



С. А. Белобородов

**«Малые центры»
старообрядчества
горнозаводского Урала**

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
УРАЛЬСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ ПЕРВОГО ПРЕЗИДЕНТА РОССИИ Б. Н. ЕЛЬЦИНА
ЛАБОРАТОРИЯ АРХЕОГРАФИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

С. А. Белобородов

«Малые центры» старообрядчества горнозаводского Урала

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2024

УДК 279.23:94(470.5)
ББК Э372.242+Т3(2Р36)
Б 435

Рецензенты:

Е. С. Данилко, доктор исторических наук, профессор РАН, главный научный сотрудник Центра визуальной антропологии Института этнологии и антропологии РАН;

В. А. Есипова, доктор исторических наук, заведующая сектором отдела рукописей и книжных памятников Научной библиотеки Томского государственного университета

Белобородов, С. А.

Б 435 «Малые центры» старообрядчества горнозаводского Урала: монография / С. А. Белобородов. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2024. — 396 с. Текст: непосредственный.

ISBN 978-5-7996-3879-5

Книга посвящена истории старообрядцев разных согласий, проживавших в XVIII—XX вв. на горнозаводском Урале, в так называемых «малых» центрах. В каждой из 10 глав рассказывается о старообрядцах конкретного населенного пункта и его окружи, отмечены основные этапы развития общин, прослежены причины и результаты происходивших трансформаций, связанных как с внутренними процессами, так и с государственной политикой.

Книга рассчитана на историков, краеведов и всех, интересующихся историей.

УДК 279.23:94(470.5)
ББК Э372.242+Т3(2Р36)

Монография подготовлена в рамках выполнения госзадания Министерства науки и высшего образования РФ по теме «Взаимодействие культурно-языковых традиций: Урал в контексте динамики исторических процессов», № FEUZ-2023-0018.

ISBN 978-5-7996-3879-5

© Белобородов С. А., 2024
© Уральский федеральный университет, 2024

Оглавление

Предисловие	5
Глава I. «Близ Демидова заводов, на реке Сулёме есть пустынь раскольническая, в которой корень одного суеверия»: о постройке Висимо-Шайтанского завода и староверии в его округе	11
Глава II. «...Нас же самих оставить, так как мы руководствуемся старообрядческими правилами и обрядами...»: кержаки Черного Истока и черноисточинских лесов	42
Глава III. «Раскольники здешние, остаются в одинаковом прежнем ожесточении ко Святой Церкви»: старообрядцы Ревдинского завода и его окрестностей	90
Глава IV. «Верх-Нейвинский приход глубоко заражен расколом, приход этот — раскольнический»: о «кержаках» Верх-Нейвинска и «перекрещенцах» Таватуя	132
Глава V. «В старообрядстве же они все состоят из давних лет, в каковом звании находились отцы их и прадеды»: из истории староверия в Быньговском селении	175
Глава VI. «Нас не притеснял только ленивый, спесивый, да боящийся Бога»: заметки о Шарташе и «шарташской вере» на Урале. .	203
Глава VII. «По некоторым взглядам можно признать весь район Урминской волости скитом...»: старообрядцы «серединной» Сылвы и ее окрестностей.	240
Глава VIII. «...Понеже оные в расколе находятся, для того ревности о благочестии не имеют...»: старообрядцы в Верхнем Тагиле	268
Глава IX. Староверы-салдоманы — беглопоповцы, поморцы, странники: из истории старообрядчества на Салдинских заводах.	301

Глава X. «Не внимают никаким увещаниям и упорно отстаивают пагубное намерение свое жить по-прежнему в расколе...»: старообрядцы Лайского завода и округа	325
Указатель имен.	351
Список использованных источников и литературы.	377
Список сокращений	394

Предисловие

Окончательно идея создания этой книги появилась еще в 2017 г., когда завершалась работа по редактированию монографического исследования о старообрядцах горнозаводского Урала. Та монография получилась весьма объемной (26,6 печатных листов — 380 с.)¹, но, увы, в нее невозможно было включить все имеющиеся у нас материалы об уральском староверии.

Вместе с тем одной из главных задач в изучении такого сложного, многоаспектного и противоречивого явления, как русское (и уральское) старообрядчество, является именно полномасштабное исследование локальных центров разных согласий и толков. Лишь такой подход, по нашему глубочайшему убеждению, дает возможность воссоздать более или менее цельную, объемную «картину» феномена старообрядчества в России, чего не добиться при публикации энциклопедических статей, заметок, посвященных тем или иным событиям и персонажам истории староверия, и даже специальных, но тематически узко ориентированных монографических работ.

Вначале мы попытались приблизиться к решению поставленной задачи, публикуя статьи в научных журналах и сборниках. Отметим, что работа в этом направлении, начатая еще в 2005 г., принесла определенные результаты². Но вновь возникла проблема: далеко не все редакции научных журналов соглашались принять к изданию статьи объемом 1,5–2 печатных листа. Приходилось

¹ Белобородов С. А., Боровик Ю. В. Староверы горнозаводского Урала: страницы истории согласия беглопоповцев / часовенных XVIII — начала XX в. Екатеринбург, 2017. 380 с.

² Белобородов С. А. Старообрядческие скиты в Ревдинской волости Екатеринбургского уезда // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып. VI. Екатеринбург, 2005. С. 28–40; Белобородов С. А. Старообрядческие скиты в «Урминских пределах» (страница из истории староверия в Пермской губернии) // Проблемы истории России. Вып. 6. Екатеринбург, 2005. С. 284–294; Белобородов С. А. Шарташ — старообрядческий рай (из истории «шарташской веры» на Урале в XVIII — первой половине XIX в.) // Общественная мысль и традиции русской духовной культуры в исторических и литературных памятниках XV–XX вв. Новосибирск, 2005. С. 343–352.

как-то входить в предложенные «рамки» за счет потери фактологического материала, сокращая и даже полностью «выбрасывая» некоторые сюжеты. Проблемой стала и невозможность сделать такие публикации регулярными. И все же кое-что в 2010-е гг. удалось напечатать³.

К сожалению, не все наши научные труды о старообрядчестве Урала, увидевшие свет в то время, есть в широком доступе. Некоторые из них не имеют интернет-версий, что осложняет их поиск для читателей. Отдельные работы вообще выходили в виде тезисов докладов на конференциях. В этой книге их объем увеличился в 2—3 раза, и они стали полноценными статьями. Кроме того, отметим, что треть очерков из этого издания публикуются впервые.

Следует также указать, что за последние годы коллеги-историки и краеведы-любители продолжали радовать (а иногда и печалить) публикацией работ, посвященных старообрядчеству на Урале. В большинстве своем содержащаяся там информация не систематизирована и разрознена, но, когда эти материалы занимают свое место в общей истории староверия того или иного населенного пункта, наука существенно выигрывает от таких дополнений.

Переходя непосредственно к обзору 10 глав-очерков, составивших книгу, отметим, что термин «малые центры» — достаточно условный. Он используется лишь для того, чтобы обозначить вектор исследования: рассматривается история старообрядчества не в Екатеринбурге, Нижнем Тагиле или Невьянске — главных «опорных пунктах» старой веры на горнозаводском Урале, — а в бо-

³ Белобородов С. А., Боровик Ю. В. «Ревнители древнего благочестия» (очерк истории верхнетагильского старообрядчества) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2013. № 1 (5). С. 178—214; Белобородов С. А. «Верх-Нейвинский завод есть коренное место по существу раскола» // Вестник музея «Невьянская икона». Вып. IV. Екатеринбург, 2013. С. 169—185; Белобородов С. А. «Висимская слобода» и Висимо-Шайтанский завод // Урал индустриальный. Бакунинские чтения: Индустриальная модернизация Урала в XVIII—XXI вв. XII Всерос. науч. конф. Материалы. Екатеринбург, 4—5 декабря 2014 г.: в 2-х т. Екатеринбург, 2014. Т. 1. С. 345—354; Белобородов С. А. «В старообрядстве же они все состоять из давних лет, в каковом звании находились отцы их и прадеды...» (из истории староверия в Быньговском заводе) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2018. № 4 (24). С. 288—314; Белобородов С. А. «Беспоповщина есть здесь особенная...»: из истории старообрядчества Нижнесалдинского завода // Известия УрФУ. Серия 2. Гуманитарные науки. 2020. Т. 22. № 1 (196). С. 112—126.

лее мелких селениях. Выбор именно этих центров уральского староверия в известной степени произволен, хотя все они, без сомнения, входили в число наиболее значимых для старообрядчества Урала XVIII — начала XX в. При этом в восьми главах рассказывается об истории «древлего благочестия» в поселках существовавших ранее металлургических заводов и в находившихся поблизости «подзаводских» деревнях, а две главы посвящены крупнейшим скитским центрам (Шарташское селение и Урминская волость).

И еще об одной условности: под вынесенным в заглавие географическим понятием «Урал» имеется в виду лишь территория нынешней Свердловской области (да простят меня пермяки и челябинцы). Но согласитесь, уважаемые читатели, что с таким уточнением на титульном листе название монографии, скажем так, не «звучало» бы нормально.

Основными критериями выбора того или иного «малого центра» стали:

- наличие особенностей, выделяющих это поселение из числа остальных «гнезд уральского староверия» (например, община странников в Нижнесалдинском заводе, или старообрядцы белокриницкой иерархии в Верхнем Тагиле, или женские скиты на Шарташе);

- особая роль в истории уральского старообрядчества, которую сыграли люди, жившие там (инок Ипатий, черноризец Антоний, матушка Платонида, о. Ефрем и др.);

- источниковая база;

- личные пристрастия автора, побывавшего во всех описываемых населенных пунктах во время археографических экспедиций в конце 1980-х — начале 2000-х гг.

Готовя очерки к печати, мы столкнулись с пустяковой, на первый взгляд, проблемой — в каком порядке их размещать. Алфавитный и территориальный принципы были отвергнуты сразу, хронологический — чуть позже. В конце концов было принято решение: выделить в истории старообрядчества того или иного населенного пункта особо значимый момент, который и станет определяющим фактором порядкового положения очерка. Еще раз подчеркнем, что в данном случае размещение по проблемно-хронологическому

принципу достаточно формально и не может быть показателем значимости различных центров.

После некоторых размышлений и обсуждения с коллегами получилось следующее (Ил. 1):

Глава 1. Висимо-Шайтанский завод (заселение района старообрядцами в 1720—1730-е гг.).

Глава 2. Черноисточинский завод (наиболее чтимые в 1730—1750-е гг. скитские центры, деятельность иноков-схимников Ипатия и Максима).

Глава 3. Ревдинский завод (скиты близ д. Красная, вторая половина XVIII — первая треть XIX вв., насаждение единоверия в 1830-е гг.).

Глава 4. Верх-Нейвинский завод (последний беглый поп о. Парамон Лебедев, 1820—1830-е гг.).

Глава 5. Быньговский завод (сводные браки, переход к беспоповщине, 1840-е гг.).

Глава 6. Шарташ («разорение» скитов в конце 1840-х гг.).

Глава 7. Урминская волость (скитское движение в 1860—1880-е гг.).

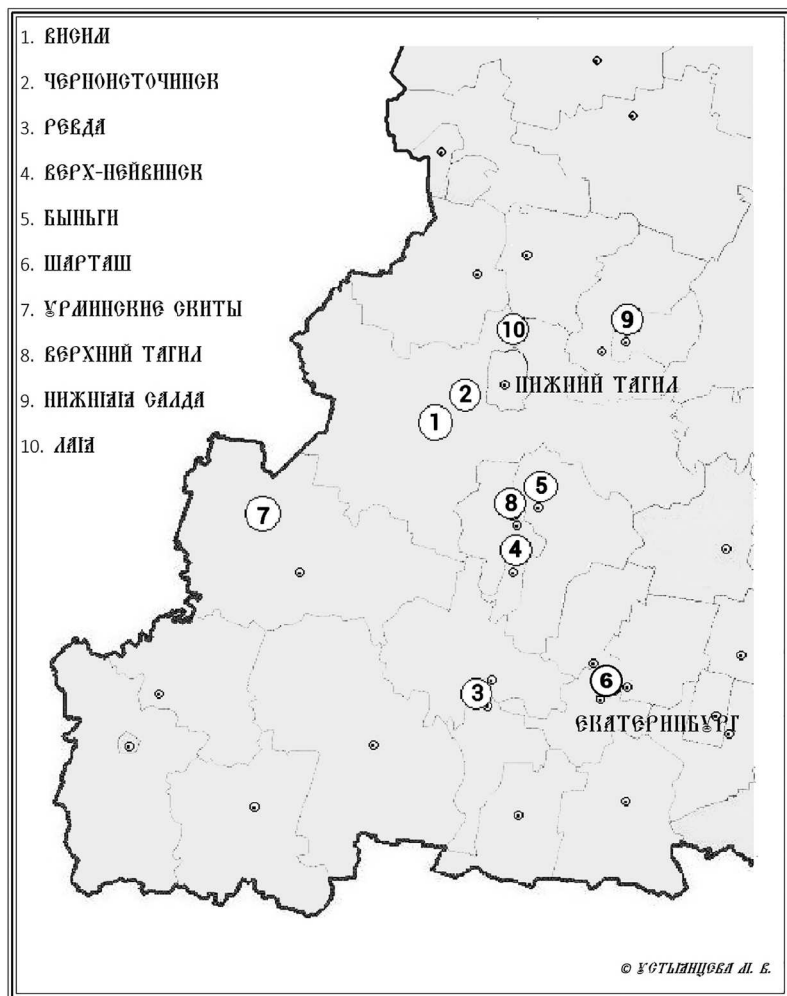
Глава 8. Верхнетагильский завод («белокриницкая иерархия» в 1860—1880-е гг.).

Глава 9. Нижнесалдинский завод (странники в конце XIX — начале XX в.).

Глава 10. Лайский завод и д. Лая (старообрядческий наставник в советское время).

На самом деле в каждой главе история староверия излагается с момента появления старообрядцев в указанных регионах горно-заводского Урала и, с большими или меньшими подробностями, прослеживается до времен «развитого социализма». Подчеркну, что, хотя в нашем распоряжении есть и более поздние («новейшие») данные о старообрядцах из различных уральских «малых центров», их публикацию (в силу целого ряда причин) мы считаем преждевременной.

Текст каждой из глав дополняется Приложением, в котором публикуются документы (или их пересказ), непосредственно связанные с материалами, приводящимися в очерке. Мы намеренно



Карта-схема расположения «малых центров» старообрядчества горнозаводского Урала

не стали размещать их вместе в конце книги, так как в дополнении к конкретному очерку они выглядят значительно весомее.

Еще одной знаковой проблемой при подготовке книги к изданию стала информация (точнее, ее изложение) о событиях 1920—1930-х гг. Собранных нами данных о трагических событиях тех лет, затрагивающих историю уральского староверия, хватит еще на целую монографию. Однако определенные этические соображения также вынуждают нас не спешить с публикацией этих материалов, хотя некоторые факты мы не могли оставить без внимания.

Кроме рассказа о старообрядцах разных согласий (беглопоповцах / часовенных, поморцах, странниках, белокриницкой иерархии и др.) почти во все очерки вошла также информация о распространении единоверия. Это не случайно. Дело в том, что с 30-х гг. XIX в. появление в той или иной местности единоверческого храма являлось своеобразным маркером, свидетельствующим о значительном числе живущих там старообрядцев, да и сами единоверцы — это бывшие староверы (кстати, как показано в нашем исследовании, иногда и не «бывшие»).

И напоследок о перспективах исследований в обозначенном направлении. Конечно же, «малые центры», о которых рассказывается в этой книге, далеко не исчерпывают темы изучения локальной истории старообрядчества Урала. За рамками работы остались, например, населенные пункты с богатейшей старообрядческой традицией, такие как Староуткинск (с Чусовым), Первоуральск, Висимо-Уткинск, Нижнеиргинск, Талицкий и Тугулымский районы, «мурзинские деревни» (Южаково, Кондрашина, Бызово) и др. Эти центры с полным правом займут достойное место в следующей монографии.

Завершая небольшое введение, отдельной строкой хотелось бы высказать глубочайшую признательность всем сотрудникам Лаборатории археографических исследований департамента «Исторический факультет» УрФУ. Без их участия (в разных формах поддержки) эта книга, скорее всего, не была бы опубликована еще лет десять. Спасибо, дорогие коллеги!

Глава I.

«Близ Демидова заводов на реке Сулёме есть пустынь раскольническая, в которой корень оного суеверия»: о постройке Висимо-Шайтанского завода и староверии в его округе

Давно не является секретом, что в первой половине XVIII в. Демидовы, как, впрочем, и другие владельцы частных заводов на Урале, охотно принимали на работу старообрядцев (как «легальных», так и беглых). Первичным было строительство завода на «пустопорожном» месте, а заселение людьми (в том числе старообрядцами) нередко растягивалось на много лет. Уже поэтому «зеркальная» ситуация (когда завод основали на месте существовавшего старообрядческого поселения) привлекла наше внимание. Тем более что, возможно, это единственный подобного рода случай в истории уральской металлургии.

