епархиальные известия // Самарские епархиальные ведомости. Официальная часть. 1868. № 3. С. 72.

Епархиальная жизнь / Самарские епархиальные ведомости. 1904. № 22. Неофициальная часть. С. 1081–1090.

Епархиальные известия // Самарские епархиальные ведомости. 1888. № 21. С. 639–642.

Журналы заседания Священного Синода Русской Православной Церкви от 16 июля 2005 года [Электронный ресурс]. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/93311> (дата обращения: 01. 03. 2025).

Журналы заседания Священного Синода Русской Православной Церкви от 20 апреля 2005 года [Электронный ресурс]. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/89850> (дата обращения: 01. 03. 2025).

Журналы Съезда миссионеров Самарской епархии // Самарские епархиальные ведомости. 1899. № 1. Официальная часть. С. 4–11.

Заседателей И. Рассказ о моем пребывании в расколе и обращении из раскола. М.: Тип. Э. Лиснера и Ю. Романа, 1890. 11 с.

Из жизни господствующего и иных исповеданий // Церковь. 1910. № 6. С. 181–182; О единоверии / Две беседы // Церковь. 1910. № 5. С. 137–138.

Из отчетных сведений епар. миссионера священника Дмитрия Александрова за 1900 год // Самарские епархиальные ведомости. 1901. № 10. Неофициальная часть. С. 554–561.

Извлечение из отчета Самарского Епархиального Миссионерского Совета // Самарские епархиальные ведомости. 1908. № 13. Официальная часть. С. 426–448.

Извлечение из отчета епархиального миссионера, священника Дмитрия Александрова о состоянии раскола в епархии и о деятельности миссионеров за 1907 год // Самарские епархиальные ведомости. 1908. № 13. Официальная часть. С. 401–408.

Изъяснение о проклятии, положенном от Собора 1667 г. синодального члена, Высокопреосвященнейшего Филарета, митрополита Московского. М. : Тип. Готье, 1855. 7 с.

Исследование о мощах святых мучеников Дады, Гаведдая, Каздои и Гаргала // Старообрядцы. 1908. № 8. С. 861–869.

К характеристике старообрядческого логофета Климента Перетрухина // Самарские епархиальные ведомости. 1895. № 12. Неофициальная часть. С. 555–557.

Круг дел, подлежащих ведению Преосвященного Викария Самарской Епархии // Самарские епархиальные ведомости. 1901. № 3. Официальная часть. С. 29–30.

Листок Заволжья / Саратовский листок. 1912. № 14. С. 4.

Матюшенский Алексей, священник. Обращение в лоно Православной Церкви старообрядческого австрийского толка священника деревни Озинки Николаевского уезда Никанора Иванова Арюткина // Самарские епархиальные ведомости. 1895. № 4. Неофициальная часть. С. 166–173.

Миссионерская поездка Преосвященнейшего Тихона // Самарские епархиальные ведомости. Неофициальная часть. 1913. № 8. С. 369.

Миссионерские сведения о расколе // Истина. 1879. Кн. 63.

Мордовцев Д. Л. Последние годы иргизских раскольничьих общин // Дело. 1872. № 1. С. 77–114; № 2. С. 112–150; № 4, С. 273–319.

«...Не называть их больше раскольниками, а употреблять другое название...». Предложения обер-прокурора Святейшего синода И. И. Мелиссино Екатерине II о необходимости изменения законодательства о раскольниках. 1763 г. / Подгот. и публ. И. А. Иванова // Отечественные архивы. 2007. № 4. С. 118–127.

Никольский Александр, священник. Деятельность церковных школ Самарской епархии на пользу православной миссии // Самарские епархиальные ведомости. 1912. № 10. Неофициальная часть. С. 407–414.

Никольский Александр, священник. Отчет Самарского епархиального наблюдателя о состоянии церковных школ Самарской епархии в 1914-1915 учебном году. Самара : Тип. Азеринского Л. М., 1914. 116 с.

Никольский Александр, священник. Отчет Самарского епархиального наблюдателя о состоянии церковных школ Самарской епархии в 1914-1915 учебном году. Самара : Тип. Азеринского Л. М., 1916. 107 с.

О единоверии / Две беседы // Церковь. 1910. № 5. С. 137–138.

О состоянии миссии в пределах Самарской епархии за истекший 1874 год // Самарские епархиальные ведомости. 1875. № 20. Неофициальная часть. С. 24–32.

О церквах за 1914 год / Приложения // Всеподданнейший отчет Обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1914 год. СПб.: Синодальная типография, 1916. 144 с.

О числе единоверцев к 1 января 1908 года / Приложения // Всеподданнейший отчет Обер-прокурора Святейшего синода по ведомству православного исповедания за 1905-1907 годы. СПб.: Синодальная типография, 1910. 268 с.

О числе лиц православного исповедания и единоверцев / Приложения // Всеподданнейший отчет Обер-прокурора Святейшего синода по ведомству православного исповедания за 1910 год, СПб.: Синодальная типография, 1913. 131 с.

Обозрение Его Преосвященством, Преосвященнейшим Гурием, Епископом Самарским и Ставропольским церквей 1-го благочиннического округа Бугульминского уезда 20, 21, 22 и 23 июня сего 1900 года // Самарские епархиальные ведомости. 1900. № 19. Неофициальная часть. С. 779–784.

Определение Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о взаимоотношениях со старообрядчеством и о старообрядных приходах Русской Православной Церкви (Москва, 2004 г.) [Электронный ресурс]. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/88730> (дата обращения: 01. 03. 2025).

