

Комитета не содержат сведений ни о финансировании приюта для странников, ни о часовне.³² Более того, после того как для миссионерских целей священнику Гаряеву была написана новая легкая походная церковь,³³ она в 1915 г. была переведена за сотни километров от Никито-Ивделя. Кроме того, согласно отчету Комитета,³⁴ в 1915 г. лозьвинские манси были

сионера Екатеринбургской епархии, священника походной церкви Верхотурского уезда Аркадия Гаряева // ЕЕВ. 1911. Неофициальный отдел. С. 278.

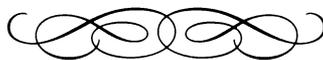
³² См., например: Отчет о приходе, расходе и остатке денежных сумм Екатеринбургского Комитета Православного Миссионерского Общества за 1915 год // ЕЕВ. 1917. С. 107–109.

³³ См.: Здравомыслов А. Указ. соч. С. 605.

³⁴ См.: Отчет Екатеринбургского Комитета Православного Миссионерского Общества за 1915 год // ЕЕВ. 1917. Официальный отдел. С. 102.

уже причислены к приходу Няксимвольской церкви Тобольской епархии, и миссионерские поездки екатеринбургских миссионеров к ним не организовывались.

Таким образом, планы Екатеринбургского епархиального комитета православного миссионерского общества по организации религиозного центра для манси-оленевонов на территории епархии не были реализованы. Почему выстроенная на средства Комитета часовня так и не была использована миссионерами по своему прямому назначению — совершению христианских треб для манси-оленевонов, остается вопросом, разрешение которого требует дальнейшего исследования.



Ю. В. Боровик

СКИТЫ В ПРОЦЕССЕ МИГРАЦИЙ УРАЛЬСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ В 1917–1922 ГГ.*

Активное переселенческое движение старообрядческого населения в 1918–1922 гг. стало еще одной ярко выраженной реакцией на происходящие вокруг «непокойствия». Пути, которыми староверы уходили с мест прежнего проживания, были разными: они могли вести лишь до границ соседнего уезда, а могли составить и тысячи километров.

В 1918 — начале 1919 гг. преобладающим являлся уход в местные скиты. К этому людей подталкивал ряд причин, в том числе эсхатологические настроения, понимание того, что в миру невозможно спастись, утрата средств к существованию (т.е., те же причины что и в дореволюционное время). Однако в период революции и Гражданской войны подобные перемещения приняли более массовый харак-

тер, поскольку «нестроения» и число обездоленных росло несравнимо быстрее.

Разбросанные по лесам заводских дач мелкие скиты были в относительно большей безопасности, чем монастыри официальной православной церкви или та же Шамарская обитель, устроенная «австрийским» епископом Антонием Пермским, которую красноармейцы разорили в первые месяцы Гражданской войны.¹

Екатеринбуржец Л. М. Каптерев, побывавший в 1917–1918 гг. в одном из маленьких скитов, отмечал его труднодоступность — «за Глубоким озером... в плотном кольце дремучего леса низенький домик с наглухо крытым двором... пустили в дом только после “молитствования” проводника...» и кое-какие из проявляемых обитателями забот о соблюдении праведного жития: отказ от употребления керосиновых ламп, самоваров, чайников («оба с рогами подобно окаянному»)². Хозяйка скита — Зиновия Варсонофьевна, ухаживающая за живущими у нее черноризицами м. Еликонидой



Боровик Юлия Викторовна — к.и.н., Уральский государственный университет, н.с. и ведущий инженер Лаборатории археографических исследований
E-mail: borulia@yandex.ru

* Работа проводилась при финансовой поддержке Федерального агентства по науке и инновациям по госконтракту на выполнение НИР «Социокультурные и институционально-политические механизмы исторической динамики переходных периодов», шифр «2009-1.1-301-072-017»

¹ См.: Вургафт С. Г., Ушаков И. А. Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы. Опыт энциклоп. словаря. М., 1996. С. 33.