Следует отметить, что события, связанные с появлением Висимо-Шайтанского железоделательного завода на р. Межевая Утка в том месте, где в нее впадают речки Висим и Шайтанка, нечасто становились объектом внимания исследователей. Поэтому его история, особенно ее начальный этап, изобилует «белыми пятнами». Как выяснилось, до сих пор нет однозначного ответа на вопрос о времени основания завода. Чаще всего приводятся сведения со ссылкой на указ Берг-директориума о разрешении строительства, датированный 27 октября 1741 г., и свидетельство о пуске предприятия в 1744 г. Правда еще в середине XVIII в. чиновники Берг-коллегии сообщали, что, по имеющимся сведениям, завод начали строить значительно раньше официального дозволения¹.

Уже в наше время, благодаря «изысканиям» краеведов, начало строительных работ было датировано 1739 г. Дата эта, без сомнения, расчетная и появилась, по всей видимости, из-за того,

¹ Кафенгауз Б. Б. История хозяйства Демидовых в XVIII–XIX вв. М.-Л., 1949. С. 186.

что автор «Тагильской летописи XVI–XIX вв.» С. В. Ганьжа, вопреки всем имеющимся данным, к 1741 г. относил окончание строительства Висимо-Шайтанского завода². А раз так, можно предполагать, что на всю стройку потребовалось около двух лет (как было на большинстве других предприятий). Отсюда и 1739 г., повторенный потом многими уже как общеизвестный факт.

В действительности же реальное начало полномасштабных работ по возведению плотины следует отнести к 1742 г. Подтвердить это достаточно просто. Дело в том, что ни одно мероприятие, связанное с крупным строительством, невозможно без привлечения квалифицированных специалистов и серьезных финансовых вливаний. В этой связи отметим, что инструкция первому расходчику³ Висимо-Шайтанского завода Федору Николаевичу Григорьеву, подписанная главным демидовским приказчиком Родионом Федоровичем Набатовым, датирована 27 апреля 1742 г. (сам А. Н. Демидов в это время находился в столице).

В документе, в частности, говорится: «...Того ради, получа тебе сию инструкцию, ехать на вышеобъявленной **новостроющейся Висимо-Шайтанской завод** (здесь и далее выделено мной — С. Б.) и по приезде своем сочинить приходные и расходные книги и денежную плату мастеровым и работным людям за имеющуюся их работу производить безволокитно и с верною запискою. А для писма дан тебе от Невьянской заводской канторы нарочной подъячей Григорей Белой, которому велено получаемые на расходы денги обще со оным расходчиком считать для того чтоб тот денежной счет знал и оной подъячей...

Потому ж и **приход денгам, которые ты** на тамошней расход **будешь получать** отсюда от расходчика Василья Никольченина в приходные книги вели вписывать означенному подъячему не запуская и не отлагая, как приходных, так и расходных записок, день за день которого числа, что получить или в расход за что имянно

² Ганьжа С. В. Тагильская летопись XVI–XIX вв. Нижний Тагил, 2000. С. 16.

³ Весьма важная административная должность. Это не приказчик, но служитель, который ведал финансами: «Расходчик — у кого на руках расход чего-либо, сбережение и отпуск, выдача и отчетность». См.: Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Изд. 3-е. Т. 3. СПб., 1907. Стлб. 1647.

употребишь, то того ж числа и часа оному подъячому вели записывать, а вдаль отнюдь не запускать, ибо оттого случается забвение и многие ошибки, а в щетах происходят неверности...

Еже ли что по доброй твоей ревности и благой совести усмотрено будет над **служителями, которые** при том заводе **ныне определены** и впредь будут какая непотребства и о том тебе представлять на таковых в Невьянскую заводскую кантору со всяким обстоятельством...»⁴.

Резонным становится вопрос: зачем же Демидову и его приказчикам понадобились «информационные вбросы» (а их было несколько) о начале строительства завода до 1742 г.? Для ответа придется обратиться к событиям, произошедшим еще в 1720-е гг., связанным с переселением в висимские леса старообрядцев. Поводом к массовому бегству в эти края староверов стала активизация властей по поиску и уничтожению старообрядческих скитов в Поволжье. Руководил этими акциями архимандрит Питирим. В 1719 г. он стал епископом Нижегородским и Алатырским, и вскоре староверы ощутили заметное усиление репрессивного давления. Как результат, беглопоповцы из керженских и ветлужских лесов (как иноки, так и бельцы) стали переселяться в более спокойные районы как соседних, так и удаленных епархий.

Весьма важно определить, когда же староверы начали осваивать среднее течение реки Межевая Утка. Для этого рассмотрим несколько следственных дел о старообрядцах, которые нечасто используются в таком ракурсе. В начале 1725 г. допрошенный по обвинению в совращении в раскол житель Шарташской деревни С. С. Грязной показал: «Священник у нас свой есть, который в домах у всех очищает и молитвы дает. Зовут его Никитою, **а живет он на Утке в лесу за Демидовым...** Ездит сам, и мы зовем, когда позовется. А пришел он с нижних городов, которые стоят по Волге»⁵.

Арестованная в 1745 г. жительница Невьянска Рябова поведала следователям, что ее венчал 22 года назад (т. е. около

⁴ Павленко Н. И. Инструкция заводским приказчикам А. Н. Демидова // Исторический архив. 1962. № 5. С. 159—160.

⁵ Чупин Н. К. Полусторолетие Екатеринбургa 1723—1873. Пермь, 1873. С. 56—59.

1723 г.) беглый поп Василий Дмитриев в деревне Уткинской⁶. Допрошенная в том же году («с пристрастием под плетью») еще одна невьянская староверка Рукавишникова рассказала, что вместе с мужем бежала из Костромского уезда на Невьянский завод «назад тому 24 года» (т. е. около 1722); прожив в Невьянске полгода, «потом съехали в деревню Висим и жили здесь своим двором года с четыре (т. е. с 1723 по 1726); отсюда переехали опять в Невьянск»⁷. Характерно, что эти и другие свидетельства сходятся в одном — все допрошенные упоминают 1722—1723 гг. как время своего поселения на р. Межевой Утке или ее притоках.

В конце 1720-х гг. обострился спор между Строгановыми и Демидовыми по вопросу о принадлежности земель, находящихся по берегам притока Чусовой — реки Межевая Утка. Реагируя на поданную Строгановыми жалобу, по распоряжению Берг-коллегии для отвода земель к демидовским заводам и описи всех новых селений по притокам Межевой Утки и Чусовой в июне 1732 г. был послан поручик Карл Брандт с командой солдат. Примечательно, что в отчете, составленном по итогам поездки, Брандт фиксирует не количество жителей (видимо, понимая, что многие вовсе не горят желанием быть сосчитанными и постараются не попадать на глаза служилым людям), а указывает число домов и иных строений (в том числе «разломанных»).

Но даже в таком виде результаты экспедиции Брандта, мягко говоря, удивили горное начальство, и понятно, почему:

«...От тех 3-х дворов вниз по речке Утке в 3-х верстах впаля по течению воды в левую сторону речка Висим, при которой на устье, на одной стороне, слободою построено 92 двора, которые все разломаны; да по той же речке вверх на пяти верстах, по обе стороны, 91 двор, в том числе 36 дворов разломанных же, горелых 8 дворов, да одна мельница колесчатая, разломана же. Итого по той речке жилья 183 двора, пашни 138 десятин с полу, да расчищенной земли под пашни и сенных покосов 22 десятины, сена 940 копен.

⁶ К истории православного старообрядчества (единоверия) в Екатеринбургском уезде // ЕЕВ. 1902. № 23. С. 918.

⁷ Там же.

Пониже р. Висимы, с туже сторону, в полуверсте впадала в р. Утку речка Шайтанка, по которой вверх на 4-х верстах до устья речки Сисимки и Сулатки по обе стороны селение 45 дворов; пашни 26 десятин; сена 575 копен; да против шайтанского устья за р. Утку пашни 24 десятины.

В показанную речку Шайтанку по течению воды в правую сторону впадала речка Сисимка; по оной по обе стороны на 7-ми верстах жилья 36 дворов целых, один сгоревший, пашни 51 десятина.

Да повыше р. Сисимки в 3-х верстах с ту же сторону в речку Шайтанку пала речка Мартьянка, по которой жилья 3 двора, пашни 2 десятины.

С другую сторону р. Шайтанки, повыше устья р. Сисимки во 100 саженьях впадала в тое речку Шайтанку р. Сулатка, по которой, по обе стороны на 2 верстах, жилья 27 дворов, пашни 12 десятин, сена 40 копен...»⁸.

Получается, что по берегам Висима, Шайтанки, Сисимки и Сулатки на относительно небольшой площади (примерно 35 км²) находилось 158 жилых дворов (не считая «разломанных и сгоревших»). Если предположить, что в одном доме, по минимуму, проживало 5—6 человек, то общую численность населения можно определить в 790—950 жителей. Под пашню и покосы было расчищено почти 350 гектаров земли. Упоминание о более 1,5 тыс. копен сена подразумевало наличие большого количества домашнего скота. И самое главное — все это не было учтено ни в одном официальном документе!

Кстати, прокомментируем сведения о множестве «разломанных» домов. Скорее всего, первопоселенцы не угадали с выбором мест, которые оказались на участках, затопляемых весенним паводком. Переселившись выше по Висиму, они надеялись обезопасить постройки, но после нескольких спокойных весен и засушливых летних сезонов в мае 1728 г. на Среднем Урале десять дней, не переставая, лили дожди, потом пошел снег, ударил мороз⁹. Когда же началось быстрое потепление, уровень рек и речек под-

⁸ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1902. № 14. С. 582—583.

⁹ Корепанов Н. С. Геннин на Урале. Екатеринбург, 2006. С. 143.

нялся до критического. Возможно, что именно тогда «разломало» колесчатую мельницу и 36 новых домов. Что касается употребленного Брандтом термина «слободой построено», то его следует трактовать следующим образом: застройка имела свободный, т. е. бессистемный характер.

В прямой связи со сказанным выше следует остановиться еще на одной дате, которую в наше время пытаются выдать за отправную точку в истории Висимской «слободы» — предшественницы Висимо-Шайтанского завода и нынешнего поселка Висим. В краеведческой литературе основание старообрядческого поселения на р. Шайтанке чаще всего относят к 1715 г. Хотя эта датировка появилась сравнительно недавно, она стала считаться самой точной. Поэтому летом 2015 г. прошли масштабные праздничные мероприятия, приуроченные к 300-летию поселка.

Мы попытались выяснить, что же стало информационным поводом для определения 1715 г. временем «рождения» Висимской «слободы». Оказалось, что первоначально эту «хронологическую утку» разместили на сайте, посвященном истории Нижнего Тагила¹⁰. Автором сообщения в «Летописи Нижнетагильского горного округа» был упомянутый С. В. Ганьжа. Похожие сведения, но уже подкрепленные ссылкой на известный труд дореволюционного исследователя И. Я. Кривошекова, приведены и в печатном варианте «Летописи» того же автора: «1715 [год]. По переписи населения, которую вел Воронцов-Вельяминов, оказалось, что в селениях и скитах вокруг будущего Черноисточинского завода жило много старообрядцев, бежавших из Устюга, Сольвычегодска, Галича, Ветлуги, Вятки, Тулы и из других мест.

Он же [т. е. И. Я. Кривошеков — С. Б.] упоминает Висимскую слободу с 92-мя дворами, вторую слободу на реке Шайтанке с 45-ю дворами, 36 дворов на речке Сисимке, на реке Мартьяне — 3 двора, и по берегам Сулатки 27 дворов»¹¹.

Обратившись к первоисточнику, мы обнаружили, что на самом деле И. Я. Кривошеков не называл конкретной даты появления

¹⁰ Ганьжа С. Летопись Нижнетагильского горного округа. URL: historyntagil.ru/2_5.htm (дата обращения: 16.10.2014).

¹¹ Ганьжа С. В. Тагильская летопись XVI—XIX вв. Нижний Тагил, 2000. С. 19.

поселения на Висиме, хотя и писал, что, по его мнению, возникновение Висимской «слободы» нужно отнести к 1715—1720 г. Правда, в качестве подтверждения этой датировки он приводил сведения из уже известного рапорта Брандта 1732 г. в собственной интерпретации. Так, например, Кривошеков отмечает наличие «слободы» в 91 двор, не смущаясь тем, что Брандт однозначно сообщает: почти половина домов (44 постройки) «разломанные или сгорелые». При этом сами строения были разбросаны по обоим берегам реки на расстоянии в 5 верст, так же, как и некая «деревня» (по определению Кривошекова), которая, в действительности, отдельными усадьбами «растянулась» на 7 верст по берегам Сисимки.

Что же касается переписи Воронцова-Вельяминова (проведенной в 1715 г.), то о ней И. Я. Кривошеков упоминал, но лишь как подтверждение того, что строгановские крестьяне тысячами бежали «от тягости управления»¹².

О том, что во второй половине 1720-х гг. в висимских лесах проживали уже не только беглые крестьяне, но и старообрядческие иноки, свидетельствует архивный документ, в котором упоминается довольно крупная обитель: «Августа 22 дня 1733 года. От деревни Ашки¹³ в расстоянии в четырех верстах на правой стороне реки стоят четыре кельи, да пятая вновь строится. И в них, кельях, живет старец Антоний Гаврилов, 60 лет от роду, уроженец Нижнего Новгорода, пострижен на Керженце назад тому 25 годов [т. е. около 1708 г.]. А с Керженца сошел от епископа Питирима сюда в Сибирскую страну на реку Сосницу в келью, где живут чернецы и черницы и жили здесь прочие старцы, **которые [раньше] жили на Висиме** (выделено мной — С. Б.). А только приехал сюда назад тому три года. Здесь поныне живут в 4-х кельях черниц восемнадцать человек, да три человека работных людей и паспортов они не имеют»¹⁴.

В конце 1722 г. на Урал прибыл новый начальник горных заводов — генерал-майор Вилим Иванович де Геннин. Он славился

¹² Кривошеков И. Я. Словарь Верхотурского уезда. Пермь, 1910. С. 340—341.

¹³ Деревня находилась на левом берегу Межевой Утки примерно в 3 км от нынешнего Висимо-Уткинска.

¹⁴ ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 379. Л. 29—29об.

умеренностью в быту и способностью выполнять все намеченное: «По сути это был технарь, железной самодисциплины человек, прагматик. Генерал патологически ненавидел людей празднюлюбивых и пьяниц»¹⁵. Геннин отличался веротерпимостью и предпочитал по возможности не вмешиваться в религиозные проблемы. Тобольская консистория не раз жаловалась, что не может получить от него должной поддержки в искоренении старообрядчества на заводах. Не исключено, что снисходительность горного начальника объяснялась еще и тем, что уральские старoverы негласно передавали Геннину в виде любезного подношения довольно крупные суммы денег. Взамен генерал закрывал глаза на то, что в 1720-е гг. на уральские заводы (в основном, на частные демидовские) хлынул поток беглых из Центральной России. Неслучайно именно во времена Геннина старообрядчество на Урале расцвело пышным цветом.

В марте 1734 г. вместо лояльно относившегося к старообрядцам В. И. де Геннина на должность Главного командира горных заводов был назначен В. Н. Татищев (в октябре он прибыл в Екатеринбург). Об его осведомленности в вопросах уральского старообрядчества свидетельствует тот факт, что уже 20 января 1735 г. Татищев информировал тобольского митрополита Антония (Стаховского) о неутешительных и нелицеприятных для властей результатах миссии Брандта и одновременно отослал рапорт в Петербург. Реакцией на донесение Татищева был хорошо известный именной указ императрицы от 12 ноября 1735 г., ставший отправной точкой масштабной кампании по преследованию уральских старообрядцев, которая получила название «татищевской выгонки». Примечательно, что горный командир, который к этому времени уже кое-что знал о центрах уральской беглопоповщины, в упомянутом январском послании митрополиту Антонию 1735 г., в частности, писал: «Близ Демидова заводов на реке Сулеме есть пустынь раскольническая, в которой корень оного суеверия»¹⁶.

¹⁵ Корепанов Н. С. В раннем Екатеринбурге (1723–1781 гг.). Екатеринбург, 1998. С. 6.

¹⁶ Пихоя Р. Г. Общественно-политическая мысль трудящихся Урала (конец XVII–XVIII в.). Свердловск, 1987. С. 194.

13 декабря 1735 г. поручику А. Арефьеву предписывалось ехать на реку Чусовую и дальше, к Черноисточинскому заводу, и арестовывать раскольников «везде, где они живут». Показательно, что захватив на р. Сулеме в «повытке»¹⁷ старца Ильи Григорьева более 30 человек, отряд Арефьева почему-то не проявляет никакого интереса к старообрядцам, проживавшим в расположенной поблизости д. Галашки, а также в «слободах» на Висиме и Шайтанке, но, быстро миновав этот район, уходит в окрестности Черноисточинска, где «добычей» солдат становятся еще 68 староверов¹⁸.

Причина этого нелогичного, на первый взгляд, поведения поручика Арефьева и его команды, по нашему мнению, объясняется тем, что А. Н. Демидов с легкостью «легитимизировал» пребывание большого количества старообрядцев в висимских лесах, распространив информацию о намерении вскоре построить на Межевой Утке и Висиме новый завод и даже о начале работ. И случилось это сразу же после экспедиции Брандта. Осенью 1732 г. был распущен слух о начале строительства Демидовым передельного завода на Висиме, что предполагало оформление официальной заявки в Берг-коллегию и проведение подготовительных работ, которые, как известно, осуществлялись при участии четырех-пяти сотен человек (плотников, землекопов и возчиков).