От Сосновки до Бугуруслана // Самарские епархиальные ведомости. 1902. № 19. Неофициальная часть. С. 911–917.

Отчет Самарского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1871 год // Самарские епархиальные ведомости. 1872. № 8. Официальная часть. С. 3–19.

Отчет Самарского Комитета Православного Общества за 1876 год // Самарские епархиальные ведомости. 1877. № 21. Неофициальная часть. С. 408–416.

Отчет Самарского Комитета Православного Миссионерского Общества за 1883-й год // Самарские епархиальные ведомости. 1884. № 6. Неофициальная часть. С. 101–117.

Отчет Самарского Комитета Православного Миссионерского Общества за 1888 год // Самарские епархиальные ведомости. 1889. № 7. Неофициальная часть. С. 191–214.

Отчет Самарского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества // Самарские епархиальные ведомости. 1890. № 6. С. 187–212.

Отчет Самарского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1891 год // Самарские епархиальные ведомости. 1892. № 5. Неофициальная часть. С. 195–232.

Отчет о состоянии раскола в Самарской епархии за 1906 год // Самарские епархиальные ведомости. 1907. № 17. Официальная часть. С. 421–436.

Отчет Самарского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1911-й год // Самарские епархиальные ведомости. 1912. № 13. Официальная часть. С. 65–68.

Памятная книжка Уральской области на 1909 год. Уральск: Уральская областная типография, 1909. 304 с.

Письма о раздоре. Псков: Славянская типография, 1874.

Подковыров Н.Г. Список населенных мест Самарской губернии. Самара: Губ. тип., 1910. 425 с.

Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. 1649–1825 гг. Том VI. 1720–1722 гг. СПб.: Тип. 2 Отделения Собств. е. и. в. канцелярии, 1830. 818 с.

Положение о старообрядных приходах Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/103062> (дата обращения: 01.03.2025).

«Православные» святые // Старообрядец. 1906. № 8. С. 971–973.

Попов К. Архив раскольнического архиерея Амвросия. Ставрополь : тип. М. Т. Тимофеева, 1893. 613 с.

Попов К. А., свящ. Поразительное кощунство раскольнических заправителей // Тобольские епархиальные ведомости. 1895. № 20. С. 327–334.

Посещение Преосвященным Гурием, Епископом Самарским и Ставропольским г. Николаевска, окрестных подгородных монастырей и деревни Озинок Хлебновской волости, с 5-го по 13-е мая 1895 г. // Самарские епархиальные ведомости. 1895. № 13-14. Неофициальная часть. С. 591–592.

Постановления IV Всероссийского миссионерского съезда по вопросам Единоверия // Правда Православия. 1908. № 24–25. С. 3.

«Православные» святые // Старообрядец. 1906. № 8. С. 971–973.

Присоединение к Самарской епархии Уральской области // Самарские епархиальные ведомости. 1909. № 5. Неофициальная часть. С. 205–206.

Пряхин Сергей, свящ. К нашей полемике с расколом старообрядчества // Миссионерское обозрение. 1911. № 1. С. 36–45.

Пряхин Сергей, свящ. О состоянии и действиях противораскольнической миссии в 1913 году // Самарские епархиальные ведомости. 1914. № 24. Официальная часть. С. 46–76.

Пряхин Сергей, свящ. Отчет о состоянии и действиях противораскольнической миссии в 1914 году // Самарские епархиальные ведомости. 1915. № 15. Официальная часть. С. 49–64.

Пятидесятилетний юбилей Самарской епархии (30 декаб. 1850 – 31 декаб. 1900 гг.). Самара: Тип. Сам. дух. консистории, 1901. 61 с.

Рассказ бывшего старообрядца поповской секты Семена Ермилова Слезина о его жизни в расколе, бегстве за границу и обращении в православную церковь // Истина. 1883. Кн. 85.

Разбор беспоповщинских мнений об антихристе // Самарские епархиальные ведомости. 1884. № 7. Неофициальная часть. С. 137–138.

Раскол и сектантство во 2-м благочинническом округе Николаевского уезда // Самарские епархиальные ведомости. 1909. № 7. Неофициальная часть. С. 312–314.

Руководственные для православного духовенства указы Святейшего правительствующего синода. 1721–1878 г. М. : Тип. М. Н. Лаврова и К., 1879. 504 с. Синодальный. После съезда // Церковь. 1908. № 31. С. 979–981.

Собеседования с именуемыми старообрядцами разных толков в Иоанно-Предтеченском соборе г. Николаевска, Самарской губ. с 6-го и по 9-е марта 1911 года // Самарские епархиальные ведомости. 1911. № 9. Неофициальная часть. С. 511–513.

Совращения // Самарские епархиальные ведомости. 1910. № 20. Часть неофициальная. С. 1437.

Совращение в раскол через брак // Самарские епархиальные ведомости. 1910. № 22. Неофициальная часть. С. 1573.

Список населенных мест Самарской губернии, по сведениям 1889 года. Самара: Самар. губ. стат. ком., 1890. 302 с. Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. о единоверии и старообрядчестве. М.–Старая Потловка: Изд-во «Спасское дело», 2023. 249 с.

Состояние раскола и сектантства Самарской епархии в 1897 году // Самарские епархиальные ведомости. 1898 № 18. Неофициальная часть. С. 816–825.

Стихотворение на открытие останков о. Серафима Саровского // Старообрядец. 1907. № 5. С. 608–609.

Труды Первого Всероссийского съезда православных старообрядцев (единоверцев) / Сост. иерей Евгений Саранча, Никита Кузин. М., 2012. 565 с.