² Каптерев Л. М. Островок (Из жизни уральских старообрядцев). Екатеринбург, 1919. С. 1–7, 32, 40, 62.

и м. Анимаисой, а также гостящий в пустыни о. Маркел сокрушались о том, что в миру старообрядцы увлекаются душепагубными новшествами и объясняли это происками дьявола: «когда гонения не помогают, а наоборот укрепляют христиан в истинной вере, то враг человеческий ослабу может дать, вдруг обленятся и позабудут отеческие заветы, так что в тихое время надлежит еще больше бодрствовать».³

Вскоре наступил конец «тихому времени» и судьба многих известных представителей старообрядческого старчества XX в. началась как раз накануне третьего десятилетия.

В 1918 г. из д. Потаскуевой Камышловского уезда Пермской губернии, передав хозяйство жене и сыновьям, ушел в скит около соседней д. Малаховой Иннарий Иванович Ознобихин, принявший схиму под именем Уар.⁴ В 1918 г. в известный монастырь м. Александры и м. Елисаветы, находившийся в 20 верстах от Нижнетагильского завода, около д. Лаи Верхотурского уезда Пермской губернии, после гибели мужа и смерти единственного ребенка удалилась крестьянка Петрокаменского завода Верхотурского уезда Пермской губернии Татьяна Кондратьевна Шабаршина, будущая м. Флина, игуменья одного из сибирских скитов.⁵ В 1918 г. поступил послушником в скит рядом с д. Солобоевой крестьянин д. Сушники Кунгурского уезда Михаил Тарасевич Долгих, позднее о. Макарий (Ирюмский).⁶ В Камышловском районе, в скиту о. Иринаея около д. Яр осел на несколько лет житель Кыштымского завода А. М. Людиновский, прошедший перед этим бои I Мировой войны и германский плен (с 1928 г. — о. Антоний, помощник игумена сибирских скитов о. Саввы).⁷

Впрочем, как и прежде, в лесных поселениях обитали не только схимники и их послушники, но и простые миряне с семьями. Одним из характерных примеров подобного ухода была судьба Игнатия Ивановича Макурина. В 1918 г., лишившись работы и дома на Курьинском прииске (близ Невьянска), он с матерью поселился в одном из скитов в урминских лесах Кун-

гурского уезда Пермской губернии.⁸ Еду, одежду и кое-какую помощь по хозяйству они получали от жителей близлежащих деревень, для которых «читали кануны», изготавливали бураки и чинили обувь. Некоторое время мать жила у обосновавшейся неподалеку черноризицы Манефы, но когда сын нашел жену, вновь вернулась в его дом.⁹ Невесткой оказалась уроженка д. Черная Гора Пермской губернии Евдокия Мальцева. В 1917 г. она переехала в леса, где по-прежнему вела крестьянское хозяйство: «садила огород, источником существования была корова, молоко и пр., я продавала...».¹⁰

При этом на Урале и в Зауралье сохранялись крупные скиты. В женском пустынножительстве на оз. Сунгул около Каслинского завода в Екатеринбургском уезде до конца 1920-х гг. проживали около четырех десятков насельниц часовенного согласия из Оренбургской, Уфимской и Пермской губерний. Правда, большая их часть во время голода 1920–1921 гг. вынуждена была переселиться на Тюменщину, но потом многие вернулись на прежнее место и прожили там еще несколько лет, до 1928 г.¹¹ Известно, что еще в 1926 г. по берегу оз. Сунгул располагалось четыре поселения: в т.н. печач Буянчик 5 чел. (2 мужчин и 3 женщины), на заводской даче (бывшей даче Новикова) 1 мужчина, на Маловой заимке 7 чел. (3 мужчин и 4 женщины) и в пос. Сунгуль 35 чел. (7 мужчин и 28 женщин).¹² Скорее всего как раз последний поселок и являлся Сунгульским женским скитом. Одна из проживавших в то время в этой пустыни вспоминала, что женщин там было до 30 чел., а «мужчин не было... старички были, за скотом ухаживали».¹³

Следует также упомянуть и другие скиты часовенных:

— скит м. Таисьи около Черноисточинска, часовенного согласия. Существовал с 1880-х гг. до начала 1930 г., насчитывал до 20 человек.