Упоминания о «строящемся» Висимо-Шайтанском заводе вскоре попали в материалы официального учета (перепись полковника Ф. Толбузина). В этом документе, завершенном в 1733 г., отмечены «существующий» Шайтанский завод на Висиме, приписанная к нему деревня Большая Галашка (на Сулеме), а также деревня Малая Галашка (ныне в черте Висимо-Уткинска), числившаяся приписной к Невьянскому заводу¹⁹. Следует отметить, что селение на Висиме впервые изображено на «Ландкарте ведомства Екатеринбургских горных заводов», составленной в 1734—1736 гг., но обозначено без подписи, и не как завод, а как деревня.

¹⁷ В русских говорах Центральной и Северной России «повыток» — земельный участок, принадлежащий одной семье. На Урале «повыток» — это земля с «селитьбой» (одним или несколькими жилищами).

¹⁸ Пихоя Р. Г. Общественно-политическая мысль трудящихся Урала. С. 195—198.

¹⁹ РГАДА. Ф. 248. Оп. 22. Д. 1504. Л. 267—268, 420—424.

Демидов же упорно утверждал, что предприятие вот-вот начнет действовать.

Так элегантно заводовладелец и его приказчики-старообрядцы делали почти законным проживание нескольких сотен людей (в большинстве — беглых староверов) в висимских лесах. В сложившейся ситуации не то что поручик Арефьев, но и сам горный начальник Татищев не рискнул бы помешать строительству стратегического объекта — завода — арестами работников. Примечательно, но в 1736—1738 гг. старообрядцев пытались ловить в окрестностях Нижнего Тагила и Черноисточинска, на Чусовой и на Шарташе; висимские же староверы пережили «гонительные» времена на удивление спокойно.

Что же заставило А. Н. Демидова с определенным риском для собственного благополучия прикрывать старообрядцев на Висиме? По нашему мнению, действия заводоладельца, самоотверженно защищавшего висимских староверов, связаны с тем, что именно здесь нашли приют не только «рядовые» старообрядцы, но и руководители всей беглопоповской организации горнозаводского Урала.

Укажем в качестве примера на масштаб лишь одной личности, связанной с этим районом. Речь идет о старообрядческом иеромонахе Иове, который с 1720-х гг. считался едва ли не важнейшей фигурой уральской беглопоповщины. Он был благословлен «на старейшинство» одним из «отцов-основателей» уральского староверия, керженским иеромонахом Никифором, и являлся фактическим руководителем старообрядцев всего горнозаводского Урала до своей смерти в мае 1741 г.²⁰

Локализовать место, где в конце 1720 — начале 1730-х гг. находилось убежище Иова, можно по показаниям арестованного в 1751 г. в Нижнем Тагиле старообрядца Андрея Стрелкова: «Старец Иев жил по той же речке Смородине»²¹, от него верстах

²⁰ Об Иове см.: Белобородов С. А., Боровик Ю. В. Староверы горнозаводского Урала: страницы истории согласия беглопоповцев / часовенных XVIII — начала XX века. Екатеринбург, 2017. С. 58—61.

²¹ Ныне эта речка называется Смородинка — левый приток р. Межевой Утки выше п. Висим.

в пяти. И для той исповеди и причастия в первый раз ходил к нему он, Андрей, а в другой раз приходил означенный старец Иев сам. А после того он его не видал, и ныне где находится — не знает»²². Отметим, что от среднего течения Смородины до поселка Черноисточинского завода немногим более 10 верст. Поэтому когда на скиты, расположенные в окрестностях Черноисточинска, с зимы 1735—1736 гг. начались регулярные «набеги» воинских команд, посланных именно для отыскания раскольников, Иов, по-видимому, предпочел переселиться в более спокойные места, которыми, что примечательно, и были висимские леса.

Арестованный в начале 1754 г. в Гуслицкой волости недалеко от Москвы инок Исаакий (Иван Филиппов) в ходе следствия сообщил, что около 1728 г. он попал на Урал, где нашел приют в скиту старца Андроника, который располагался то ли на Висиме, то ли на Шайтанке. А еще через 10 лет (т. е. в 1737—1738 гг.) в той же пустыни Иван Филиппов принял иноческий постриг от упомянутого черного попа Иова²³.

В конце 1730-х гг. Иов, по-видимому, окончательно перебрался из висимских лесов на жительство в Нижний Тагил, где обосновался на Верхне-Рудянской улице (на окраине заводского поселения) близ кладбища. Рядом с его жилищем находилась «особая хоромина» (часовня), где Иов ежедневно отправлял богослужения, на которые собирались заводские жители и скитские старцы²⁴.

А что же Висимо-Шайтанский завод, с начала «строительства» которого прошло почти 10 лет? К его возведению (точнее, к очередной симуляции процесса) приступили только в конце 1739 — начале 1740 гг., но велись работы очень неторопливо. Возможно, Демидов и его администраторы ожидали официального решения из Берг-коллегии, принятие которого по неизвестным причинам затянулось. Однако не исключено, что столь нехарактерная для

²² ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 1322. Л. 721—722 об. Цит. по: *Корепанов Н. С.* О «ке-лейной жизни» старообрядцев демидовских заводов Урала, середина XVIII в. // Вестн. музея «Невьянская икона». Вып. V. Екатеринбург, 2017. С. 80.

²³ *Байдин В. И.* Кто ты, Иона Курносый? // Ежегодник НИИ РК УрГУ. 1994. Екатеринбург, 1995. С. 35.

²⁴ Там же. С. 39.

Демидова неспешность связана с желанием дать возможность последним старообрядческим инокам спокойно покинуть этот район, что и произошло к началу 1740-х гг. Зато потом завод построили всего за два года (1742—1744).

Весьма интересным документом в свете сказанного выше является первая реальная перепись жителей завода. Это данные второй ревизии, поданные «на верх» в 1748 г. Примечательно, что из 74 зафиксированных в документе мастеровых и работных людей ни один (!) в прежних переписях не отмечен работающим на Висимо-Шайтанском заводе. Так, например, по данным первой ревизии один человек с 1722 г. числился в Краснопольской слободе, 14 «не помнящих родства» и еще четверо, рожденные после переписи — в Невьянском заводе. Скорее всего, там же проживали 6 человек, «написанные подложно к заводским жителям братьями, и племянниками, и сыновьями». По переписи Толбузина, двое обитали в 1732 г. в Невьянске, один — в Тагиле (еще один рожден там же после переписи). По переписи Моклокова, с 1738 г. пятеро числились на Шайтанском (Старом) заводе (ныне — пос. Чусовой), еще трое родились после переписи. По переписи Юдина, трое находились в 1738 г. в Невьянске, еще шестеро родились там же после переписи. В этом же реестре зафиксированы 7 незаконнорожденных и еще 14 человек, также рожденных вне официального брака после юдинской переписи. Шесть человек вообще шли в любопытной рубрике: «полской нации, воспринявшие веру греческого исповедания»²⁵.

А где же «переведенцы» из Невьянска, безусловно зафиксированные переписью Толбузина 1732 г. как работники Висимо-Шайтанского завода? Еще раз подчеркнем: в материалах ревизии 1747—1748 гг. их нет на Висиме. Ни одного. Почему? Ответ, на наш взгляд, прост: после проведения в 1732—1733 гг. переписи, которая являлась официальным документом, неоспоримо свидетельствующим о существовании завода, демидовские приказчики через некоторое время вернули почти всех висимских мастеровых и работных людей на прежние места обитания.

²⁵ РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Д. 584. Л. 374—378.

Отдельного упоминания заслуживают отмеченные ранее шесть персонажей «полской нации, воспринявшие веру греческого исповедания». Предположим, что это действительно поляки, принявшие православие. Тогда при крещении они, конечно же, получили русские имена, но фамилии-то должны были остаться польскими. В нашем же случае в списках фигурируют: Евсей Сергеев сын Мочалов (60 лет), Козма Петров сын Щербаков (55 лет), Василий Корнилов сын Селивановых (32 лет), Андрон Тимофеев сын Кораблев (30 лет), Максим Иванов (30 лет) и Иван Степанов (24 лет)²⁶.

Без натяжки можно утверждать, что эти «поляки» — на самом деле староверы, появившиеся на Урале после известной ветковской «выгонки» 1735 г. (разгрома царскими войсками на территории Речи Посполитой старообрядческих селений на Ветке и перемещения в Россию около 15,5 тысяч приверженцев «древлего благочестия»).

Особый интерес вызывают также категории «не помнящих родства» (18 человек), «незаконнорожденных» (21) и «написанных ранее подложно» (6). Итого 45 человек (60,8 % от общего числа). Дело в том, что отмеченные неопределенные формулировки не позволяют установить прежние места жительства этих людей на Урале. Не исключено, что многие из них в 1720-е — начале 1730-х гг. были жителями нелегальных старообрядческих селений на Висиме и Шайтанке.

После ухода из висимских лесов священноинюка Иова и большей части прочих «накрытых старцев» — старообрядческих монахов, — поселения скитского типа еще какое-то время существовали на берегах Висима, Шайтанки и Сисимки, однако населяли их уже совсем другие люди: хотя и старообрядцы, но исключительно простые крестьяне, бежавшие из родных мест. Так, например, в июле 1746 г. команда шихтмейстера Ивана Аистова на Сисимке обнаружила три «раскольниковых» двора, в которых поймали одного старика и двух девок; на безымянной речке, притоке Шайтанки, отыскивали два двора, в которых арестовали старуху и женщину с че-

²⁶ РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Д. 584. Л. 377.

тырьмя детьми, а объездив еще несколько речек и ручьев, нашли лишь около двух десятков пустых домов²⁷.

Примечательны показания 15-летнего Андрея Воробьева, который на допросе в Екатеринбурге в 1751 г. немного рассказал о повседневной жизни в бывших висимских скитах и их «угасании»: «Родился я близ Висимского завода в лесах при речке Шайтанке, где жили раскольники в малом числе дворов. С коими и отец мой, раскольник же, и мать моя тут же были, и в том жилище умерли. Кормились работою — плели лапти и, выходя, при Невьянском Демидова заводе продавали, а на вырученные деньги хлеб покупали. А как ревизия настала (*имеется в виду вторая ревизия, проводившаяся на Урале в 1746—1747 гг.* — С. Б.), то они все врознь разошлись, куды кто — про то не знаю. Почему и я в тех лесах один жить не стал, но, вышед, явился к той ревизии»²⁸.

Однако оставим пока в стороне скитскую жизнь в висимских лесах и обратимся к истории староверия в самом заводском поселении²⁹. По данным миссионеров, полученным ими в 1830-е гг., раскольническая молельня в поселке Висимо-Шайтанского завода была устроена в середине XVIII в. на усадьбе Алексея Лазарева, который, вероятно, и стал первым висимским наставником³⁰. Затем общину возглавлял его сын Савва Лазарев. Потом молились в доме Афанасия Иванова сына Полякова, после — в доме Ивана Григорьевича Огибенина. Настоятелем в это время был Михаил Скороходов. Деревянная старообрядческая часовня, существовавшая в заводском поселке с середины 1770-х гг., в 1808 г. была

²⁷ Корепанов Н. С. О «келейной жизни» старообрядцев демидовских заводов Урала. С. 55.

²⁸ Там же. С. 62.

²⁹ Интересно, что в нескольких произведениях Д. Н. Мамин-Сибиряк приводит обиходное прозвище висимских староверов — «кокурочники». Большинство исследователей, обращаясь к «Толковому словарю» В. И. Даля, справедливо считают, что «кокурочник — охотник до кокур; мастер печь их», а сама «кокура, кокурка — свадебная пресная лепешка, сдобная, иногда с творогом, ватрушка, шаньга». Вывод — висимские старообрядцы особенно любили употреблять кокуры. Однако, по нашему мнению, все значительно проще. Дело в том, что район проживания старообрядцев в Висиме находится у подножия горы с названием Шихан (374 м.), она же — Кокурникова, названная так по фамилии одного из переселенцев.

³⁰ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902. С. 595—596.

перенесена на усадьбу И. Г. Огибенина, а вскоре существенно расширена³¹. Основным поводом к этому была теснота помещения, которое не могло вместить всех желающих: действительно, по данным 1836 г., в заводском поселке, в котором проживало около 1500 человек, миссионеры насчитали 1068 староверов (470 мужского пола и 598 женского)³².

Наличие в последней четверти XVIII — начале XIX в. в общине старообрядцев-беглопоповцев Висимо-Шайтанского завода наставников из числа местных обывателей, сменявшихся без малейшего перерыва, подводит нас к закономерному вопросу: а где же беглые попы? Для ответа на него достаточно вспомнить, что после смерти престарелого священноинока Иакова в 1754 г. уральские староверы испытывали острую нужду в священниках. В 1759—1764 гг. на все старообрядческие общины в заводских поселениях горнозаводского Урала приходился единственный беглый поп Петр Красноперов. Лишь с конца 1760-х гг. в Нижнем Тагиле более или менее регулярно начали служить беглые иереи, но и с ними постоянно происходили неприятности. После иеромонаха Феофилакта и священника Петра Никифоровича, к которым у рядовых староверов вроде бы не было особых претензий, у тагильских беглопоповцев служили не очень «твердые» в старой вере иереи: Феодор, который, по свидетельству старообрядческих синодиков, «отступил»; следующий за ним поп Андрей тоже «отступил»; Петр Федорович (исправно служил с 1798 г., но очень недолго); Андрей Жданов (с 1804 по 1806 гг., «отступил»); Илларион Петрович (с 1808 по 1809 гг., «отступил»)³³.

В такой ситуации висимцы вынуждены были обращаться за отправлением нужнейших треб к грамотным в богослужении людям из числа мирян, избирая их в наставники. Старообрядцы столкнулись и с достаточно серьезными проблемами другого рода. В начале XIX в. заводовладельцы Демидовы решили расширить

³¹ Варушкин Н. О единоверии в Нижне-Тагильском заводе и округе // Православный собеседник. 1867. Ч. 1. № 6. С. 289.

³² ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 817. Л. 153 об.

³³ Белобородов С. А., Боровик Ю. В. Староверы горнозаводского Урала. С. 185—188.

производство, поэтому на завод несколькими партиями прибыли переселенцы из Тульской и Черниговской губерний, в большинстве своем исповедовавшие официальное православие. Так в поселке Висимо-Шайтанского завода образовались три района компактного проживания староверов и сторонников официального православия с говорящими названиями «Кержацкий», «Туляцкий» и «Хохляцкий».

Вот как это описал в своем романе Д. Н. Мамин-Сибиряк: «В самом Ключевском заводе³⁴ невольно бросалась в глаза прежде всего расчлененность “жила”, раскидавшего свои домишки по берегам трех речек и заводского пруда. Первоначальное “жило” расположилось на левом крутом берегу реки Урьи, где она впадала в Березайку. Утесистый берег точно был усыпан бревенчатыми избами, поставленными по-раскольничьи: избы с высокими коньками, маленькими окошечками и глухими, крытыми со всех сторон дворами. Эти почерневшие постройки кондового раскольничьего “жила” были известны под общим именем “Кержацкого конца”.

В таком виде Ключевской завод оставался до тридцатых годов. Заводское действие расширялось, а заводских рук было мало. Именно в тридцатых годах одному из Устюжаниновых (*под этой фамилией автор вводит в текст Демидовых — С. Б.*) удалось выгодно приобрести две большие партии помещичьих крестьян — одну в Черниговской губернии, а другую — в Тульской. Малороссы и великороссы были “пригнаны” на Урал и попали в Ключевской завод, где и заняли свободные места по р. Сойге и Култыму. Таким образом образовались два новых “конца” — туляцкий на Сойге и хохляцкий — на Култыме. Новые поселенцы получили от кержаков обидное прозвище “мочеган”, а мочегане в свою очередь окрестили кержаков “обушниками”. Разница в постройках сразу определяла характеристику концов, особенно хохляцкого, где избы были поставлены кое-как. Туляки строились “на расseyскую руку”, а самые богатые сейчас же переняли всю кержацкую повадку, благо лесу кругом много. Хохлы селились как-то врозь, с большими усадями, лицом к реке, а туляки осели груднее и к реке огородами.

³⁴ Под названием «Ключевской» писатель «замаскировал» Висимо-Шайтанский завод; река Урья — Шайтанка, Березайка — Межевая Утка.

Всех дворов в трех концах насчитывали до тысячи, следовательно, население достигало тысяч до пяти, причем между концами оно делилось неравномерно: кержацкий конец занимал половину, а другая половина делилась почти поровну между остальными концами»³⁵.

Уже в 1815 г. в заводском поселке появился православный молебельный дом, в который по большим праздникам навещались священники официальной церкви. В январе 1839 г. состоялось освящение православного храма во имя святого мученика Анатолія Никомедийского: одноэтажного, деревянного на каменном фундаменте и с деревянной колокольней. Образовался приход, в состав которого, кроме заводского поселка, вошли деревни Павло-Анатолевская (населенная православными) и Большие (Дальние) Галашки, где проживали исключительно староверы. В 1839 г. в приходе Анатольевской церкви числилось 1210 душ старообрядцев (61 % населения) и 772 православных (39 %) ³⁶.

Упомянув о деревне Галашки, расположенной в 20 верстах к югу от Висимо-Шайтанского завода, следует сделать небольшой экскурс в ее историю. Дело в том, что в XIX в. она была самым значительным старообрядческим поселением на р. Сулём и в ближайших окрестностях³⁷. Есть веские основания предполагать, что русская «селитьба» в среднем течении Сулёма появилась еще в конце XVII в. Это была заимка на земле бывших охотничьих угодий ясачных вогулов. С проведением Сулёмской дороги селение, вероятно, выполняло функции постоялого двора. После башкирского набега 1709 г. местность обезлюдела, и некоторое время селения не существовало.