Труды II и III Всероссийских съездов православных старообрядцев (единоверцев) / Текст, сост.: протоиерей Евгений Саранча. Михайловская Слобода: Единоверческое общество храма Михаила Архангела села Михайловская слобода, 2018. 352 с.

Указ Его Императорского Величества, Самодержца Всероссийского из Святейшего Правительствующего Синода // Самарские епархиальные ведомости. 1909. № 1. Официальная часть. С. 1–3.

Указ Святейшего Синода об открытии самостоятельного прихода 18 декабря 1890 года, № 4606 // Самарские епархиальные ведомости. Официальная часть. 1891. № 2.

Ушмарский А., свящ. Школа и раскол // Самарские епархиальные ведомости. 1889. № 5. С. 138–140.

Фадеев А.М. Воспоминания Андрея Михайловича Фадеева. 1790-1867 гг.: В 2 ч. Одесса: Тип. Южно-рус. о-ва печ. дела, 1897. 256 с.

Филарет (Захарович), игумен. Об открытии Никольского единоверческого монастыря в Москве. М.: Типография Э. Лисснера и Ю. Романа, 1897. 30 с.

Филарет Московский, святитель. Пространный Православный Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М.: Сибирская Благовонница, 2013. 164 с.

Холопов Дометий, свящ. Моя жизнь в расколе, обращение в православную церковь и деятельность на пользу православия // Миссионерское обозрение. 1904. № 13. С. 386–395; № 14. С. 531–539.

Шалаев [Мельников Ф.Е.]. Единоверцы и «новые святые» // Церковь 1908. № 8. С. 288–289.

Церковно-приходские школы Самарской епархии до возрождения (1851–1884 гг.) // Самарские епархиальные ведомости. 1901. № 10. Часть неофициальная. С. 561–571.

Шалкинский Павел, свящ. Автобиография, жизнь в расколе и православии и деятельность епархиального миссионера, священника Павла Шалкинского. Саратов : Тип. Губ. земства, 1892. 76 с.

Шалкинский С. Действительно ли найденные раскольниками на Кавказе засохшие трупы суть святые мощи персидских мучеников – Дады, Гаведдая, Каздои и Гаргала? // Екатеринославские епархиальные ведомости. 1902. № 30. Неофициальная часть. С. 759–763; № 31. Официальная часть. С. 782–788.

Ситнов В. Ф. Степуринское чудо (к вопросу об отношении старообрядцев к о. Серафиму Саровскому) // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1998. Вып. 6. С. 33–40.

Старков А. С. Беседа о мощах свв. мучеников Дады, Гаведдая, Каздои и Гаргала. М., 1910.

II. Исследования

1. Монографии и статьи

Андреев В. В. Раскол и его значение в народной русской истории. СПб.: Тип. М. Хана, 1870. 411 с.

Архангельский Н.А. К истории единоверия в Николаевском уезде. Самара : Издание Сам. гос. ун-та, 1923. 52 с.

Беликов В. Деятельность Московского митрополита Филарета по отношению к расколу. Казань: Типо-лит. Имп. ун-т., 1895. 564 с.

Белоликов В. З. К вопросу о единоверии. Киев: ип. АО "Петр Барский в Киеве", 1917. 20 с.

Булычев В. В., Лобань А. Ю. Святитель Филарет и московское единоверие. Участие в делах Московской единоверческой типографии и Всехсвятского единоверческого женского монастыря // Труды Коломенской Духовной Семинарии. 2020. № 14. С. 52–66.

Булычев М. В. Состояние раскола в Саратовской губернии середины XIX в. (по рукописи А. И. Артемьева) // Памятные даты Отечественной и местной истории и документальное наследие: Материалы научных конференций Саратовского областного отделения РОИА, 28.11.2008 г. и 20.11.2009 г. / Отв. ред. А. С. Майорова. Саратов : КУБиК, 2009. С. 68–76.

Ваганова Н. М. Основные виды начальных школ на территории Самарской губернии в пореформенный период // Платоновские чтения: Материалы Всерос. конф. молодых историков, г. Самара, 3-4 дек. 1999 г. Самара: Сам. ун-т, 1999. С. 63–65.

Варадинов Н. История Министерства внутренних дел. История распоряжений по расколу. СПб.: Тип. М-ва внутр. дел, 1863. Кн. 8. 656 с.

Варушкин Н., свящ. О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе // Православный собеседник. 1866. Ч. 1, № 1. С. 3–36; Ч. 2, № 7. С. 167–218; Ч. 3, № 9. С. 48–79; № 11. С. 169–204; 1867. Ч. 1, № 4. С. 3–42; № 6. С. 272–311.

Витевский В. Н. Раскол в Уральском войске и отношение к нему духовной и военногражданской власти в конце XVIII и в XIX вв. Казань: Тип. Ун-та, 1878. 68 с.

Вруцевич М. С. Раскол в Пермской губернии // Отечественные записки. 1883. № 6. С. 155–188; № 7. С. 33–100.

Воробьев Михаил, свящ. Православное краеведение. Саратов, 2000. 556 с.

Добротворский И. М. Исторические сведения об Иргизских мнимостарообрядческих монастырях до обращения их к единоверию // Православный собеседник, 1857. Ч. 1. С. 376–481; Ч. 2. С. 519–590.

Добротворский И. М. Обращение иргизских старообрядческих монастырей к единоверию // Православный собеседник. 1858. Ч. 1. С. 231–261.