— общежительство м. Феврусы в окрестностях Невьянска, около д. Таволги (известен с XIX в.). Там проживало около 20 человек.

⁸ См.: УГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 13607. Л. 274.

⁹ См.: Там же. Л. 302.

¹⁰ Там же. Л. 285.

¹¹ См.: Духовная литература староверов востока России. С. 662–663; Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Старообрядцы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. М., 2002. С. 32.

¹² См.: Населенные пункты Уральской области. Т. X. Свердловский округ. Свердловск, 1928. С. 30–33.

¹³ Дрвлекранилище ЛАИ УрГУ. Фонозаписи. XVIII (Челябинское) собр. 12фн/28. Л. 1. Беседа с Зинаидой Ш., 1909 г.р., г. Кыштым Челябинской обл.

³ Там же. С. 49.

⁴ См.: УГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 32188. Т. 1. Л. 16–22. Об Уаре см.: Коровушкина-Пярт И. П. Старообрядчество Урала в годы сталинской «революции сверху»: репрессии, протест и выживание // Проблемы истории России. Вып. 4: Евразийское пограничье. Екатеринбург, 2001. С. 209, 210.

⁵ См.: Духовная литература староверов востока России XVII–XX вв. Новосибирск, 1999. С. 661.

⁶ См.: Там же. С. 661, 662.

⁷ См.: Там же. С. 656.

— скит м. Александры под д. Лаей около Нижнего Тагила, переместившийся в 1922 г. в тугулымские леса, на один из притоков р. Пышмы.

— несколько мужских и женских скитов в округе деревень Яр, Малаховой, Деминой (около Тугулыма), насчитывали несколько десятков человек, разгромлены в 1932–1933 гг., после чего часть их жителей переселилась в леса около Шали.

— комплекс скитов вокруг общежительства м. Алевтины (Лесковой) и Евстолии (Домрачевой) в районе Шали — около деревень Сушники, Кедровка, Чижма, Урмы.

В известном с середины XIX в. Никольском женском монастыре в Миасском заводе Златоустовского уезда Уфимской губернии в начале 1920-х гг. обитало более двух десятков монахинь белокриницкого согласия (после «выгонки» в 1924 г. они ушли в скиты под Томском).¹⁴

Вплоть до конца 1920-х гг. продолжал существовать монастырь южно-уральских поморцев около Миасса и Златоуста — на горе Зигальге. Сохранились сведения о том, что в 1922 г. там скончался удалившийся на покой настоятель кусинской и златоустовской общин Филипп Венедиктович Мурдасов.¹⁵ В 1926 г. в Зигальгской пустыни жили 18 скитниц и 3 старика.¹⁶

В бывшем Чердынском уезде активное устройство скитов вызывало удивление у корреспондентов краеведческого общества. «Казалось бы, что с приходом к власти трудящихся пустыничество, как пережиток фанатизма должно прекратиться...».¹⁷ В 1924 г., обнаружив по рекам Уйвожу и Колве в густонаселенных до революции старых заимках всего лишь шестерых престарелых насельников, местный бытописатель обратил внимание на активное устройство келий прямо в деревнях. По его мнению все келейщики принадлежали к странническому согласию и попали в эту местность благодаря «особому агитационному бюро» проповедников из Пермского уезда и «г. Данилова Московской губ.», проводившему работу по «забиванию голов у темных му-