Возрождение русской деревни (точнее, сразу нескольких починков) на Сулёме произошло в начале 1720-х гг., и связано это было с упомянутой старообрядческой колонизацией района. Со второй

³⁵ Мамин-Сибиряк Д. Н. Три конца // Д. Н. Мамин-Сибиряк. Полное собрание сочинений [в 12-ти т.]. Т. 2. Петроград, 1915. С. 18. На самом деле численность заводского населения в первой четверти XIX в. была существенно меньше и составляла около 1800 человек.

³⁶ Соболева Л. С. Истоки представлений о старообрядчестве в творчестве Д. Н. Мамина-Сибиряка: Размышления времени о староверии // Известия Уральского государственного университета. 2002. № 24. С. 107.

³⁷ На Урале в XIX в. бытовало прозвище галашан-старообрядцев «долгоспинники», вероятно, произошедшее от характерного фасона кафтанов с заниженной талией.

половины 1730-х гг. Галашки были приписаны к «строящемуся» Висимо-Шайтанскому заводу. Позже, когда предприятие действительно начало работать, жители деревни занимались поставкой древесного угля для заводских нужд. В 1758 г. где-то в этих местах Н. А. Демидов намеревался даже построить передельный завод с четырьмя молотами. Однако планам заводовладельца не суждено было сбыться. До начала 1770-х гг. по Сулёмской дороге в зимнее время вывозили готовую продукцию с Нижнесинячихинского и Алапаевского заводов, а с 1781 г. она стала вспомогательным трактом для Невьянского завода, по которому грузы доставлялись к Сулёмской пристани. В XIX в. эта дорога в промышленном значении почти не использовалась, и Галашки снова превратились в настоящий медвежий угол.

Весьма красноречиво написал об этом служащий нижнетагильского окружного заводууправления Я. Н. Горелов, совершивший летом 1843 г. поездку по деревням округа: «Деревня Большие Галашки и Усть-Уткинская пристань. Это две самые отдаленные деревни в Нижнетагильском округе, по положению своему совершенно между собою различные: одна из них при судоходной реке с хорошею пристанью, весною до отправки каравана бывает многолюдна. [В черновике документа зачеркнуто предложение: «Зимой и часто летом каждый день привозят металлы, следовательно, всякой день движение»]. Перевозка металлов зимой и частью летом, постройка судов и действие лесопиленной мельницы придают большое движение при пристани, тогда как деревня Большие Галашки находится в совершенной глуши во все лето, и только случайно с изредка видится тут проезжий, которому нужно употребить усилие, чтобы пробраться в эту деревню верхом по узенькой тропе лесом, ибо нет никакой дороги, и деревенские жители не держат вовсе телег как вещи для них бесполезной. [Далее в черновике вновь зачеркнутые строки: «Я приехал в деревню с Висимоуткинским повытчиком и лесообъездчиком, и были встречены шумным лаем собак всей деревни, по-видимому, встревожившимися»].

В деревне считается всего около двух десятков дворов, в том числе дворов пять принадлежат государственным крестьянам, которые гораздо лучше, нежели дворы крестьян заводских, оттого

что первые подеятельнее и похозяйственнее, а вторые — большие лентяи, как вообще об них отзываются, и плохо даже отправляют господскую работу — угольную поставку. Галашенские жители пользуются, можно сказать в избытке, сенными угожьями, что представляет большое удобство для скотоводства.

Деревня лежит при самой речке Сулём — зимой чрез деревню возят железную руду в Суксунские заводы и другие тяжести. Одни из крестьян (господских), у которых квартирует староста, держат постой — и живут зажиточно. Из жителей некоторые занимаются охотою, а зверей в тамошних глухих местах достаточно, которые иногда даже причиняют убыток жителям, так, например, пред моею бытностию у крестьянина медведь задрал лошадь, почти у самой дороги или тропы, которая идет в деревню.

Жители здешние все раскольники и преданы в высшей степени предрассудкам всякого рода — до того, что являлись даже ко мне с пресерьезною жалобою на одну женщину, которая якобы большая колдунья, с тем, чтоб ее выселить из деревни. Такое нелепое мнение разделял даже и великий грамотей — деревенский староста Ефим Ушков. Дело же, как оказалось по разбирательству, состояло в том, что женщина, на которую жаловались, не живет в согласии со своими однодеревенцами и иногда ссорится. Почему ей и сделано подтверждение, чтоб не заводила ни с кем ссор»³⁸.

Согласно статистическим данным, в 1869 г. деревня Большие Галашки (они же Дальние, они же Третьи) состояла из 35 дворов с населением в 113 душ мужского пола и 107 женского — всего 220 человек³⁹. На рубеже XIX—XX вв. Галашки существенно выросли: 63 крестьянские усадьбы, в которых проживало 166 душ мужского пола и 171 женского; всего 337 обывателей⁴⁰. Вот что в начале XX в. писал о Больших Галашках автор «Словаря Верхотурского уезда» И. Я. Кривошеков: «Селение принадлежит к приходу еди-

³⁸ Неклюдов Е. Г. «Обозрение деревень Нижнетагильского округа» Я. Н. Горелова как источник по истории уральских заводских поселений и их населения // Документ. Архив. История. Современность. Вып. 3. Екатеринбург, 2003. С. 305.

³⁹ Списки населенных мест Российской империи... Вып. 31. Пермская губ. СПб., 1875. С. 75.

⁴⁰ Список населенных мест Пермской губернии на 1904 г. Пермь, 1905. С. 4.

новерческой Висимо-Шайтанской церкви; составилось из бывших помещичьих и государственных крестьян. В среде жителей почти столько же старообрядцев, сколько и единоверцев⁴¹. Дворов в селении — 66, в них жителей обоего пола — 476»⁴².

Отмеченные удаленность и труднодоступность Галашек имели некоторые положительные стороны для местных староверов. Например, здесь почти не появлялось начальство. Поэтому деревянный моленный дом все время оставался в распоряжении старообрядцев, в отличие от часовни в Висимо-Шайтанском заводе.

В 1848 г. по Высочайшему повелению огибенинская часовня была сначала запечатана, а затем передана епархиальному начальству для устройства из нее единоверческой церкви. Это выглядело совершенно нелогичным, так как на тот момент единоверцев в заводском поселке насчитывалось не более десятка. Небольшой единоверческий приход был открыт только в 1851 г., но еще 6 лет понадобилось для обустройства храма. В 1857 г. бывшая висимская старообрядческая часовня была перенесена на другое место и обращена во временную единоверческую церковь, освященную во имя святителя Николая, причем вместо престола стоял аналой. Лишь в 1873 г. на средства прихожан, при помощи Демидовых и Верхотурского земства, был построен новый деревянный храм, освященный в 1876 г. также во имя святого Николая Чудотворца.

В приходе этого храма проживали и единоверцы, и старообрядцы Висимо-Шайтанского и Висимо-Уткинского заводов, деревень Ближняя и Дальняя Галашки и Усть-Уткинской пристани. Примечательна динамика перехода значительной части бывших висимских староверов в единоверие, свидетельствующая об очень сложных и неоднозначных внутренних процессах в старообрядческой среде: в 1881 г. прихожанами Никольского храма считались 1393 человека (676 мужского и 717 женского пола), признававших себя единоверцами. Однако, по данным исповедальных росписей, из этого числа на ежегодной исповеди в церкви побывал только 51 человек (3,7 %). А вот 1278 местных «единоверцев» (т. е. 91,7 %) вообще проигнорировали это мероприятие, как сообщали

⁴¹ На самом деле единоверцев в Галашках насчитывалось не более 50.

⁴² *Кривошеиков И. Я.* Словарь Верхотурского уезда. Пермь, 1910. С. 288.

священники, «по опущению и нерадению». О том, куда из отчетных документов делись еще 64 прихожанина (4,6 %), ведомость умалчивает⁴³. По нашему мнению, значительную часть из не бывших на исповеди 96,3 % жителей висимской округи можно признать латентными староверами.

На рубеже XIX—XX вв. прихожанами Никольской церкви уже числилось 2182 единоверца (1102 мужского пола и 1080 женского). Еще 592 человека оставались старообрядцами (294 мужчин и 298 женщин). В православном приходе Анатолие-Николаевской церкви насчитывалось 2712 душ обоего пола, из которых 413 (224 + 189) считались старообрядцами⁴⁴. Всего статистика учла 1005 староверов в висимской округе, что составляло чуть более 20 % от общего числа жителей.

Пытаясь компенсировать потерю часовни, старообрядцы Висимо-Шайтанского завода во второй половине XIX в. принялись за активное устройство помещений для общественного богослужения. В 1885 г. в заводском поселке насчитывалось 5 моленных домов (два больших, именовавшихся «соборами», и три малых)⁴⁵.

Главная часовня (Лупинская) располагалась в доме мастерово-го Иакова Федоровича Рассадникова (по «уличной» фамилии⁴⁶ — Лупина) на Нижней Запрудной улице. По большим праздникам здесь собиралось значительно больше народа, чем у единоверцев. Как писал священник-миссионер, «на Пасху, в Рождество, Богоявление и “Николины дни” сектанты решительно не вмещаются в собор этот, а потому стоят в нем попеременно: задние постепенно заступают места передних»⁴⁷. Очевидно, что именно упомянутая теснота помещения стала основной причиной переезда этого собора в специально построенное в 1888 г. здание, находившееся в усадьбе крестьянина А. И. Лисина.

⁴³ Сведения о единоверческих приходах и церквях Пермской епархии как материал для истории Пермской миссии // ПЕВ. 1883. № 7. С. 88—89.

⁴⁴ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. С. 239, 596. Ведомость о числе раскольников за 1900 г. // ЕЕВ. 1901. № 11. С. 184—187.

⁴⁵ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 5. Л. 30—33.

⁴⁶ «Уличная» фамилия — обиходное прозвание хозяина усадьбы (реже — хозяйки), как правило, употребляемое чаще, чем официальная фамилия.

⁴⁷ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 5. Л. 30.

Наставники главной часовни менялись довольно часто. Так, в источниках второй половины XIX в. в числе настоятелей встречаются имена Максима Долгих, Захара Рассадникова, Иоакима Баклыкова (Корнеева), Давида Горбоносова (Скороходова), Степана Михалева и его сына Ивана Михалева. «Головщиком» (регентом хора) был мастеровой Тимофей Никитич Фоминых (Соловьев). Особо следует отметить «старичка» Федора Константиновича Жирнова, главной задачей которого было обучение грамоте детей старообрядцев.

В 1870-е — начале 1880-х гг. в этой часовне настоятельством и Николай Васильевич Сторожев (мастеровой Черноисточинского завода, с рождения проживавший в Висимо-Шайтанском), более известный как отец Макарий. Нам неизвестны причины, по которым Сторожев разошелся с обществом Лупинской часовни и покинул ее. С большой вероятностью можно предположить, что проблема касалась обрядовых тонкостей, так как после ухода о. Макарий завел собственный моленный дом, который вместе с ним стала посещать часть висимо-шайтанских старообрядцев.

Зиновий Максимович Соловьев — уставщик, который ранее «принадлежал к Лупинскому собору». Мотивы его ухода из общества также неизвестны. По информации миссионеров, «за Соловьевым заметили что-то предосудительное». Удалившись из большой часовни, З. М. Соловьев организовал молеблю в своем доме, расположенном на левом берегу пруда в «Гнилом конце» поселка, где сам стал наставником, но число прихожан было не очень значительным.

Четвертой была молебля, устроенная на правом берегу пруда на Нагорной улице в доме Егора Перфильевича Соловьева, который сам и выполнял функции наставника (крестил младенцев и принимал на исповедь). Однако после смерти хозяина / настоятеля в начале 1890-х гг. здание утратило функцию молитвенного дома.

Еще одна висимо-шайтанская часовня, которая тоже имела статус «соборной», располагалась на усадьбе Матрёны Афанасьевны Поповой, известной как «отец Матрентий». «Собор» этот миссионеры не без сарказма называли аристо-

кратическим, привилегированным, отмечая, что «о. Матрентий» имеет много богатых прихожан, среди которых были не только «важные лица местного раскольниковьего поселения», но и «туземные (т. е. уральские — С. Б.) купцы»⁴⁸.

«Причт» молельни составляли, в большинстве своем, родственники настоятели: Анна Евтихьевна Корсакова (Адуева), Петр Иванович Пресняков (женатый на племяннице М. А. Поповой), Григорий Афанасьевич Попов (родной брат «о. Матрентия»), Григорий Трофимович Огибенин (двоюродный племянник), Пелагея Игнатьевна Черемных.

Хотя засовня Поповой считалась женской, среди прихожан были и мужчины. «Почитатели этого собора есть в городах: Екатеринбург и Кунгуре, и заводах: Нижнетагильском, Верхнетагильском, Быньговском и Невьянском, так как Попова ежегодно и многократно совершает поездки в вышеозначенные города и заводы. Она отличается представительностью, высоким ростом и старается казаться женщиной особенной... И все раскольники считают ее женщиной особенной — “бой-бабой”». Собор этот состоит в отношениях со скитами, разными старицами и старцами»⁴⁹.

Уместно будет упомянуть, что М. А. Попова нередко навещала дом настоятеля православной Анатолиевской церкви о. Н. М. Мамина, служившего в Висиме с 1852 по 1876 г. Наркис Матвеевич Мамин, по воспоминаниям дочери, «хотя и был священником, отличался незаурядной терпимостью. В его отношениях со старообрядцами не было ничего задирающего, ничего восстанавливающего [против него] миролюбивых соседей. С представителями ближайших скитов он установил самые добрососедские отношения». Матрёна Попова была почетной гостьей в доме Маминых: «Отец, добродушно подтрунивая, часто называл ее “отец Матрентий”»⁵⁰. Познакомился с Поповой и сын Наркиса

⁴⁸ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 65. Л. 31.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ См. воспоминания дочери священника Е. Н. Удинцевой: Удинцев С. Одно из писем Д. Н. Мамина к сестре Е. Н. Удинцевой. Черты из жизни Д. Н. Мамина на Урале, по воспоминаниям родных и друзей // Урал: Сборник «Зауральского края», посвященный памяти писателя Д. Н. Мамина-Сибиряка. Екатеринбург, 1913. С. 75—76.

Мамина — известный писатель Д. Н. Мамин-Сибиряк. Он сам часто бывал в раскольничьих скитах висимской округи, встречался с влиятельными старцами и начетчиками. Помогала ему в этом исключительная популярность отца среди старообрядцев. Рассказы и наблюдения Матрёны Поповой писатель использовал в целом ряде своих произведений, в частности, в романе «Три конца». Исследователи его творчества также подметили, что именно эта незаурядная женщина стала прототипом многих образов авторитетных раскольников в сочинениях Мамин-Сибиряка.

Упомянув о скитах, отметим, что во второй половине XIX в. окрестности Висимо-Шайтанского завода, особенно район близ деревни Большие Галашки, вновь стали одним из центров скитской жизни горнозаводского Урала. В отчете екатеринбургского миссионера за 1895 г. упомянуто 10 старообрядческих обителей, устроенных в этих местах: четыре на Сидоровой Горе в 15 верстах от Висимо-Шайтанского завода; две — по р. Бушашу в 17 верстах; две — по р. Ельянков Лог в 11 верстах; одна — по р. Шайтанке в 18 верстах; одна — по р. Сулёму в 24 верстах (возглавляемая старцем Пахомием)⁵¹.

В начале XX в. количество выявленных миссионерами скитов выросло до 12, изменилась и их «дислокация»: на берегах Шайтанки располагалось 3 женских скита, в которых проживало 27 скитниц; на Бушаше — 2 мужских и 4 женских скита (13 мужчин и юношей и 30 женщин и девушек); на Сулёме — 2 женских скита (3 старицы); на Рассохе — 1 «смешанный» (двое мужчин, три женщины и один мальчик). Всего же по неполным официальным данным в этом районе насчитывалось не менее 79 обитателей скитов⁵².

Пожалуй, главным скитом во всей висимо-шайтанской округе была обитель, где нашли приют около десятка старцев, среди которых старшим считался о. Климент. Монастырскую «школу» этот человек прошел в скитах на р. Сылве, где в 1880-е гг. и был пострижен весьма авторитетным старообрядческим иноком о. Кастором. Однако вскоре Климент рассорился с остальной

⁵¹ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 65. Л. 66.

⁵² Состояние раскола в Екатеринбургской епархии в 1902 г. // ЕЕВ. 1903. № 20. С. 611.

братией и перебрался в окрестности д. Большие Галашки. Здесь он начал проповедовать, что Антихрист уже воцарился в мире в образе демона Саморы (т. е. самовара). Своим последователям он запрещал пить чай, есть картофель и хлеб, печеный «на базарных дрожжах», разводить огонь при помощи спичек, использовать керосиновые лампы, носить пеструю одежду. В наступившие «последние времена» не следовало записываться в какие-либо гражданские книги и платить подати⁵³.