Доклад о поездке М. Н. Тихомирова в Иргизские монастыри с 31 мая по 17 июня 1919 г. // Классика самарского краеведения. Самара, 2006. Вып. 2. С. 84–87.

Дубакин Д. Иргизские раскольнические монастыри. Самара, 1882; Дубакин Д. Обращение Иргизских раскольничьих монастырей в единоверие // Самарские епархиальные ведомости, 1882–1883, № 1, 2, 5–14, 19.

Ермакова Д.С. Единоверцы Тюмени в XIX веке // Галанинские чтения - 2008: сборник материалов II региональной научно-практической конференции. Тюмень, 2008. С. 42–46.

Жмакин В. И. Начало единоверия (1780–1796) // Христианское чтение. 1900. № 12. С. 979–1004.

Жмакин В. И. Эпизод из истории единоверия // Христианское чтение. 1903. № 10; С. 438–485.

Звездинский М. И. Взгляд Филарета, митрополита Московского на единоверие и его отношение к нему. М.: Унив. тип., 1900. 11 с.

Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: В 2 т. Т. 1. М., 2009. 688 с.

Иванов К. Ю. Формирование сети единоверческих приходов в Томской епархии в XIX – начале XX вв. // Актуальные проблемы этнической, культурной и религиозной толерантности коренных народов Русского и Монгольского Алтая. Горно-Алтайск, 2006. С. 167–176.

Ильин В.Н. Единоверие в XIX в. На территории Томской губернии // Известия Алтайского государственного университета. История. 2012. № 42(76) С. 85–91.

Ильин В. Н. Политика государственной власти и официальной церкви в отношении старообрядцев на территории Томской губернии в 1832–1905 гг. Барнаул, 2012. 165 с.

Кальниченко В.Н. Единоверие на территории Области Войска Донского в 1840-1905 гг.: от образования к функционированию в регионе // XXVII Сретенские чтения: Материалы Всероссийской (национальной) научно-богословской конференции с международным участием. СПб. Издательство: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2021. С. 211–216.

Каргин Ю. Ю. «Аврамиева обитель: жизнь и судьба, Б.м., 2022.

Каргин Ю. Ю. Бой с тенью: методика и практика борьбы с раскольниками Николаевского уезда Самарской губернии в XIX в. // Седьмые всероссийские краеведческие чтения (Москва – Омск 13–17 мая 2013 г.) / Отв. ред. В. Ф. Козлов, сост. А. Г. Смирнова. М., 2013. С. 292.

Каргин Ю.Ю. Слуги Господни // Балаковские вести. 2013. № 44. С. 30.

Катькова В. В. Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви среди старообрядцев в Самарской епархии последней трети XIX века // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Т. 11, № 2. 2009. С. 60–63.

Катькова В. В., Мышенцев Н. П. Старообрядческие общины Самарской губернии: численность, структура, динамика развития // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2011. Т. 13, № 3. С. 47–54.

Кокарев Максим, протоиерей. История Самарской епархии в предсоборный период (1894–1917 гг.). М.: Изд-во «Спасское дело», 2016. 456 с.

Кокарев Максим, протоиерей. Протоиерей Димитрий Александров: вехи судьбы // Двадцать первые Иоанновские чтения: Материалы научной конференции, посвященной памяти Высокопреосвященнейшего Иоанна, митрополита Санкт-

Петербургского и Ладожского / Составители О. И. Радченко, М. В. Бровякова. Самара : Изд-во ООО «Научно-технический центр», 2017. С. 13–25.

Кауркин Р.В., Павлова О.А. Единоверие в Нижегородской губернии в конце XVIII – начале XXI веков // Вестник Череповецкого государственного университета. Исторические науки. 2014. № 7. С. 35–39.

Кауркин Р. В., О. А. Павлова Единоверие в России : от зарождения идеи до начала XX века. СПб: Алетейя, 2011. 198 с.

Кокарев М. С., протоиерей. Система управления Самарской епархии в предсоборный период (1894-1917). М.: Издательство «Спасское дело», 2016. 456 с.

Копьев Н. Очерк истории единоверия в Прибалтийских губерниях // Православное обозрение. 1867. № 12. С. 388–394.

Кошелева А. И. Миссионерская деятельность Русской православной церкви в Среднем Поволжье в последней трети XIX в. // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. Вып. 11. 2009. С. 335–338.

Курмаев М. В. Цензура местных изданий Русской Православной Церкви во второй половине XIX – начале XX вв. (на примере Самары) // Научные труды Самарской духовной семинарии. Вып. 5. Самара, 2017. С. 98–110.

Кутьев О. Л. Единоверие в пермских вотчинах Строгановых (30–50-е гг. XIX в.) // Мир старообрядчества. Вып. 4 : Живые традиции: Результаты и перспективы комплексных исследований : материалы междунар. науч. конф. М., 1998. С. 275–282.

Лебедев Е. Е. Единоверие в противодействии русскому обрядовому расколу: Очерк по истории и статистике единоверия с обзором существующих о нем мнений и приложениями. Новгород, 1904. 42 с.

Леопольдов А.Ф. Статистическое описание Саратовской губернии. СПб., 1839. 143 с.

Лысогорский Н. В. Единоверие на Дону в XVIII–XIX вв. (по 1883 г.). Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1915. 800 с.

Лысогорский Н. В. Московский митрополит Платон Левшин как противораскольнический деятель. Ростов н/Д: Электро-печ. А.И. Тер-Абрамиан, 1905. 656 с.