жиков... В результате весь край покрылся сетью “келий”... Есть деревни, где все поголовно население “странноприимцы”, как например, деревня Черепанова».¹⁸ Кроме того, в северных пермских лесах оставались в неприкосновенности до конца 1920-х гг. пустынножительства старообрядцев располагавшиеся около «центра раскольничьего мира Чердынского и Соликамского уездов» — д. Пудьвы.¹⁹

Скиты продолжали существовать на Урале в течение еще нескольких десятилетий, поскольку являлись важным элементом системы социальной помощи в старообрядческих обществах, который сыграл одну из главных ролей в процессе выживания включенных в нее членов. В определенной степени, актуализацию скитских функций правомерно рассматривать в контексте отмечаемого исследователями процесса стремительной «архаизации» общественной системы в период 1917–1922 гг., когда в обстановке хаоса власти и развала экономики, нагнетания террора и массовой маргинализации населения происходит возвращение к традиционным патриархально-общинным началам.²⁰

Приблизительно с середины 1919 г. переселенческий процесс стал выходить за пределы Урала и Зауралья. Теперь, надеясь спастись как от советской власти, так и от голода, с колчаковскими войсками на восток отступали торговцы и промышленники из пермской, челябинской, екатеринбургской и других городских старообрядческих общин, а также жители деревень и заводских поселков, некоторые обитатели скитов.

Около 1919 г. в Нарымский край переселился с семьей крестьянин д. Кирсановой Тюменского уезда Тобольской губернии Хрисанф Кропачев, впоследствии немало помо-

¹⁸ Там же. Несмотря на отсутствующее здесь конкретное указание на странническое согласие, следует учитывать недостаточную осведомленность советских работников об отличиях одного согласия от другого. Поскольку в данном случае не приводится никаких других особенностей, кроме упоминания о гипотетической связи с известным бегунским центром — Даниловским общежительством, которое, кстати, находилось в Ярославской, а не в Московской губернии, то вполне возможно, что под определение «странников» могли попадать пришедшие в скиты (т.е. не местные) и часовенные, и поморцы, и даже беглопоповцы.

¹⁹ См.: Белдыцкий Н. П. Из природы и быта Пермского края // Иллюстрированный сборник-ежегодник Пермского губернского земства. Пермь, 1916. Вып. 2. С. 38; Чагин Г. Н. Пудьвинская лавра // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1997. С. 169–172.

²⁰ См.: Левин М. Гражданская война: динамика и наследие // Гражданская война в России: перекресток мнений. М., 1994. С. 277; Судьбы российского крестьянства. М., 1996. С. 153.

¹⁴ См.: Возвращение к истокам. Миасс, 1999. С. 45.

¹⁵ См.: Древлехранилище ЛАИ УрГУ. II (Горнозаводское) собр. 27р/844. Л. 3. «История старой веры в Златоусте и в округе и история некоторых лиц». Текст опубликован: Мосин А. Г. Златоустовские старцы // Урал. 1993. № 3. С. 200–204.

¹⁶ См.: Населенные пункты Уральской области. Т. II. Златоустовский округ. Свердловск, 1928. С. 8.

¹⁷ Пушкинцев И. Пустыничество // Чердынский край. Издание общества изучения Чердынского края и музея. Вып. 3. Август 1928 г. Б. м., [1928]. С. 19, 20.

гавший женским скитам на р. Дубчесс.²¹ В мае 1919 г. ушел в Колыванскую тайгу крестьянин д. Жидки Ишимского уезда Тобольской губернии С. Я. Лаптев (будущий о. Симеон, настоятель пустынножительств часовенных на Нижнем Енисее).²² Из с. Быньги Екатеринбургского уезда Пермской губернии в 1919 г. по причине того, что на родине «было трудно жить и прокормить семью», переехал под Камышлов Ф. Н. Плохих.²³ С войсками Колчака, забрав семью, ушел в Томский край крестьянин д. Большие Кусты Пермской губернии Наум Коровин, дочь которого впоследствии стала одной из насельниц дубчесских скитов м. Маргаритой.²⁴ Один из уважаемых деятелей южно-уральского поморства Егор Васильевич Рязанов «жил в Сикиязе, имел мельницу был богат... в 19-м году стал отступать с белыми войсками в Сибирь и там скончался».²⁵