Пропаганда Климентом своего учения потребовала от висимских, черноисточинских и тагильских старообрядцев принятия контрмер. В январе 1903 г. в Галашках состоялся съезд представителей общин близлежащих селений, осудивший Климента и его сторонников: «Раз они без собору, греховных ради вин отделились, то они подлежат каноническому извержению»⁵⁴. Но это не сильно расстроило черноризца, который, несмотря ни на что, продолжал пользоваться покровительством весьма влиятельных староверов. Так, например, долгое время одним из самых ярких последователей учения Климента был екатеринбургский купец Григорий Владимирович Блохин⁵⁵, тративший значительные средства для поддержания висимских скитов.

А вскоре после публикации Манифеста от 17 октября 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» старообрядческие общины всей России (и Урала в том числе) столкнулись с весьма сложной проблемой: «Появилось много незаконных браков, брадобритие, со еретики смешательство в пище и питии. Хотя и раньше были эти слабости, но не в такой мере. Особенно зажиточные люди стали совершать браки со всякими незаконными обычаями, не стали соблюдать посты и к тому же стали принимать и регистрировать общины»⁵⁶.

⁵³ Белобородов С. А., Боровик Ю. В. Староверы горнозаводского Урала. С. 275.

⁵⁴ Ключкина Ю. В. Старообрядцы-часовенные Урала в конце XIX — начале XX вв. // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 92.

⁵⁵ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 172. Л. 5 об.

⁵⁶ Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии. Кн. 1. Т. 1—2. М., 2014. С. 119—120.

Вопрос о регистрации общин на долгое время стал основным в дискуссиях уральских староверов-часовенных. Климент сразу же занял жесткую позицию против регистрации (поскольку, по его мнению, в противном случае старообрядцы должны будут подчиниться Государственной Думе, где заседают одни «еретики и отступники»). Многим также импонировали идеи черноризца о «немирщении» и безусловном соблюдении существовавших бытовых запретов (на чай, картофель, керосин, самовары и т. п.).

В результате число сторонников Климента в конце первого десятилетия XX в. значительно выросло, причем не только среди висимских скитников и мирян. Известно, что взгляды Климента поддерживали такие авторитетные старообрядцы, как о. Сергей — настоятель мужского скита на р. Чижеме (Кунгурского уезда), о. Варлаам — духовный отец женского скита на р. Танаевке (25 км к юго-западу от Тугулыма), и даже «чулымские старцы» о. Сава и о. Силуян, жившие в томской тайге⁵⁷.

В двух верстах от мужского располагался женский скит «климентовцев». По преданию, он был выстроен при личном участии Климента: «...Климент сам сидел на углу, строил монастырь и говорил: “Кто бы пришел, всех прииму”. А после тут жили мать Хиония с сестрами. У них жили и учились девицы»⁵⁸. На рубеже XIX и XX вв. скит возглавляла одна из наиболее авторитетных скитниц — «пожилая старушка» матушка Александра. В обители, которой она управляла, проживало около 15 стариц и белиц. Этот скит выглядел так: «В довольно большой ограде, обнесенной забором из жердей, построена больших размеров из толстого круглого леса изба с прилегающими к ней большими сенями и с левого бока небольшим прирубом. Вся эта постройка покрыта деревом — “драньем”. Внутри этой избы посредине сложена русская печь с плитой. Изба перегорожена несколькими заборками из теса. Сначалаходишь в большие сени, затем в прихожую, дальше в большую комнату, передняя стена которой уставлена по полкам старинного письма образами, пред которыми в то время горело несколько

⁵⁷ Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии. Кн. 1. Т. 1—2. М., 2014. С. 120.

⁵⁸ Там же. С. 261.

лампад; налево кухня и еще одна комнатка. Во всех этих комнатках, или, по-монастырски, кельях, около стен устроены широкие деревянные лавки, заменяющие койки. На полу в кельях постланы половики. В кельях оказалось весьма обиходно и уютно...»⁵⁹. В этой обители регулярно совершалось чудо: в семь часов вечера сам собой загорался огонь в светильниках и лампадах⁶⁰.

Вообще можно отметить, что висимские края стали любопытным примером того, как в последней четверти XIX — начале XX в. множились «расколы в расколе» среди скитников (кроме «климентовцев», именно здесь устраивали свои поселения «лаврентьевцы» и «михайловцы»).

Основателем «лаврентьевщины» был крестьянин Верхнетагильского завода «белец» Лаврентий. Первоначально он проживал в одном скиту вместе с Климентом. Примерно в 1901 г. между ними на религиозной почве возникла ссора, вследствие чего Лаврентий отделился от Климента и устроил себе отдельный скит, правда, расположенный неподалеку. Миссионеры подчеркивали, что «учение Лаврентия ничем не отличается от учения Климента»⁶¹, поэтому не совсем ясно, в чем заключались причины конфликта.

Михаил Илларионов — основатель «михайловщины» — также был насельником климентовского скита: «Он заподозрил Климента в том, что у него в скитах старицы имеют свои вещи, как то: полотенце или туфли и прочее, и каждая имеет свой кошелек. А из “Альфы и омеги”⁶² он вычитал, что такое житие есть «разбойническое собрание». В 1903 г. он основал свой толк. Михаил «снисходительнее мыслил» о таких «предметах, как то:

⁵⁹ В области раскола // ЕЕВ. 1901. № 18. С. 808—809.

⁶⁰ Урало-Сибирский патерик. С. 261.

⁶¹ В области Уральского раскола // ЕЕВ. 1901. № 21. С. 927—928.

⁶² Сборник «Альфа и омега», составленный из творений отцов церкви, был четвѣй книгой, носящей энциклопедический характер. «Альфа и омега», изданная в типографии Благовещенского монастыря в Супрасле в 1788 г., стала чрезвычайно популярной среди старообрядцев. Книга состоит из 90 глав, включающих произведения древнееврейских, древнегреческих, византийских, сирийских, славянских и других авторов. Составитель использовал произведения церковных писателей, среди которых есть имена, широко известные в русской книжности, такие как Кирилл Александрийский, Иоанн Дамаскин, Ефрем Сирий и др., а также почти неизвестные: Августин — старый учитель, Никифор Историк, Сократ Схоластик и т. п.

непоказывание родства и запрещение брать билеты». Зато к обучению старообрядческих детей в земских и церковно-приходских школах он относился нетерпимее, чем кто бы то ни было⁶³.

Еще одной особенностью, характеризующей состояние висимского староверия в начале XX столетия, стали примечательные нововведения в богослужебную практику. Так, висимский житель М. М. Огибенин в числе «нововводств» отметил исправление треб «беснующимися» монахами Паисием и Филаретом. Черноризец Паисий, кроме того, еще обзавелся чудотворной иконой, которая помогла ему существенно увеличивать размер подаяний⁶⁴.

Существенные изменения происходили и в заводском поселке. В 1913 г. Висимо-Шайтанский завод прекратил работу «как устаревший и нерентабельный». Часть оборудования перевезли на Верхнесалдинский завод. В 1916 г. висимское предприятие было официально ликвидировано. Однако бывшим рабочим новое занятие долго искать не пришлось. Дело в том, что еще в 1825 г. в верховьях р. Висим у д. Захаровка были открыты платиновые россыпи. Особо широкое распространение добыча платины получила после отмены крепостного права, когда старательским промыслом занялись десятки семей висимцев, но при этом рабочих рук не хватало. Так что большинство бывших заводчан почти сразу оказались вновь трудоустроены.

С добычей висимской платины оказался связан интересный демографический факт. Если в 1869 г. население Висимо-Шайтанского завода составляло 2342 человека, то через 40 лет оно увеличилось более чем в два раза — до 5532 человек в 1908 г. При этом речь не шла о буме рождаемости. Большинство новых висимцев были приезжими, желавшими поймать свою «птицу счастья» в виде платинового самородка. Понятно, что значительная часть из них не являлись старообрядцами. Не способствовала развитию староверия в заводском поселке отмеченная выше раздробленность единого прежде общества и наличие нескольких молелен, прихожане которых находились между собой, скажем так, в напряженных отношениях.

⁶³ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 172. Л. 6.

⁶⁴ Огибенин М. Обрядовость раскольническая // ЕЕВ. 1901. № 15. С. 691.

Совсем по-другому складывалась ситуация у единоверцев. Не то чтобы их стало значительно больше, но зато они представляли собой единое сплоченное сообщество. Когда старая деревянная Никольская церковь, построенная еще в середине 1870-х гг., обветшала, единоверцы решили «всем миром» возводить новый храм. Долгое время не удавалось получить подходящий участок для строительства. Работы начались только в 1915 и были завершены в 1916 г. Кирпичная однопрестольная церковь была построена в русском эклектичном стиле: четверик основного объема с прямоугольной в плане апсидой и небольшой трапезной. Все уже было готово к освящению. Однако радовались висимские единоверцы недолго — произошли известные социальные катаклизмы. В советское время несостоявшийся единоверческий храм был закрыт, сломаны верхняя часть и половина притвора. «Красная» церковь успела послужить и складом, и магазином. Забегая вперед, скажем, что в постсоветскую эпоху здание выкупил В. В. Огибенин, который, как говорили некоторые информированные местные жители, собирался там устроить... музей старообрядчества. И снова — не судьба.

Отметим, что после революции 1917 г. и сражений Гражданской войны, которая фактически закончилась в этих краях только в 1920 г., старообрядцы, как «заводские», так и «скитские», еще достаточно долго проживали в висимской округе. В этой связи весьма интересным источником выглядят данные переписи населения 1926 г., особенно в той части, где говорится о совсем маленьких селениях, окружавших Висим. Сопоставление их местоположения и сведений о скитских поселениях начала XX в. позволяет говорить, что отмеченные в переписи 1926 г. «хутора» — это и есть дореволюционные «скиты» (см. Приложение I).

Всего в 11 селениях советские переписчики насчитали 16 «хозяйств», в которых проживало 84 человека (36 м. п и 48 ж. п.). Особо отметим «хутор» Шайтанка, населенный исключительно женщинами, к описанию которого сделано характерное примечание: «ке-льи». Без сомнения, это то, что осталось от некогда многочисленного женского скита. После смерти матушки Александры руководить этой обителью стала м. Таисья (в миру — Татьяна Семеновна Колегова).

Она родилась в середине 1860-х гг. в с. Дуброво Осинского уезда Пермской губ. Ее отец принадлежал к официальной церкви и «уклонился» в старообрядчество только «по случаю женитьбы». А вот мать была «старинного старообрядческого рода» (из семейства Окуловых). Летом 1883 г. сама Татьяна, ее мать и младший брат Даниил удалились в Урминские скиты на р. Сылве близ д. Кедровки. Женщины стали послушницами в обители м. Акинфы, где позже и были пострижены в иночество. Скорее всего, в конце 1880-х гг. вместе со скитом Таисья перебралась на «Колмаковскую заимку» близ д. Звездочетовой Ялуторовского уезда, а когда в начале 1890-х гг. обитателей скитов начали «допекать» власти, вместе с частью скитниц она вернулась на Сылву. Достоверно известно, что не позднее 1903 г. Таисья перешла в «климентово согласие» и перебралась на Шайтанку⁶⁵. Когда в середине 1920-х гг. новые власти стали проявлять все больший интерес к висимским скитникам, Таисья и основная часть насельниц ее скита переселились в окрестности с. Солобоево Тюменского округа (на р. Юзя, приток Исети). По имеющимся в нашем распоряжении данным, в начале 1930-х гг. Таисью привлекали к ответственности по «закону о колосках»⁶⁶, но, судя по всему, ей удалось избежать наказания.

Последние известия о м. Таисьи относятся к концу 1932 г., когда она и еще несколько человек решили отправиться на восток страны, чтобы найти более укромный уголок для богомоления. Старица добралась до Новокузнецка, где нашла приют у старообрядки, переехавшей из Черноисточинска, некоей Софьи Кузминичны, урожденной Голициной. После этого следы уральской игуменьи теряются, но не исключено, что она все же нашла свою землю обетованную, например, в одном из таштагольских скитов (ныне — Кемеровская обл.), которые, судя по всему, появились именно в эти годы.

В заключение вместо пространного рассказа о медленном угасании висимской старообрядческой общины (а также скитов

⁶⁵ Колегов Д. С. Мое пребывание в расколе // ЕЕВ. 1903. № 19. С. 570–573.

⁶⁶ Речь идет о Постановлении ЦИК СССР и СНК СССР от 7 августа 1932 г. «Об охране имущества государственных предприятий, колхозов и кооперации и укреплении общественной (социалистической) собственности».

в окрестностях поселка) в 1950—1960-е гг. приведем данные о динамике численности населения, которые, к сожалению, красноречивее многих слов. Итак, в 1926 г. в Висиме проживало 6801 человек, в 1959 г. — 4830 человек, в 1969-м — 4600, в 1979-м — 2637, а в 1989-м — 2150. По переписи 2010 г. в поселке числилось всего 1601 жителей⁶⁷. Таким образом, за 85 лет новейшей истории население поселка сократилось более чем в 4 раза.

А название села Большие Галашки и вовсе приобрело горько-иронический подтекст. Дело в том, что в 2010 г. постоянных жителей насчитывалось всего 15 (!) человек...

Хотя в висимском Литературно-мемориальном музее Д. Н. Мамина-Сибиряка есть комната с экспозицией, посвященной старообрядчеству, а в поселке осталось немало потомков староверов, которые кое-что помнят о своих кержацких корнях, следует признать, что старообрядческого Висима более не существует, и единственное, что осталось — его славная история.

Приложение I

[Список населенных пунктов,
расположенных в окрестностях пос. Висим по переписи 1926 г.]⁶⁸

хутор Баклыкова — 4 хозяйства, 10 муж. пола + 8 жен. пола, на безымянной речке в 14 км от Висима,

хут. Шайтанка (кельи) — 1 хозяйство, 9 жен. пола, на р. Шайтанка в 18 км от Висима,

хут. Комарова — 1, 3+5, на р. Сидоровой в 17 км от Висима,

хут. Селиванова — 1, 3+5, на безымянной речке в 11 км,

хут. Огибенина — 1, 3+4, на р. Шайтанка в 15 км,

хут. Шарова — 1, 4+2, на р. Россоха в 19 км,

хут. Белоусова — 2, 2+3, на р. Устьянцевой в 19 км,

хут. Ведерниковых — 1, 3+2, на ключике в 11 км,

хут. Моксунова — 1, 2+3, р. Утка в 3 км,

хут. Сисимка — 1, 2+3, р. Сисимка в 4 км.

⁶⁷ Данные приводятся по: Населенные пункты Уральской области. Т. XI. Тагильский округ. Свердловск, 1928. С. 22; Висим (Свердловская область). URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Висим_\(Свердловская_область\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Висим_(Свердловская_область)) (дата обращения: 20.05.2019).

⁶⁸ Населенные пункты Уральской области. Т. XI. Тагильский округ. Свердловск, 1928. С. 22, 24.

Глава II

«...Нас же самих оставить, так как ныне мы руководствуемся старообрядческими правилами и обрядами...»: кержаки Черного Истока и черноисточинских лесов

Основанный в 1726 и пущенный в действие в 1729 г. Черноисточинский завод (в 23 км к юго-юго-западу от Нижнего Тагила) на протяжении XVIII—XIX вв. считался одним из важнейших центров уральского «раскола», чему в немалой степени способствовали расположенные неподалеку скиты и преобладающее число старообрядцев среди местного населения. В 1735 г. недавно назначенный на должность Главного командира горных заводов В. Н. Татищев предпринял попытку установить контакты с руководителями старообрядческих общин Урала. Горный начальник стремился убедить заводских приказчиков, что староверы имеют прекрасную возможность наладить свои отношения с государством. Но первым шагом на этом пути должна стать перепись всех беглых, обитавших на заводах и в скитах.

Вскоре в некоторые заводские поселки были посланы горные офицеры с заданием поименно зарегистрировать всех староверов. В Черноисточинске весной 1735 г. этим занимались шихтмейстер¹ Василий Раздеришин и помогавший ему местный житель Михаил Попов (кстати, сам записной раскольник). Всего в итоговую перепись заводских обывателей занесено 226 имен глав семей. Из них 82 жителя поселка записались «по старой вере» (36,3 % от общего числа). Скорее всего, старообрядцами (но не «явными», а тайными) было и большинство из 62 человек, не исповедовавшихся у православного священника (27,4 % — 30 мужчин и 32 женщины), тогда как на исповедь ходило всего 82 человека (36,3 % — 51 мужчина

¹ Шихтмейстер — казенный чиновник на частном заводе, являвшийся непосредственным проводником распоряжений горной администрации.

и 31 женщина)². Пользуясь удобным случаем, переписали и нелегально живущих в черноисточинских лесах. Таковых оказалось 269 душ мужского пола и 106 женского, а всего — 375 (!) человек. Правда, в том же 1735 г. по уточненным данным выяснилось, что только скитских старцев и стариц в этой местности проживает более полуторыши, да еще столько же (если не больше), бельцов³.

В целом, переписи раскольников и в Черноисточинске, и в других местах прошли без эксцессов. Ободренные староверы решили, что наступило время, когда можно попросить о легализации их положения. Свидетельством этого стали два любопытных документа. 3 июня 1735 г. в Канцелярию главного правления заводов была подана челобитная от имени «старцов и бельцов, живущих близ заводов Акинфия Демидова в лесах» с просьбой «об отводе им мест под селитьбу»⁴. Примечательно, что в ней перечислены основные центры как беглопоповцев (черноисточинские и висимошайтанские леса), так и беспоповцев (леса при озере Таватуй и «по невьянским вершинам»).