Майорова А. С. Русская культура в Саратовском Поволжье в конце XVIII – первой половине XIX века. Саратов : Изд-во Саратовского университета, 2015. 344 с.

Макарий (Булгаков), епископ. История русского раскола, известного под именем «старообрядства». СПб.: Тип. Королева и К°, 1855. 368 с.

Марков С. Сухиничские единоверцы. М.: Унив. тип., 1885. 26 с.

Медведев Д. Краткий очерк единоверия к столетию со времени его учреждения. Оренбург: Типо-лит. Тургайского обл. правл., 1900. 126 с.

Мельников П. И. (Андрей Печерский) Очерки поповщины // Мельников П. И. Собр. соч. : в 8 т. М.: Изд-во «Правда», 1976. Т. 7. С. 191–555.

Мендюков А.В. Русская Православная Церковь в Среднем Поволжье на рубеже XIX–XX веков. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. 176 с.

Мизеров А., свящ. Единоверие в г. Романо-Борисоглебске (краткие исторические сведения) // Ярославские епархиальные ведомости. 1883. № 20. С. 153–160; № 27. С. 209–213.

Миловидов В. Ф. Старообрядчество в прошлом и настоящем. М., Издательство «Мысль», 1969.

Наумлюк А. А. Самарское старообрядчество в начале XX века // Вестник Самарского государственного университета. 2009. № 1 (67). С. 66–70.

Наумлюк А.А. Центр старообрядчества на Иргизе: появление, деятельность, взаимоотношения с властью. Саратов: Изд-во «Научная книга», 2009. 100 с.

Нечаев В. Платон, митрополит Московский, в его отношениях к единоверию. Казань: Типо-лит. имп. ун-та, 1903.

Никольский Н. М. История русской церкви. М.: Огиз – "Моск. рабочий", 1931. 398 с.

О мерах против раскола в Саратовской епархии по обращению иргизских монастырей к единоверию // Православный собеседник. 1864. Часть 2. С. 355–287.

Палкин А.С. Единоверие в середине XVIII – начале XX в.: общероссийский контекст и региональная специфика. Екатеринбург : Издательство Уральского университета ; Университетское издательство, 2016. 338 с.

Палкин А. С. К истории внутренней жизни единоверческих общин Екатеринбурга и Нижнего Тагила: от конфронтации к объединению // Вестник Музея «Невьянская икона». Екатеринбург, 2013. Вып. 4. С. 186–197.

Петрушко В. И. История Русской Церкви. Первый патриарший период (конец XVI—XVII в.): курс лекций. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. 464 с.

Плякин Максим, свящ., Соловьев П.К. Новые сведения к биографии епископа Мстёрского Амвросия (Сосновцева) // Богословско-исторический сборник. 2024. № 3 (34). С. 199–211.

Покровский Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев. Новосибирск, Издательство «Наука», 1974.

Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. М.: Памятники ист. мысли, 2002. 466 с.

Полозов С. П. Из истории прииргизского старообрядчества XVIII–XIX вв. // Вопросы музыкознания и музыкального образования. Новокузнецк, 2004. Вып. 3. С. 19–38.

Попов Н. Исторические очерки беглопоповщины на Иргизе с 1762-1866 года. М., 1866. Т. 2. Вып. IV. С. 2-21.

Попов Н. И. Сборник для истории старообрядчества, издаваемый Н. Поповым. М., 1866. Т. 2.

Православное единоверие в России. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2004. С. 195.

Путь на Голгофу : в 2 т. М., 2005. Т. 1 : Зими́на Н. П. Жизнеописание священномученика Симона, епископа Охтенского ; Т. 2 : Духовное наследие священномученика Симона, епископа Охтенского / сост., ред., коммент., справ-библиогр.материалы Н. П. Зиминой.

Рожков Владимир, протоиерей. Церковные вопросы в Государственной Думе. М.: Издательство Крутицкого подворья, 2004. 560 с.

Романюк Т. С. Открытие «благословенных» церквей для старообрядцев Уральского казачьего войска в конце 50-х – начале 60-х годов XIX века // Церковь. Богословие. История : материалы IV Междунар. науч.-богослов. конф. (Екатеринбург, 5–6 февр. 2016 г.). Екатеринбург, 2016. С. 380–385.

Ружинская И.Н. Единоверие в религиозном ландшафте Европейского Севера России // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2018. Отечественная история. № 2(171). С. 54–62.

Руфин С.М. Роль единоверия в борьбе со старообрядством во второй половине XIX в. (по материалам Саратовской области) // Актуальные проблемы современного социогуманитарного знания : межвуз. сб. науч. тр. Саратов : Саратовский источник, 2016. С. 27–33.

Ряжев А. С., Починская И. В. Библиотеки Иргизских старообрядческих монастырей: (По материалам описи 1828 г.) // Книга в культуре Урала XVI–XIX вв.: Сб. науч. тр. Свердловск, 1991. С. 95–127.

Самбурова Е.И. К вопросу о подготовке кадров для церковно-приходских школ Самарской губернии в 1884–1914 гг. // Шестые Иоанновские чтения: материалы науч. конф., посвящ. памяти Высокопреосвященнейшего Иоанна, митрополита СПб. и Ладожского. Самара, 2002. С. 53–58.

Саралидзе Мераб, свящ. Сравнительный анализ форм и результатов миссионерской и просветительской деятельности епископа Гурия (Бургасовского) на Дальнем Востоке и в Поволжье // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 262–272.

Саранча Евгений, свящ., Миролюбов Иоанн, свящ., Зимина Н. П. Краткий очерк истории единоверия. Б.м., б.г. 128 с.