Часть старообрядцев, выезжавших в 1920-х гг. из Уфимской губернии, направлялась в Приморье, где к 1932 г. существовало уже более 50 населенных пунктов (сел, хуторов, заимок), населенных староверами. Впоследствии, в начале 1930-х гг., некоторые из переселенцев, не желая вступать в колхозы, уходили либо в более глухую тайгу, либо за государственную границу, где они оседали в существовавших ранее поселениях или создавали новые, в том

числе и известную Романовку в Манчжурии.²⁶ Стоит вспомнить, что еще в 1917 г. в Приморье переселился один из преемников о. Нифонта — о. Силуян, при активном участии которого местными пустынножителями была устроены скиты на р. Улунги (власти разгромили их в 1932–1933 гг.).²⁷

Приблизительно к 1923–1924 гг., после относительной политической и экономической стабилизации миграционное движение становится менее насыщенным, однако не исчезает совсем. С этого времени проживающие на Урале (в т.ч. и вернувшиеся из Сибири участники колчаковского сопротивления) старообрядцы, в отношении которых у властей сформировалось двойное представление (они считались, с одной стороны, жертвами царского режима, а с другой, кулаками, торговцами и «белобандитами»), были поставлены под контроль административных органов. В большинстве случаев уральские старообрядцы характеризовались как не представляющие угрозу власти.²⁸ Об этом же говорили и результаты кампании 1922 г. по изъятию церковных ценностей, которую отчасти можно рассматривать как своеобразный тест на лояльность.

²¹ См.: Духовная литература староверов востока России. С. 696.

²² См.: Там же. С. 676.

²³ УГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 17394. Л. 82.

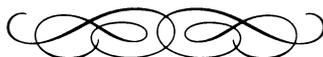
²⁴ См.: Духовная литература староверов востока России. С. 668.

²⁵ Мосин А. Г. Златоустовские старцы // Урал. 1993. № 3. С. 204. Поверх фразы про отступление вписано: «...выбран был в старосты, от беспокойства заболел и скончался в 1919 году».

²⁶ См.: Аргудяева Ю. В. Культура и быт старообрядцев юга Дальнего Востока: традиции и современность // Мир старообрядчества. Вып. 4. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества. С. 335; Кобко В. В., Паничев А. М. О старообрядческой цивилизации в Приморье // сайт Дальневосточного Геологического Института ДО РАН: региональный портал «Приморский край России»: Региональная мегаэнциклопедия. Раздел «Религия» www.fegi.ru/primorye/relig/panich2.html

²⁷ См.: Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Старообрядцы-часовенные на востоке России. С. 29.

²⁸ См.: Коровушкина-Пярт И. П. Указ. соч. С. 207.



А. А. Валитов

ПРОГРАММЫ И МЕТОДЫ ОБУЧЕНИЯ В ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСКИХ ШКОЛАХ ТОБОЛЬСКОЙ ГУБЕРНИИ НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВВ.

Основную задачу церковно-приходских школ (далее ЦПШ) на протяжении всего периода их существования можно охарактери-



Валитов Александр Александрович — к.и.н., Тобольская государственная социально-педагогическая академия, доцент
E-mail: val11@bk.ru

зовать словами одного из циркуляров — «дать учащимся религиозно-нравственное воспитание, развить в них любовь к царю и к России, обучаться в них церковному».¹

В соответствии с поставленной задачей к школам предъявлялись следующие требования: обязательное чтение утренних и вечер-

¹ ГУТО ГА в г. Тобольске. Ф. 59. Оп. 1. Д. 4. Л. 174.