А 25 сентября 1735 г. группа влиятельных уральских приказчиков-старообрядцев подала на имя императрицы еще одну челобитную. Ее главная мысль состояла в том, что, идя на серьезные политические уступки, умеренное крыло заводского старообрядчества просило оставить староверов жить на своих местах при условии выплаты ими двойного подушного оклада и выражало робкую надежду на возможность назначения к старообрядцам престарелых священников господствующей церкви (конечно же, с согласия церковного руководства)⁵.

Своеобразным ответом на эти прошения стал именной указ императрицы от 12 ноября 1735 г., послуживший отправной точкой масштабной кампании по преследованию уральских старообрядцев, которая получила название «татищевская выгонка». В упомянутом указе есть, в частности, и такие распоряжения:

² ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 580. Л. 16–45, 50, 52.

³ Там же. Ф. 34. Оп. 1. Д. 14. Л. 407.

⁴ Там же. Ф. 643. Оп. 1. Д. 93. Л. 470.

⁵ Покровский Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974. С. 77–82.

«Раскольников, живущих в селах Черноисточинского Демидова завода, монахов и монахинь, развестъ под караулом по разным монастырям внутрь Сибири, в каждый монастырь человека по два или по три, и содержать их в тех местах в особливых кельях, в мирском, а не в монашеском платье, и увещевать, и, обратятся [в православие], постригать вновь, а далее церкви за монастыри их не выпускать, а не обратившихся употреблять в работы в тех монастырях; бельцов же со всякими их пожитками... вывести из лесов, и поселить при заводах для заводских работ, в таких местах, где они сообщения с правоверными и свою ересь распространять случая не имели бы»⁶.

Выполняя поставленную задачу, воинская команда поручика А. Арефьева 22 декабря 1735 г. вышла к «повытку» старца Ефрема на речке Бобровке, находившемся в 15–20 км к западу от Черноисточинского завода, и задержала находившихся там 68 человек (15 старцев и 53 старицы)⁷. Отметим, что руководитель скита Ефрем (Сибиряк) — весьма примечательная личность в истории уральского старообрядчества⁸. В миру его звали Елисей Яковлев сын Поляков; происходил он из дворовых крестьян с. Данилово Костромского уезда; в 1695 г. бежал в Москву и прожил там 10 лет; позже, видимо, какое-то время обитал на Керженце, где общался со священником Софронтием; в 1710 г. был пострижен в Вяземских лесах; в 1720-е гг. некоторое время провел на Вятке, затем перебрался на Урал. Когда солдаты поручика Арефьева ворвались в скит на Бобровке, келья самого Ефрема оказалась пустой, «а ево старцы по него сказали, что-де по пашпорту, данному от [нижнетагильского] шихтмейстера Старого, поехал в Кунгурский уезд на Осокина заводы»⁹.

⁶ Цит. по: К истории православного старообрядчества (единоверия) в Екатеринбургском уезде // ЕЕВ. 1902. N 22. С. 878.

⁷ Пихоя Р. Г. Общественно-политическая мысль трудящихся Урала (конец XVII—XVIII вв.). Свердловск, 1987. С. 196.

⁸ Подробнее о нем см.: Покровский Н. Н. Антифеодальный протест. С. 90–99; Белобородов С. А., Боровик Ю. В. Староверы горнозаводского Урала: страницы истории согласия беглопоповцев / часовенных XVIII — начала XX в. Екатеринбург, 2017. С. 65–66, 69–70, 72, 101, 302–304.

⁹ Пихоя Р. Г. Общественно-политическая мысль трудящихся Урала. С. 196.

Около месяца команда А. Арефьева и посланные ему на помощь отряды поручиков С. Сикорского и П. Костыгина прочесывали окрестности Черноисточинского завода, но арестовать удалось еще только трех старцев и 8 стариц. Как отметил в своем донесении руководитель операции, «более оных в сыску не имеется, да и сыскивать негде, [потому что] разбежались и келии оставили пусты»¹⁰.

Завершая рассказ о «татищевском розыске», который фактически закончился в январе 1736 г., отметим, что всего было арестовано 132 человека (29 старцев и 103 старицы), при этом больше половины из них — в черноисточинских лесах. Там же было уничтожено (сожжено) несколько скитов. Однако сыщикам так и не удалось добраться до самых значимых старообрядческих обителей Ипатия и Авраамия, о которых речь пойдет далее. Примечательно, что все офицеры, участвовавшие в «экспедиции» (поручики А. Арефьев, С. Сикорский и П. Костыгин) были преданы военному суду за возможные упущения в проведении операции, но следствие оправдало их.

Несмотря на то, что изучение старообрядчества на Урале продолжается более 150 лет¹¹, личность одного из лидеров уральской беглопоповщины лишь недавно попала в поле зрения исследователей¹². Без сомнения, это связано с тем, что старообрядцы с особым рвением старались уберечь этого человека от возможного ареста, а потому сведений о нем в письменных источниках крайне мало. Речь идет об иноке-схимнике Ипатии, который керженскими отцами был благословлен на иноческое «старейшинство» на Урале.

Уральскими археографами еще в 1974 г. было зафиксировано место захоронения Ипатия, расположенное, скорее всего, в непосредственной близости от его скита. Это гора Каменка на юго-западной оконечности Черноисточинского пруда. На могилу Ипатия

¹⁰ Пихоя Р. Г. Общественно-политическая мысль трудящихся Урала. С. 196.

¹¹ Первое монографическое исследование архимандрита Палладия (Пьянкова) «Обозрение Пермского раскола...» было опубликовано в 1863 г., но отметим, что православные священники собирали сведения о старообрядцах, составляли донесения и отчеты с 1740-х гг.

¹² Белобородов С. А., Боровик Ю. В. Староверы горнозаводского Урала. С. 64–73.

вплоть до 1960-х гг. совершались крестные ходы (в Иванов день и в Петров пост). Примечательно, что в 2,5 км к северу от Каменки находится гора Ипатова, а неподалеку протекает речка Ипатовка, впадающая в пруд. Черноисточинцы в XIX и в XX вв. ходили косить на заливной луг «к Ипатию». А вспоминая о старой черноисточинской часовне, ее и в середине 1970-х гг. называли «Ипатьевской»¹³.

Личность старца Ипатия заслуживает самого пристального внимания исследователей уже потому, что именно этот человек в 1730-е — начале 1740-х гг. был и формальным, и фактическим руководителем беглопоповцев на территории, сопоставимой по площади с какой-нибудь европейской страной.

На Урал Ипатий вместе с группой иноков пришел, по всей видимости, еще в начале 1720-х гг. с Керженца, где принял монашеский постриг от самого Софонтия¹⁴. В середине 1720-х гг. иеромонах Никифор¹⁵ благословил Ипатия на «старейшинство» над уральскими старцами и старицами. В конце 1720-х — первой половине 1730-х гг. в черноисточинской обители «под началом» Ипатия проживали наиболее авторитетные иноки, почитаемые не только на Урале, но и за его пределами¹⁶.

В 2003 г. академик Н. Н. Покровский опубликовал протокол допроса старообрядческого священника Симеона (С. В. Ключарева) о письмах, изъятых при его аресте¹⁷. В этом чрезвычайно интересном источнике многократно упоминается имя некоего Игнатия. Из 44 документов, о которых Симеон был спрошен, 8 представляли собой послания Игнатия. В письмах его статус обозначен по-разному: старец, чернец, инок, схимник.

¹³ Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 1/74—1. Л. 32, 67—68, 70. Информация получена от М. Р. Голицына (1887 г. р.), Н. Н. Белых (1905 г. р.), Е. Н. Матвеевой (1885 г. р.). Записи 1974 г.

¹⁴ ДЛ-1. С. 51.

¹⁵ Там же. С. 626.

¹⁶ Там же. С. 31.

¹⁷ Покровский Н. Н. Допрос в 1750 году в Тобольской консистории старообрядческого священника отца Симеона о найденных у него письмах // Исторические и литературные памятники «высокой» и «низовой» культуры в России XVI—XX вв. Новосибирск, 2003. С. 278—286.

В ответе на вопрос об одном из посланий Игнатия Симеон вскользь замечает, что этот старообрядческий монах — его духовный отец (письмо 23)¹⁸. После этого мне захотелось познакомиться с Игнатием поближе. И тут выяснилось, что этого имени нет ни в одном из известных старообрядческих сочинений по истории урало-сибирской беглопоповщины! По меньшей мере, это странно, особенно если внимательно проанализировать те крупницы информации, которые следователи «выдавили» из Симеона.

Итак, старец Игнатий — схимник, живущий «в особых кельях» верстах в 50-ти от одного из убежищ Симеона, находящегося в окрестностях Уткинского завода (письмо 14). Игнатий — не просто духовный отец Ключарева, он еще и «начальствующий инок», к которому с личным посланием обращается такой старообрядческий авторитет, как иеромонах Никифор (письмо 24). Игнатий обладает полномочиями «запретить» Симеону священнослужение (письмо 21), а затем «разрешить» (письмо 23). Старец Игнатий дает позволение Симеону покинуть висимские леса и вернуться в исетские слободы (письмо 32). В ближний круг Игнатия входят иноки Корнилий, Пахомий, Моисей, Досифей, живущие «в тех же лесах», что и он (письмо 21). Старец Игнатий несколько раз подписывает послания вместе со схимником Дионисием (письма 28, 31, 32).

Что и говорить, Игнатий — фигура значимая и знаковая! Почему же старообрядческий писатель М. И. Галанин, побывавший в 1741 / 1742 г. на Урале и назвавший в своих сочинениях множество имен «знаменосных» иноков, не удосужился внести в эти списки столь незаурядного человека? По нашему мнению, ответ прост — в трудах Мирона Галанина старец Игнатий значится под другим именем. Это упомянутый игумен черноисточинского скита Ипатий, которого, как мы говорили, керженские старцы благословили старейшинствовать «в лесах и заводах». Безусловно, Ипатий мог «запретить» любого из своих «подначальных». Именно в обители Ипатия проживали Корнилий, Пахомий, Моисей и Досифей. Ипатий уже в 1710-е гг. отправляет

¹⁸ Здесь и далее номера писем даются в соответствии с указанной публикацией Н. Н. Покровского.

совместные с Дионисием послания¹⁹. И, наконец, по старой дороге от окрестностей Уткинского завода (ныне — Староуткинский), где находилось одно из убежищ Симеона, через Дальние (Большие) Галашки и Висимо-Шайтанский завод (Висим) до южной оконечности Черноисточинского пруда расстояние составляет около 60 км (56,5 верст).

Единственная, на наш взгляд, небольшая проблема, не позволяющая безоговорочно утверждать о тождественности Ипатия и Игнатия, — это то, что оба они в документах называются схимниками (схимник при пострижении из иноков менял имя, а значит, схимник Ипатий не мог быть схимником Игнатием). Для решения этой задачи нам придется совершить небольшой экскурс в иерархию православного монашества.

Существенным отличием старообрядческих монахов от иноков официальной церкви было следующее: староверы воспринимали черноризцев как людей, уже посвященных в малый образ. Более того, во многих источниках подчеркивается, что черноризцами становились после обряда пострижения. Очевидно, неслучайно старообрядческие черноризцы (по сути, рясофоры!) получали монашеские имена и носили монашеское одеяние. Имеющиеся в нашем распоряжении материалы позволяют говорить, что пострижение в «чернический искуc» было традиционной практикой, применявшейся старообрядцами на Урале уже в XVIII в.

Следующей стадией был иноческий постриг, при этом то, менять или не менять бывшему черноризцу имя на новое, решалось тем, кто производил обряд. Насколько нам известно, в уральских скитах инок всегда сохранял «черническое» имя.

Очередным шагом на духовном пути старообрядческого монаха было принятие схимы, что в официальной церкви соответствовало поставлению в «малый ангельский образ» или «малой схиме» (у старообрядцев их называли просто «схимниками»).

¹⁹ При аресте в 1738 г. в скиту на Сылве у старца Антония Андреева обнаружена копия с письма «о разных церковных догматах», написанного еще во второй половине 1710-х гг., под которой стоят подписи «странствующих пустынножителей схимников Ипатия, Дионисия, Или Софониева, Пахомия, иноков Моисея, Ефрема, Ионы» (ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 1243. Л. 23—23 об.).

При этом «малосхимник» обязательно менял имя. Кстати, старое имя могло совпасть с новым, например, иноческое имя Максим было дано в честь Максима Исповедника, а схимническое — в честь Максима Грека.

Высшей степенью монашества в православной традиции является принятие «великой схимы», а совершение обряда неизменно сопровождалось очередной сменой имени постригаемого. Нам неизвестно, насколько часто в уральской скитской традиции применялся «чин пострижения в великую схиму», но то, что это было возможно, неоспоримо. Таким образом, не существовало канонических препятствий для того, чтобы схимник Ипатий («малосхимник») стал схимником Игнатием («великосхимником»).

Перемена имени некоторыми старообрядческими монахами (помимо изменения статуса и роста авторитета) в XVIII в., особенно в «гонительные времена», несомненно, затрудняло их поиски властями. По информации Симеона Ключарева, инок-схимник Игнатий (Ипатий) скончался в своем скиту около 1746—1747 гг.²⁰

В современной исторической науке закрепилось мнение, что одним из самых значительных скитских центров на Урале во второй четверти XVIII в. был скит инока-схимника Дионисия, однако никаких конкретных сведений об этой обители не приводится, как, впрочем, и о самом схимнике.

Дионисий — выходец с Керженца, в конце 1720-х гг. он вместе с другими старцами некоторое время проживал в с. Верходворском Хлыновского уезда Вятской провинции в доме священника Симеона Васильева сына Ключарева. По словам последнего, именно Дионисий «совратил его в раскол»²¹. Потом они вместе ушли в обвинские леса в Прикамье²². В упоминаемом выше письме к старцу Антонию «в обвинские пределы» (в которых Антоний, по его словам, проживал там до конца 1720-х гг.) Дионисий назван «странствующим пустынножителем

²⁰ Покровский Н. Н. Допрос в 1750 году в Тобольской консистории старообрядческого священника отца Симеона. С. 281, 283.

²¹ Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII—XX вв. М., 2002. С. 20.

²² ДЛ-1. С. 629. Комментарий В. И. Байдина и А. Т. Шашкова.

схимником». Очевидно, в это время его уже не было на Обве. В 1720-е гг. Дионисий и большая часть его сотоварищей, с которыми он покинул Керженец, переселились на Урал.

В 1730-е гг. Дионисий находится в «черноисточинских лесах». Именно оттуда он посылает несколько писем, которые хранились в архиве Симеона Ключарева и были изъяты при аресте священника в конце 1749 г. Сами послания до нас не дошли, поэтому приходится довольствоваться материалами допроса Ключарева с его кратким комментарием, касающимся того или иного письма. Опубликованный Н. Н. Покровским документ свидетельствует, что в 1743 г. между Дионисием и Симеоном Ключаревым возникла острая конфликтная ситуация. Схимник обвинил священника в том, что «он, поп Семен, возмущил душ до трех тысяч»²³. Какую конкретную вину инкриминировали Ключареву, неясно, но его духовный отец Игнатий (Ипатий) запретил ему священнодействовать. За священника вступились яицкие старцы во главе с самим Никифором, которые быстро убедили уральских схимников в их неправоте.

Активное участие Дионисия в конфликте со священником Симеоном Ключаревым, несомненно, сказалось на популярности инок-схимника в старообрядческой среде (по крайней мере, в Зауралье). Скорее всего, совсем не случайно имя Дионисия в сочинениях ирюмского жителя М. И. Галанина упоминается только один раз (!) и лишь в том случае, когда Галанин рассказывает о невяянском соборе 1741 / 1742 г., на котором, по нашим предположениям, Дионисий был весьма активен²⁴.

Определенный интерес к личности Дионисия проявил автор «Родословия» часовенного согласия черноризец Нифонт (конец XIX в.). Связано это было, вероятно, с тем, что Нифонту необходим был персонаж, через которого бы о. Максим — одна из ключевых фигур повествования — получил бы «иноческое научение» и благословение на «старейшинство». Нижнетагильский иеромо-

²³ Покровский Н. Н. Допрос в 1750 году в Тобольской консистории старообрядческого священника отца Симеона. С. 279.

²⁴ Там же. С. 37. Примечательно, что в «Истории про древнее благочестие», которую исследователи датируют началом 1750-х гг., имя Дионисия не упоминается среди «древних инок», находившихся «под началом» схимника Ипатия.

нах Иов, который на самом деле «принял под исправу» беглого Михаила Калмыка и, совершив над ним иноческий постриг, нарек Максимом, для этого не совсем подходил, так как, во-первых, в своем произведении о. Нифонт позиционирует Иова как передающего благодать священническую²⁵, а во-вторых, очевидно, что после смерти Иова очень многие «древние старцы» превосходили Максима авторитетом. Следовательно, в этой истории должно было быть некое промежуточное звено.

Поэтому в интерпретации Нифонта события происходили так: «По смерти же отца своего духовного [Иова] новоначальный инок Максим поступил в скит, недалеко отстоящий от Черноисточинского завода ко иноком, ту сущим (за дальностью времени неизвестно нам о именах их), иноку Дионисию правящу тогда, и пребысть у них в послушании доволное время»²⁶. Дионисий же, по замыслу Нифонта, идеально подходил на роль человека, передающего духовную благодать, потому что входил в когорту «знаменосных отец», которые «вси беша силнии и словушии в слове учения и в житии искуснии»²⁷. Умер же иеромонах Иов, по данным Нифонта, в 1731 г., следовательно, Максим ушел в скит Дионисия в начале 1730-х гг.