Сафронов А. Н. Архиепископ Пермский и Верхотурский Аркадий (Федоров) и его борьба со старообрядческим расколом в Пермской губернии в 1831-1851 гг. // Актуальные вопросы церковной науки 2020. № 2. С. 161–166.

Симеоновский Михаил. Исторический очерк единоверия. СПб., 1867. 204 с.

Ситнов В. Ф. Степуриное чудо (к вопросу об отношении старообрядцев к о. Серафиму Саровскому) // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1998. Вып. 6. С. 33–40.

Смирнов П. С. История русского раскола старообрядства. 2-е изд. СПб.: Тип. Гл. упр. уделов, 1895. 276 с.

Смолич И. К. История Русской Церкви. 1700–1917. М., 1997. Ч. 2.

Соколов Н. С. Раскол в Саратовском крае: Опыт исследования по неизданным материалам. Саратов : тип. Н.П. Штерцер и К°, 1888. 480 с.

Соловьев П. К. Динамика численности конфессиональных групп в селе Балаково во второй половине XVIII – начале XX в. // «Рождественское тож...»: Очерки по истории православия, единоверия и старообрядчества на Балаковской земле. Саратов, 2018. С. 16–24.

Соловьев П. К. Амвросий Мстёрский - единоверческий епископ из Балаково // «Рождественское тож...»: Очерк и по истории православия, единоверия и старообрядчества на Балаковской земле. Саратов, 2018. С. 41–45.

Соловьев П. К. Балаковские «австрийцы» // «Рождественское тож...»: Очерки по истории православия, единоверия и старообрядчества на Балаковской земле. Саратов, 2018. С. 46–56.

Соловьев П. К. Динамика численности и локализация единоверческих приходов Самарской губернии в дореволюционный период // Вестник Самарского университета. История, педагогика, филология. 2023. Т. 29. Вып. 2. С. 39–48.

Соловьев П. К. Единоверческие приходы Самарской губернии в системе епархиального управления (вторая половина XIX – начало XX века) // Старообрядчество. 2023. Т. 1. № 2. С. 78-97.

Соловьев П. К. Единоверческие церковно-приходские школы Самарской губернии во второй половине XIX – начале XX века // Вестник Самарского университета. История, педагогика, филология. 2022. Т.28, вып. 2. С. 34-43.

Соловьев П. К. История православных храмов дореволюционного Балаково. Саратов, ИП. Кирсанова, 2021. 300 с.

Соловьев П. К. К истории библиотечного делав единоверческих приходах Самарской губернии во второй половине XIX – начале XX века // Национальное культурное наследие России: региональный аспект», X Всероссийская научно-практическая конференция (2023; Самара). Материалы X Всероссийской научно-практической конференции, г. Самара, 1 апреля 2023 г. / Самара, Самарский государственный институт культуры; под редакцией М. А. Петиновой, Л. М. Артамоновой, В. И. Ионесова, 2023. С. 11-14.

Соловьев П. К. Из раскола в единоверие: мотивация религиозного выбора в автобиографиях старообрядцев второй половины XIX - начала XX века // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2024. № 2 (25). С. 63–79.

Соловьев П. К. К вопросу о возникновении села Балаково и конфессиональном составе его населения середины XVIII - начала XX вв. // Труды Саратовской православной духовной семинарии. Саратов, 2018. С. 286–310.

Соловьев П. К. К характеристике внутриконтфессиональной идентичности единоверцев Самарской губернии второй половины XIX–начала XX века // Старообрядчество. 2023. Т. 1. № 4. С. 68–81.

Соловьев П. К. К вопросу о численности единоверцев в начале XX века (Доклад соискателя кафедры истории России и археологии Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского П.К. Соловьева на XXXII Международных Рождественских образовательных чтениях) // Правда Православия. 2024. № 2 (97). С. 27–31.

Соловьев П. К. Материалы по истории духовного образования балаковских единоверцев (1867-1917 гг.) // «Рождественское тож...»: Очерки по истории православия, единоверия и старообрядчества на Балаковской земле. Саратов, 2018. С. 35–40.

Соловьев П. К. Миссионерская деятельность единоверческого духовенства Самарской губернии во второй половине XIX – начале XX века // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: История. Международные отношения. 2023. Т. 23. Вып. 1. С. 106–115.

Соловьев П. К. О "криптораскольничестве" единоверцев Николаевского уезда Самарской губернии в 40-х - 70-х годах XIX столетия // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2021. № 15. С. 139–153.

Соловьев П. К. «Православные старообрядцы» Самарской губернии на Всероссийских единоверческих съездах в предсоборный период (1912-1917 гг.) // Национальное культурное наследие России: региональный аспект. Материалы IX Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, посвященной 50-летию СГИК. Самара, 2021. С. 92–94.

Соловьев П. К. Прошение балаковских единоверцев к самарскому епископу Герасиму (Добросердову) о назначении священника // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2024. № 1 (24). С. 134–151.

Соловьев П. К. «Раскольники криволицкие больше всех употребляют насилия...»: о становлении единоверия в Николаевском уезде Самарской губернии (1850–1860-е годы) // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: История. Международные отношения. 2022. Т. 22. Вып. 2. С. 234-242.

Соловьев П. К. Старообрядчество и «новые святые» Русской Православной Церкви в начале XX века: к истории полемики «австрийцев» с единоверцами // Межрегиональные Пименовские чтения. 2023. № 20. С. 150–159.