На самом деле Иов скончался в 1741 г.,²⁸ поэтому уход Максима в черноисточинские леса следует отнести к началу 1740-х гг. Уместно будет подчеркнуть, что, кроме Нифонта, ни один автор в XIX — начале XX в. не упоминал о жизни Максима в скиту Дионисия. Вот, к примеру, что сообщал об этом старообрядческий писатель А. Т. Кузнецов, хорошо знавший местные реалии, поскольку сам был родом из Черноисточинска: «Получив [иноческий] чин, [Максим] удалился в черноисточинские леса, где **основал скит** (выделено мной — С. Б.), собрал братии многу и был у них настоятелем»²⁹.

²⁵ Покровский Н. Н. Допрос в 1750 году в Тобольской консистории старообрядческого священника отца Симеона о найденных у него письмах. С. 83.

²⁶ Там же. С. 88.

²⁷ Там же.

²⁸ Белобородов С. А., Боровик Ю. В. Староверы горнозаводского Урала. С. 59.

²⁹ Кузнецов А. Т. Исторически очерки уральского старообрядчества // Уральский старообрядец. 1915. № 11. С. 27–28.

Завершая рассказ о ските Дионисия, уместно будет также упомянуть, что в 1744 г. священник Симеон Ключарев ездил вовсе не к Дионисию, как считали некоторые исследователи, а к Игнатию (Ипатию): «Письмо писано к нему от инока, а ево духовного отца Игнатия из лесов же висимских, писанное в 1744-м году, которым требует, чтобы он, Семен, приехал **к нему** для некоего разрешения — почему он **к нему, Игнатию**, ездил» (*выделено нами* — С. Б.) (письмо 23). Очевидно, что именно обитель Игнатия / Ипатия, находившаяся около Черноисточинского завода, в то время и была основным скитским центром Урала. При этом вовсе не исключено, что инок-схимник Дионисий в первой половине 1740-х гг. (до своей смерти около 1746 г.³⁰) мог управлять одним из многих черноисточинских скитов.

Еще один значимый скит старообрядцев-беглопоповцев, находившийся вблизи от Черноисточинска, связан с именем известного деятеля ранней истории уральского старообрядчества Авраамия Галицкого. Он был выходцем из Новгородской епархии, где его рукоположил в сан священника архиепископ Феодосий (Яновский), малоросс по происхождению, занимавший кафедру в 1721—1725 гг. Вскоре после этого Авраамий бежал в Костромское Заволжье, в леса на границе Галицкого и Соликамского уездов. Там он некоторое время жил в скиту священноинока Варлаама, которого в свое время «перемазал» (т. е. приобщил к староверию через миропомазание) сам старец Софонтий. В галицких лесах Авраамий принял иноческий постриг, а после начавшихся гонений перебрался на Урал³¹. С конца 1720-х гг. более 15 лет он обитал в скиту старца Андроника в висимских лесах, где занимал высокую должность духовного отца, а затем ушел в окрестности Черноисточинска³².

Скорее всего, именно об этом человеке в июне 1751 г. Тобольский митрополит Сильвестр после допросов старообрядче-

³⁰ Покровский Н. Н. Допрос в 1750 году в Тобольской консистории старообрядческого священника отца Симеона. С. 283.

³¹ Шашков А. Т. «И мнози получают здравие...»: новонайденные произведения зауральских крестьян-старообрядцев XVIII—XIX веков // Шашков А. Т. Избранные труды. Екатеринбург, 2013. С. 332.

³² Байдин В. И. Кто ты, Иона Курносый? С. 38.

ского игумена Паисия (Павла Переберина) сообщал в Контору Святейшего Синода: «И живучи в том Невьянском Демидова заводе, он, Павел, научен тамошними расколники, а особливо приезжающим в тот завод с местечка, называемаго Сулатки, расколническим чернцом Моисеем и жившим близ Черноисточинского Демидова завода на острову расколническим же старцом Авраамием. Которой чернец у означенного покойного Демидова в особливой находился милости: и сам он, Демидов, ево посещал, и с собою в коляске возил, и снабдевал всеми потребностями, и с них другие расколнические старцы же под ево, Демидова, апекую находились. И построены там, на острову, преогромные двои зимние и летние с двенадцатью горницами для житья расколническим лжеучителям старцам хоромы. А в строении де тех хором, когда были строены, для виду разглашено было при заводах, якобы строятца оные для житья, якобы, на приезд неких знатных особ³³. Куда и он, Демидов, как выше значитца, приезжая, посещал; где и он неоднократно бывал и содержал потаенной раскол толк софонтиевщину»³⁴.

Согласно показаниям Паисия (Переберина), незадолго до 1750 г. «уехал он, Авраамий, на Кержанец, а с Кержанцу намерение ево было в Польшу на Ветку убраться, токмо он туда не доехал, дорогою умер»³⁵. Очевидно, этой информации можно доверять уже потому, что Авраамий был не только «духовником» Переберина, но и его «евангельским отцом», лично постригшим Паисия в монашеский чин (в 1744 г.), а позже благословившим его стать игуменом.

В 1740-е — начале 1750-х гг. в окрестностях Черноисточинска располагался скит еще одного старца, высоко чтимого в округе. Речь идет о священноиноке Никодиме, келья которого, по словам его послушника инока Тарасия (Калашникова)³⁶, находилась прямо на берегу Черноисточинского пруда. Скит суще-

³³ Речь, несомненно, идет об острове Сосновом, на котором действительно находился летний домик Демидова.

³⁴ РГАДА. Ф. 1183. 1751. Оп. 1. Д. 173. Л. 12 об.—13.

³⁵ Шашков А. Т. «И мнози получаху здравие...». С. 333.

³⁶ Подробнее о нем см. в очерке про Шарташ.

ствовал до 1753 г., после чего старец «скрылся, ушел, а куда [Тарасий] не знает».

В «Истории о бегствующем священстве», где собраны сведения о самых замечательных старообрядческих подвижниках, ее автор Иона Курносый посвятил Никодиму несколько строк, которые повествуют о трагической кончине этого человека: «Священноинок Никодим, в Сибири скитаясь, в пустыни пребывая, велию нужду принимаше и терпяше от бесовского навета и человеческого озлобления, и вся сия претерпеваше, токмо утешение имея пост и молитву и всенощное стояние; и не терпяше диавол добродетели его, навадил неких злодеев, приидоша в келию его и начаша мучити, и потом огнем сожегоша и смерти предаша»³⁷.

Вероятно, Никодим действительно в «гонительные времена» переселился подальше от заводского пруда. Во всяком случае, его могила, которая сохранилась до наших дней и по-прежнему чтится старообрядцами, находится в 8 км к югу от Черноисточинска по дороге на Веселые горы. Ежегодно 21 мая на этом месте староверы служат молебен³⁸.

Целая группа старообрядческих скитов была расположена близ юго-восточной оконечности черноисточинского пруда, у подножия возвышенности с названием Кузина гора³⁹. Устроенные здесь еще в 1720-х гг. «пустыни» приобрели особое значение в конце 1740-х — начале 1750-х гг., так как в них подолгу проживали беглые попы Василий Федорович и Лука Иванович. К ним непрерывно приезжали старообрядцы-беглопоповцы со всего Урала и Зауралья для совершения таинств крещения и бракосочетания. Очевидно, поток желающих был столь велик, что заботиться о какой-либо торжественности обрядов не приходилось, поэтому в источниках нередко можно встретить такие описания: «...венчан в демидовских лесах, на Кузиной горе, которая имеется от Невьянского по левую руку между дровосеками, в пустой старой избе, которая стояла на льду на реке

³⁷ Есипов Г. В. Раскольничьи дела XVIII столетия. Т. II. СПб., 1863. С. 188.

³⁸ Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 2/74—2. Л. 27 об., 49 об. Информация Матвеевой Е. Н., 1885 г. р. Запись 1974 г.

³⁹ Нынешнее название горы — Юрьев Камень (в 7 км к югу от Черноисточинска).

или на озере каком, точно сказать не знает потому, что венчаны в ночное время попом Лукою»⁴⁰.

Уместно будет упомянуть, что один из черноисточинских скитов находился прямо в заводском поселке. О его существовании власти узнали в мае 1752 г.: «В Черноисточинском Демидова заводе в доме раскольника Никиты Козмина Кадникова, в особливо сделанной во дворе и вокруг хлебом скотским отгороженной избе, живут раскольнические старицы и белицы, кои кроме тое избы никуда не выходят». Посланная в июне того же года из Екатеринбурга воинская команда сержанта Я. Козленкова в жилище Кадникова не обнаружила ни единого человека: соседи пояснили, что хозяин бежал «неведомо куда» еще в прошлом году, жена его — незадолго до обыска⁴¹. Примечательно, что вскоре пустой дом Никиты Кадникова вновь фигурировал в следственных делах о раскольниках. Именно здесь в первых числах февраля 1764 г. арестовали старообрядческого священника П. И. Красноперова⁴².

Кроме многочисленных скитов, населенных авторитетными старцами, в самом поселке Черноисточинского завода староверие имело серьезную опору еще и в виде общественной молельни. Первая старообрядческая часовня в Черноисточинске, скорее всего, была устроена в начале 1730-х гг. в доме Евсевия Васильевича Кузнецова, который «хорошим познанием устава церковного, отправляя домашнее утрое и вечером моление каждодневно, обратил на себя внимание некоторых набожных черноисточинских жителей, особенно старух, которые, испросивши у него позволение ходить к дому по праздникам на моление, отдали ему и детей своих для обучения грамоте»⁴³. Примечательно, что в переписи Раздеришина 1735 г. имя Евсевия отсутствует вовсе, зато в числе не бывавших на исповеди упомянут его брат — Иван Васильев сын Кузнецов, 52 года.

⁴⁰ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1902. № 23. С. 925.

⁴¹ Корепанов Н. С. О «келейной жизни» старообрядцев демидовских заводов Урала, середина XVIII в. // Вестник музея «Невьянская икона». Вып. V. Екатеринбург, 2017. С. 86.

⁴² К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1903. № 7. С. 217.

⁴³ Варушкин Н. О единовении в Нижнетагильском заводе и его округе // Православный собеседник. 1867. Ч. 1. С. 283—284.

В это время, по данным церковного учета (далеко не полным), в заводском поселке числился 151 раскольник (94 мужчины и 57 женщин)⁴⁴. Когда помещение молельни Кузнецова перестало вмещать всех желающих, стали собираться в более просторном доме на усадьбе Захара Гладких. Примечательно, что до середины 1970-х гг. старожилы называли эту часовню Ипатиевской, очевидно потому, что старец Ипатий приложил руку к ее основанию и, вероятно, неоднократно бывал здесь. С этой часовней связано имя еще одного интересного человека — иконописца Ивана Перфильевича Попова (ок. 1703—1753). Его путь на Урал был достаточно традиционным для многих старообрядцев того времени: Заонежье, куда его перевезли родители, и где он жил до 20 лет; Заволжье (Царевосанчурский у. Казанской губ., кстати, рядом с одной из вотчин Демидовых), наконец, Черноисточинский завод, где Попов объявился около 1740 г. С большой вероятностью можно предположить, что именно он писал некоторые иконы для Ипатиевской часовни, так как именно иконописание было главным занятием в уральский период жизни этого мастера⁴⁵.

В середине XVIII в. руководителем общины черноисточинских беглопоповцев был старообрядческий инок (или иеромонах) Георгий⁴⁶. Он скончался на исходе 1750-х гг. (память 23 апреля), но его могила на местном кладбище, по словам православных священников, и на рубеже XIX—XX вв. являлась «чтимым местом»⁴⁷.

В конце 1750-х гг. Иван Саввич Санников уступил старообрядческому обществу помещение бывшей маслобойни, перестроенное под часовню. Наконец, в 1760 г. в усадьбе Семена Санникова начали возведение новой большой часовни, которую

⁴⁴ О первоначальном появлении раскола в Демидовских заводах и действиях духовного начальства к обращению раскольников сих заводов к Святой Церкви // ПЕВ. 1869. № 49. С. 566.

⁴⁵ Байдin В. И. Старообрядческие иконописцы на горных заводах Урала начала — середины XVIII в.: материалы к словарю // Невьянская икона начала — середины XVIII в. Екатеринбург, 2014. С. 205.

⁴⁶ Варушкин Н. О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе // Православный собеседник. 1867. Ч. 1. С. 285.

⁴⁷ Извлечение из отчета Екатеринбургского епархиального миссионера за 1899 г. С. 441.

в 1761 г. освятил в память Успения Богородицы приехавший из Нижнего Тагила беглый поп Иларион⁴⁸.

С конца 1750-х гг. важнейшим скитским центром беглоповцев не только черноисточинской округи, но и всего горнозаводского Урала становится обитель инок-схимника Максима. Отметим, что до сего дня главным источником биографических сведений о Максиме — без сомнения, ключевой фигуры уральского староверия 1760-х — 1770-х гг., — является сочинение инок Кастора «О священной епархии христианской и пустынных жителей», созданное около 1866 г.⁴⁹ К сожалению, ввиду недостатка информации автор очень скупо рассказывает о молодости главного героя повествования. Но именно там говорится о приеме священноиноком Иовом «на исправу» молодого человека Михаила по прозвищу Калмык (происходившего из ногайских татар) и его пострижении в монахи под именем Максим (около 1729 г.), а затем, со ссылкой на сведения некоего С. В. Кривоспицина, в характерном житийном стиле излагается биография инок Максима⁵⁰: «Получив оный [иноческий образ], он проживал в лесах черноисточинских, поблизости Черноисточинского завода, с бывшими там иноками в полном послушании; а потом по смерти бывшего у них настоятеля, по общему всех их соглашению и просьбе, поступил настоятелем»⁵¹.

Источником, позволяющим локализовать положение скита о. Максима, могут служить показания, полученные горными властями в октябре 1774 г. Суть дела такова: в Екатеринбурге бежал из острога «разбойник и церковный тать» Иван Кудрявцев,

⁴⁸ *Варушкин Н.* О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе. С. 283—284. Имени Илариона нет в старообрядческих синодиках, зафиксировавших беглых священников, служивших в Нижнем Тагиле в XVIII в. Возможно, речь идет о иеромонахе Иларионе, подробнее о котором рассказано в очерке, посвященном Верхнему Тагилу, но он перешел в староверие только в начале XIX в.

⁴⁹ *Покровский Н. Н.* Новые сведения о крестьянской старообрядческой литературе Урала и Сибири XVIII в. // ТОДРА. Т. 30. Л., 1976. С. 168, 180—181; *Белобородов С. А.* Религиозно-организационная структура старообрядчества горнозаводского Урала. С. 219.

⁵⁰ Собр. ИИ СО РАН. № 9/71. Л. 101—102 об.; № 1 / 72. Л. 20—23; № 1/73. Л. 25—41.

⁵¹ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1902. № 14. С. 585.

но вскоре был пойман. На допросе «под кнутом» он объявил, что после побега собирался уйти в скиты близ Черноисточинска: «А живут в них старцы Михайло и Филипп с товарищи, всего до 50 человек, в том числе казаки с Дону, поляки (*старообрядцы-переселенцы с Ветки — С. Б.*) и прочие люди. Настоятель у них — отец Максим». Подтвердить это может черноисточинский житель, недавно освобожденный из тюрьмы и до сих пор обретающийся в Екатеринбурге, Кузьма Лопаницын, с которым Кудрявцев и намеревался отправиться «в кельи».

Разысканный Лопаницын признался, что он действительно собирался помочь Кудрявцеву добраться до скитов, «где живут старцы, в лесу, **вверх пруда Черноисточинского завода, верстах в десяти, а от Невьянского — в 30** (*выделено мной — С. Б.*), и что о том знают заводской приказчик Попов, лесной надзиратель Абрам Шмелев, жители Степан да Исай Гладких, да и прочие многие обыватели»⁵².

Приведенные координаты, в совокупности с другими свидетельствами современников, позволяют утверждать, что обитель о. Максима находилась на берегу речки Чауж, впадающей в северную часть Черноисточинского пруда. Если добираться сюда из Невьянска по дороге через Левиху, то, действительно, выйдет немногим больше 30 км.

Посланный на поиски в 1775 г. сержант Марков с солдатами монетной роты рапортовал, что кельи он нашел в местах, указанных Лопаницыным, но застал в них только пять человек (трех иноков и двух бельцов). При этом в скитах обнаружили большое количество съестных припасов: рыбы свежепросольной, осетров и прочей, также куриных яиц немалое количество, муки ржаной и пшеничной до 500 пудов (*8 тонн! — С. Б.*). Кельи Марков приказал сжечь, а провизию «прибрать заводскому приказчику» (позже тот объявил, что все продукты сгорели вместе с постройками). По наблюдениям Маркова, живущих в скиту было более ста человек, но они до приезда его разбежались⁵³.

⁵² Смышляев Д. Д. Лжеучитель Мензелин. С. 215.

⁵³ Там же. С. 217.