Соловьев П. К. Условия формирования конфессиональной идентичности единоверцев Николаевского уезда во второй половине XIX в. // XVIII Межрегиональные образовательные Пименовские чтения. Александр Невский: Запад и Восток, историческая память народа. 10–20 декабря 2020 года // Межрегиональные Пименовские чтения. 2021. № 18. С. 218–224.

Соловьев П. К. «Церковь наша представляет вид сиротствующей...»: из истории прихода единоверческой Никольской церкви с. Балаково // Мальцевские чтения, посвященные 110-летию со дня преобразования села в город Балаково. Материалы Восьмых Всероссийских Мальцевских краеведческих чтений. Саратов: Десятая муза, 2021. С. 76–83.

Сташенкова Л. В. Издания Псковской миссионерской славянской типографии К. Е. Голубева в фондах Самарской областной универсальной научной

библиотеки // Готовские чтения – 2018 : Материалы Всероссийской научной конференции. Самара : ООО «Арт-Лайт», 2019. С. 184–194.

Сташенкова Л. В. Коллекция старопечатных книг Самарской областной универсальной научной библиотеки // Готовские чтения – 2020: Материалы Всероссийской научной конференции. Самара, 2021. С. 293–302.

Субботин Н. И. О единоверии (по поводу его столетнего юбилея). М.: Братство св. Петра, митр., 1901. 136 с.

Субботин Н. И. Присоединение к православию раскольнических епископов и других членов так называемой Белокриницкой иерархии. М.: В Университетской типографии (Катков и Ко), 1866. 60 с.

Субботин Н. И. Двадцатипятилетие присоединения к Церкви раскольнических епископов и других членов Белокриницкой иерархии. М: Типография Э. Лиснера и Ю. Романа, 1890. 109 с.

Сулова Л. Н. Источники формирования и образовательный уровень единоверческого духовенства Тобольской епархии (вторая половина XIX – начало XX в.) // Русские старожилы : материалы III Сиб. симп. «Культурное наследие народов Западной Сибири» (11–13 дек. 2000 г., Тобольск). Тобольск; Омск, 2000. С. 210–212/

Уайт Дж. М. Единоверие и официальное православие: неудавшийся опыт объединения в практике публичных церемоний (1900–1913) // *Quaestio Rossica*. 2015. № 2. С. 201–223.

Фирсов С. Л. Православное государство и русские старообрядцы-поповцы в эпоху императора Николая I // *Вестник Санкт-Петербургского университета*. Сер. 6. 2009. Вып. 1. С. 6-14.

Чельцов М. П. Единоверие за время столетнего существования его в русской церкви. 27 октября 1800 г. – 27 октября 1900 г. (Очерки из истории единоверия). СПб.: Журн. «Миссионерск. обозрение», 1900. 94 с.

Чернавский Н. Оренбургская епархия в прошлом ее и настоящем. Оренбург: Типо-лит. Губ. правления, 1900. Вып. 1. 1058 с.

Шадрина А.В. Единоверческое население Области войска Донского в начале XX века: численность и локализация // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2020. № 2. С. 80–86.

Шлеёв Симеон, свящ. Единоверие в своем внутреннем развитии (в разьяснение его малораспространенности среди старообрядцев) // Путь на Голгофу: Духовное наследие священномученика Симона, епископа Охтенского. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. Т. 2. 592 с.

Юхименко Е. М. Старообрядческий центр за Рогожской заставою. М.: Языки славян. культуры, 2005. 238 с.

Якунин В.Н. Духовное образование, церковно-приходские и воскресные школы в Самарской епархии во второй половине XIX – начале XX века // Вестник Оренбургского государственного педагогического университета. 2018. № 2 (26). С. 276–289.

Якунин В. Н. Миссионерская деятельность в Самарской епархии Русской Православной Церкви: история и современность // Макарьевские чтения: Материалы XIV Международной научно-практической конференции. Ответственный редактор В. Г. Бабин. Горно-Алтайск : Изд-во: Горно-Алтайский государственный университет, 2019. С. 316–329.

Якунин В.Н. История Самарской епархии. Тольятти: Издательско-полиграфический центр Поволжского государственного университета сервиса, 2011. 625 с.

Romanyuk T. Establishment of Edinoverie and the Initial Stage of its Development in the Territory of the Ural Cossack Host // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. 2019. № 12. С. 833–841.

Iwaniec E. Droga Konstantyna Gołubowa od starowierstwa do prawosławia: karty z dziejów duchowości rosyjskiej w drugiej połowie XIX wieku. Białystok, 2001.

White J. M. A Bridge to the Schism. Edinoverie, Russian Orthodoxy, and the Ritual Formation of Confessions, 1800–1918 : PhD Thesis. Firenze, 2014.

White J. Orthodox Old Belief: Edinoverie as a Movement for Religious Rejuvenation in the Russian Church, 1905–1918 // Russian History. 2016. № 43. P. 181–208.

2. Научно-справочная литература

Вургафт С. Г., Ушаков И. А. Единоверие // Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы : опыт энцикл. словаря. М.: Изд-во журн. «Церковь», 1996. С. 94–101.

Каргин Ю. Иргизские монастыри // Балаковская народная энциклопедия. Саратов : Приволжское изд-во, 2007. С. 356.

Миролюбов Иоанн, священник; Саранча Евгений, священник. Единоверие // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. Т. 18. С. 42-43.

Старообрядческие гектографированные издания Библиотеки Российской академии наук / Авт.-сост. Н.Ю. Бубнов. СПб : БАН, 2012. 460 с.

Монастыри Самарского края (XVI–XX вв.) : Справочник / Сост.: В. С. Блок, К. А. Катренко. Самара : Изд-во «Самар. Дом печати», 2002. 213 с.

Православные русские обители : Полное иллюстрированное описание всех православных русских монастырей в Российской империи и на Афоне. СПб.: П. П. Сойкин, 1909. 712 с.

Саранча Е., Миролюбов И. Единоверие // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. Т. 18. С. 42–50.

Цыпин Владислав, протоиерей. Благодичинный // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. Т. 5. С. 341–342.

3. Диссертации и авторефераты диссертаций

Ермакова Д. С. Единоверческая церковь в Зауралье: XIX – первая треть XX века: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Тюмень, 2011. 22 с.

Ермакова Д. С. Единоверческая церковь в Зауралье: XIX – первая треть XX века: дис. ... канд. ист. наук. Тюмень, 2011. 249 с.

Захарова И. Н. Гавриил Иванович Чернышевский – представитель элиты провинциального духовенства первой половины XIX века: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Саратов, 2011. 23 с.

Катькова В. В. Старообрядчество Самарской губернии во второй половине XIX–начале XX века: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Оренбург, 2010. 34 с.

Катькова В.В. Старообрядчество Самарской губернии во второй половине XIX — начале XX века: дисс. ... канд. ист. наук. Самара, 2010. 311 с.

Майоров Р. А. Единоверие и лидер его соединенческого направления второй половины XIX в. священник Иоанн Верховский : автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2008. 20 с.

Майоров Р. А. Единоверие и лидер его соединенческого направления второй половины XIX века священник Иоанн Верховский : дисс. ... канд. ист. наук. Москва, 2008. 253 с.

Наумлюк А. А. Государственная конфессиональная политика по отношению к старообрядчеству в Саратово-Самарском Поволжье во второй половине XVIII – начале XX вв.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Саратов, 2009. 26 с.

Обухович С. А. Старообрядчество Самаро-Саратовского Поволжья второй половины XIX–начала XX вв.: вклад в экономику и культуру края : автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2008. 27 с.

Павлова О.А. Единоверие в контексте правительственной и церковной политики России в XVIII в. – начале XX в. : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Нижний Новгород, 2007. 29 с.

Павлова О.А. Единоверие в контексте правительственной и церковной политики России в XVIII в. – начале XX в. : дис. ... канд. ист. наук. Нижний Новгород, 2007. 237 с.

Палкин А. С. Единоверие в середине XVIII - начале XX вв.: общероссийский контекст и региональная специфика : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2013. 27 с.

Ряжев А. С. Иргизские старообрядческие общины во второй половине XVIII – первой половине XIX в. : автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1995. Его же. «Просвещенный абсолютизм» и старообрядцы: вторая половина XVIII – начало XIX в. Тольятти, 2006.

Саралидзе Мераб, свящ. Служение епископа Гурия (Буртасовского) в контексте миссионерской деятельности Русской Православной Церкви на Дальнем Востоке и в Поволжье в конце XIX – начале XX вв.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Москва, 2021. 33 с.

Сулова Л. Н. Старообрядчество и власть в Тобольской губернии в конце XVIII – начале XX в.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2002. 24 с.

III. Интернет-ресурсы

Будкина И. Г. История старообрядчества в Самарской губернии. [Электронный ресурс] // URL: <https://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/44-1-0-854> (дата обращения: 16.08.2022).

Еремеев П. В. И всё же, два миллиона или двадцать? Численность старообрядцев Российской империи в XIX – начале XX вв. // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2016. Т. 7. Выпуск 7 (51) [Электронный ресурс]. URL: <http://history.jes.su/s207987840001595-3-1> (дата обращения 21.10.2023).

Костомаров Р. Переписка отца и сына // Историк. 2017. № 29 // URL: <https://историк.рф/journal/post/5434> (дата обращения 12.08. 2023).

Лемешевский Мануил, митрополит. Русские православные иерархи: 992–1892 гг. Т. 1. [Электронный ресурс] // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Manuil_Lemeshevskij/russkie-pravoslavnye-ierarhi-992-1892-gg-tom-1/46 (дата обращения 21.10.2023).

Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви [Электронный ресурс]. URL: https://royallib.com/read/melnikov_fedor/kratkaya_istoriya_drevlepravoslavnoy_staroobryadcheskoj_tserkvi.html (дата обращения: 23. 10.2024).

Отчет о состоянии и действиях противостарообрядческой миссии за 1915 год // Самарские епархиальные ведомости. 1917. № 3. Часть неофициальная. С. 63–64. [Электронный ресурс] // URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/db/33/db33fa11-d210-42d7-8d1b-2865ecd10568> (дата обращения: 16.08.2022).

Платон (Левшин), митрополит. Увещание во утверждение истины. М, 1766. [Электронный ресурс] // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Platon_Levshin/uveshhanie-vo-utverzhdanie-istiny/#0_2. (дата обращения: 23. 11 2023).

Публикации/ Единоверие [Электронный ресурс] // URL: <http://www.edinoverie.com/liter/> (дата обращения 12.10. 2023).

Старообрядные приходы Русской Православной Церкви / Патриарший центр древнерусской богослужебной традиции. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.oldrpc.ru/old-believe> (дата обращения: 06.10.2024).

Чудеса в решетке: «Степуринское чудо» Серафима Саровского [Электронный ресурс]. URL: <https://starove.ru/izbran/chudesa-v-reshete-stepurinskoe-chudo/> (дата обращения 20. 11. 2022).