Последнее утверждение не совсем верно. На самом деле большая часть скитников этой обители еще во второй половине 1760-х гг. «по случаю частого находа на келии их разбойников» перебралась в Нижнетагильский завод, на усадьбу Андрея Рябинина⁵⁴. После майского пожара 1779 г., уничтожившего около 250 дворов, насельники скита игумена Максима перешли на жительство в усадьбу Ушкова, находившуюся в том же Нижнетагильском заводском поселке, а еще через два года несколько десятков старообрядческих иноков и черноризцев отправились в более уединенные и безопасные места — на горный хребет, известный под названием Веселые горы. Там, в 15 верстах от Верхнего Тагила и в 25 от Невьянска, около речек Слоновка и Шайтанка, близ нынешнего п. Карпушиха был основан последний скит Максима⁵⁵. Умер схимник Максим в 1783 г., и его могила до сего дня почитается старообрядцами и единоверцами как святое место.

Однако под Черноисточинском и после миграции основной части скита Максима оставалось немало скитников. Так, например, в конце 1760-х гг. черноисточинские леса стали убежищем для одного из самых авторитетных на Урале и в Зауралье старцев — Пахомия. Впервые имя инока-схимника Пахомия, тогда еще очень молодого человека, упоминается в ряду других в письме, отправленном в «обвинские пределы» иноку Антонию, жившему там, по его словам, с 1703 до 1717 г.⁵⁶ Где в это время находились «странствующие пустынножители» Ипатий, Дионисий, Илия, Моисей, Ефрем, Иона и Пахомий, из документа не ясно,

⁵⁴ Андрей Иванович Рябинин пользовался особым расположением Н. А. Демидова. Был авторитетнейшим членом нижнетагильского общества старообрядцев, среди которых имел огромное влияние: «Роста высокого, дюжий, с большою бородою, торговал, ездил в Москву; знал крюки, был ревностным поборником старины. Говорил редко, но твердо и основательно». Умер в 1786 г. (*Варушкин Н.* О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе // *Православный собеседник.* 1866. Январь. Ч. 1. С. 6).

⁵⁵ К истории православного старообрядчества // *ЕЕВ.* 1902. № 14. С. 585; *Покровский Н. Н.* Новые сведения о крестьянской старообрядческой литературе Урала и Сибири XVIII в. С. 180–182; *ДЛ-1.* С. 607–608, 628; *Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002. С. 21–22, 127–141; *ДЛ-2.* С. 458.

⁵⁶ *Корепанов Н. С.* О Тыне Заречном // *Вестник музея «Невьянская икона»* Вып. IV. Екатеринбург, 2013. С. 142.

но то, что они представляли единый коллектив — очевидно. Примечательно, что с 1720-х гг. все перечисленные «подписанты» руководили скитским движением на Урале.

О Пахомии пишет видевший его на соборе в Невьянском заводе в 1741 / 1742 г. М. И. Галанин⁵⁷. Отметим, что в одном из писем, изъятых при аресте беглого священника Симеона Ключарева, Пахомий в 1743 г. упоминается с прозвищем «Ипатьев»⁵⁸, которое, несомненно, указывает на то, что на Урале он был послушником старца Ипатия. Скорее всего, после смерти Ипатия Пахомий некоторое время провел в Зауралье: в 1754 г. он скрывался вместе с М. И. Галаниным на Авраамиевом острове среди Бахметских болот, в конце 1750-х — начале 1760-х гг. жил на Ирюме, в 1764 г. едва не был схвачен при разгроме скита близ д. Вохминой, но успел бежать⁵⁹, очевидно, в черноисточинские леса. Во всяком случае, именно там в 1770 г. его отыскал Михаил Мензелин, «прославившийся» позже как организатор массовых самоубийств «ради Господа». В скиту под Черноисточинском Мензелин прожил у Пахомия год, и тот его «учил молиться за царя, дабы Бог обратил его в истинную православную веру». После, дав Мензелину половину ломаной просфоры для причащения «больных при смерти», скитник отправил его в Зауралье⁶⁰. Пахомий участвовал в работе Невьянского собора 1778 г.,⁶¹ на котором отстаивал позиции зауральских староверов. Тогда же о. Максим дал почтенному старцу чрезвычайно лестную характеристику: «Мы Вас, о. Пахомий, почитаем честнее попов⁶²».

Возвращаясь к рассказу об упомянутом рейде сержанта Маркова, отметим, что в 1775 г. под Черноисточинском были арестованы иноки Герман, Макарий и Феодосий. На допросе

⁵⁷ ДЛ-1. С. 31, 37.

⁵⁸ *Покровский Н. Н.* Допрос в 1750 году в Тобольской консистории старообрядческого священника отца Симеона о найденных у него письмах. С. 282.

⁵⁹ ДЛ-2. С. 459–460. Комментарий А. Т. Шашкова.

⁶⁰ *Смышляев Д. Д.* Лжеучитель Мензелин (По архивным документам) // Сборник статей о Пермской губернии Д. Смышляева. Пермь, 1891. С. 185–186.

⁶¹ ДЛ-1. С. 627. Комментарий В. И. Байдина и А. Т. Шашкова.

⁶² ДЛ-2. С. 217–218.

в Екатеринбурге старейший из них показал, что зовут его Герман (Германий), по мирскому имени — Егор, а кто отец его — не знает. От роду ему 81 год [т. е. родился около 1694 / 1695 г.]; назад тому лет 60 пострижен на Керженце раскольниковым попом Софонтием [примерно в 1715 г.]; «от притеснений сошел в висимские леса и жил все около Черневского (Черноисточинского — С. Б.) завода, переходя в разные места». Наконец Герман «пришел по слуху» в стоящую близ Черноисточинского завода келью, где провел года полтора один. Очевидно, следователей вполне удовлетворили слова старика, и его оставили в покое, отдав «на поруки»⁶³.

Можно несколько расширить явно неполные показания о. Германа. Во-первых, инок он был не простой, а схимник. Во-вторых, в окрестностях Черноисточинска он провел не полтора года и даже, скорее всего, не полтора десятилетия. Дело в том, что его имя упоминается в числе участников Невьянского собора 1741 / 1742 г. Примечательно, что в 10 км к северо-западу от Черноисточинского завода (рядом с Елевой горой) есть гора Герман. Чтобы в народном сознании название горы прочно связалось с именем старца, жившего неподалеку, должно было пройти немалое время.

Допрошенный 60-летний инок Макарий (в миру — Михаил Трунов, ок. 1715 г. р.) происходил из крестьян Нижегородской губернии. В малолетстве сведен матерью на Нижнеиргинский завод, оттуда переведен на Нязепетровский. По его словам, примерно в 1755 г. ушел под Черноисточинск, в лесную келью, стоящую на Чауже, где жил с каким-то стариком. После смерти старца лет 8 проживал один, а затем «прибился» к другим скитникам. Потом в скиты привезли некоего иеромонаха Иакова (из России), который и постриг Макария в середине 1760-х гг. Пропитание получали с завода, а сверх того сами сеяли хлеб⁶⁴.

Не менее замечательна личность третьего арестованного инок — Феодосия (в миру — Федора Любимова). Он родился около 1750 г. в д. Шамшуриной — одной из Строгановских вотчин в Пермском крае. В 1763 г. его отвезли в кельи, расположенные на реке Чауже

⁶³ ГАСО. Ф. 24. Оп. 12. Д. 695. Л. 44—44 об.; Смышляев Д. Д. Лжеучитель Мензелин. С. 216.

⁶⁴ Смышляев Д. Д. Лжеучитель Мензелин. С. 216.

близ Черноисточинского завода. После прохождения послушания он в 14 (!) лет принял иноческий постриг от упомянутого выше старообрядческого монаха Иакова. Жил в келье со старцем Герасимом (с Керженца), после — с иноком Кириллом. Было их человек 10, но, узнав о посланной команде, все разбежались⁶⁵.

Поскольку в скитском периоде жизни и деятельности Макария и Феодосия следователи не нашли никакого криминала, кроме «уединенного жития для служения Богу», то их не стали наказывать и, скорее всего, тоже отдали «на поруки» местным жителям (которые по «случайному» стечению обстоятельств оказались старообрядцами, т. е., фактически, иноков отпустили).

Но так везло далеко не всем скитникам. Во время одной из облав под Черноисточинском, состоявшейся около 1776 г., был схвачен упомянутый выше инок Герасим, которого после допросов отправили в тюрьму Далматовского Успенского монастыря. Здесь он и провел остаток жизни, находясь под строжайшим караулом. Скончался этот старообрядческий монах 24 июля 1795 г. «по старости его лет и от имевшейся в нем болезни, и погребен в монастыре»⁶⁶.

Для того, чтобы избежать ареста, некоторые скитники часто переходили с места на место, сохраняя при этом основной состав группы и становясь своеобразными «передвижными скитами». В качестве примера можно привести истории двух беглых рекрутов, которых поймали в 1778 г. на Выйском заводе. Примечательно, что, несмотря на некоторые «разночтения», биографии этих молодых скитников до удивления схожи.

Иаков (Иван Сибиряков) — из крепостных Демидова, на момент ареста ему 27 лет. В 1774 г. был отдан в рекруты, но вскоре бежал в леса «от Нижнего Тагила верст 25» и поселился в избушке, где жил монах Иоаким. Тот и «надел на беглеца монашеское платье», т. е. совершил иноческий постриг. Жили в этом скиту три года, потом старец умер, а Иаков его похоронил. В конце 1777 г в келью пришли иноки Иларион, Власий, Варсанофий

⁶⁵ Смышляев Д. Д. Лжеучитель Мензелин. О Феодосии подробнее см. в очерке про Верхний Тагил.

⁶⁶ Смышляев Д. Д. Последние заключенные в Далматовском монастыре // Сборник статей о Пермской губернии Д. Смышляева. Пермь, 1891. С. 178.

и Герасим, однако вскоре узнали, что их ищут, и разбежались, а их с Герасимом поймали. После судебного разбирательства Сибиряков был возвращен в места прежнего обитания.

Герасим (Григорий Григорьев) — крепостной помещика Хомякова Нижегородской губернии Арзамасского уезда с. Пузы. В 1773 г. был отдан в рекруты на поселение и записан в Коркинскую слободу, откуда бежал в 1776 г. В 20 верстах от Нижнего Тагила зашел в келью, где обитали монахи Иларион, Власий, Варсанофий и Иаков, и стал обитателем этого скита. В 1777 г. заболел и был пострижен Иларионом. В 1778 г. некие доброжелатели сообщили, что власти организовали их поиски, и скитники решили расстаться. Герасим с Иаковом хотели укрыться на Выйском заводе, но там их и схватили. После допросов Григорьев также был выслан на родину⁶⁷.

Еще раз подчеркнем, что после ухода из-под Черноисточинска насельников скита о. Максима эти места перестали быть центром скитской жизни беглопоповцев Урала, хотя старообрядческие пустыни существовали здесь до 1930-х гг. Но об этом мы расскажем чуть позже. А в середине 1820-х гг. произошло чрезвычайно важное для всех жителей черноисточинской округи событие: вблизи заводского поселка, по долинам рек Чауж, Черной, Мартьян, Березовка, Еланка, Бобровка и примыкающим к ним логам, были открыты золотые и платиновые россыпи. С той поры старательский промысел стал для местных жителей своеобразной одержимостью. Вскоре в этот район в надежде на быстрое обогащение хлынули сотни искателей из других регионов. Мыли золото и платину как артельно, так и в одиночку — «и ковшом, и шапкой».

Старообрядческие скитники какое-то время вынужденно мирились с новыми соседями (зачастую шумными и весьма активными). Но все же вскоре началось переселение староверов в более спокойные места. Так, например, С. Д. Нечаев — чиновник, посланный на Урал с особой миссией «исследования раскола» и посетивший в декабре 1826 г. один из самых известных скитов округи, — отметил в своем дневнике, что пустынь находилась

⁶⁷ Смышляев Д. Д. Лжеучитель Мензелин. С. 219—220.

«верстах в пяти от дороги, в самом густом лесу, на скале или у подшвы Белых гор, при реке Чауше». Там был «выстроен дом или громадная изба с перегородками. Здесь живет до шести человек отшельников, из коих один только чернец, а прочие бельцы. Я застал только одного из последних, лет 70-ти. Не ожидая такого посетителя, старик очень было испугался». Только вмешательство приказчика-старообрядца, который был у Нечаева проводником-экскурсоводом, помогло разрядить ситуацию⁶⁸.

Некоторым скитам не повезло еще больше. Согласно преданию, которое можно услышать от местных старожилов, платиновый прииск «Авроринский» (ныне — пос. Уралец), расположенный на речке Мартьяне около горы Белой, от которого до Черноисточинского завода чуть более 15 км, возник на месте старообрядческого скита. Правда, вытесненные оттуда скитники, по всей видимости, не ушли слишком далеко. Во всяком случае, как отмечал современник, одним из последних и самых известных в середине XIX в. был скит, расположенный в 5 верстах от Авроринского прииска и в 12 от завода, на речке Каменке, впадающей с запада в Черноисточинский пруд: «Это был славный монастырь. Братии человек десять. Настоятели: Логин из Черноисточинска, да Терентий из Верх-Нейвинска»⁶⁹.

И все же еще раз подчеркнем, что с конца XVIII в. средоточием духовной жизни староверов черноисточинской округи стал непосредственно заводской поселок, куда время от времени приезжали беглые попы из Нижнего Тагила: священноинок Феофилакт, Петр Никифорович, Феодор, Андрей, Петр Федорович. При этом служение большинства из них было очень недолгим. В результате «перебоев» со священством, с одной стороны, и активной пропаганды, которую развернули в Черноисточинске представители беспоповщины, с другой, в начале XIX в. в поселке появилась община поморцев.

Ее основателем и первым наставником, скорее всего, был Андрей Антонович Улегов (ударение на букву У). Он родился в по-

⁶⁸ Из архива С. Д. Нечаева // Братское слово. 1893. № 20. С. 828.

⁶⁹ [Варушкин Н.] Таинственный мир // ПЕВ. 1867. № 17. С. 266.

селке Черноисточинского завода в 1777 г. в семье старообрядцев-беглопоповцев⁷⁰ и до начала XIX в. ничем особым в делах религиозных себя не проявил. Когда же на демидовских заводах произошел очередной кризис, связанный с беглыми попами, которые постоянно «отступали» от веры, А. Улегов попал под влияние беспоповцев (поморцев-«перекрещиванцев»). Эмиссары поморцев, ездившие на демидовские заводы не только из Таватуйского селения, но также из Поволжья и даже из Москвы, вели мощную агитацию и, надо отметить, в некоторых селениях имели определенный успех (Нижний Тагил, Нижнесалдинский завод, Баранча, Кушва).

В этих и ряде других населенных пунктов возникли небольшие общины поморцев, которых местные беглопоповцы саркастически называли по именам наставников: «пахтеи» (от С. Н. Пахтеева), «пайвина вера» (от И. Пайвина), «токмаки» (от мастерового Кошкина с уличным прозвищем Токмак). В Черноисточинске обиходным названием поморцев стало «улегова вера», а возникновение их общины следует отнести к 1805 г.⁷¹ Следует прибавить, что к этому времени сам А. А. Улегов уже проживал в Нижнем Тагиле, где занимался портновским ремеслом. Оставшись без постоянного контакта с руководителем и поняв, что теория о скором пришествии Антихриста не сбылась, поморская община в Черноисточинске постепенно угасла.

К этому следует добавить, что в начале 1820-х гг. старообрядцам нижнетагильского объединения наконец-то удалось решить проблему с беглым иереем. В 1823 г. специально посланные от старообрядческого общества депутаты вернулись из Поволжья вместе с беглым попом Архимом Семеновичем, который был рукоположен во священника в 1801 г. в церковь с. Карабулак Вольского у. Саратовской губ. О том, когда он перебежал к староверам, где получил старообрядческую «исправу» и кто его исправлял, нам ничего не известно. Можно предположить, что произошло это в конце 1810-х — начале 1820-х гг. в монастыре на р. Ирғиз.

⁷⁰ ГАПК. Ф. 111. Оп. 1. Д. 2980. Л. 26 об. Примечательно, что в документе кто-то пытался переправить фамилию «Улегов» путем подчистки и дописывания. В результате получилось то ли «Ульяин», то ли «Ульгин». Там же несколько строк просто «выскоблено».

⁷¹ Дневник С. Д. Нечаева // Братское слово. 1893. № 20. С. 832.

Во второй половине 1820-х гг. о. Архип вынужден был один заботиться об удовлетворении духовных потребностей беглопоповцев 18-ти старообрядческих обществ, составлявших грандиозный приход Нижнетагильской часовни. Он много путешествовал по горно-заводскому Уралу, иногда месяцами задерживаясь в том или ином заводском поселке из-за настойчивых просьб староверов (например, в Черноисточинске он пробыл с конца 1826 до весны 1827 г.).

Кстати, об этом случае стоит упомянуть особо, поскольку история получила дальнейшее развитие. В начале 1827 г. черноисточинское общество старообрядцев решило обзавестись отдельным иереем, за которым посылали доверенных людей «в дальние епархии»: «...Пропустя новый год, и, не видя никакого нового со стороны правительства распоряжения, касательно преобразования их секты, [общество староверов] отменило намерение, на прежнем совете ими предложенное — просить благословленного священника (*т. е. единоверческого — С. Б.*), и решилось опять послать за приисканием беглого попа, что и исполнили»⁷². Однако, судя по имеющимся данным, беглого священника черноисточинским староверам так и не удалось подыскать.

Зато появился проживающий на постоянной основе в Черноисточинске священнослужитель официальной церкви. Произошло это в 1833 г., когда владелец завода П. Н. Демидов переселил сюда купленных им крепостных крестьян из Тульской и Черниговской губерний. Всего прибыло 1410 человек (691 мужского и 719 женского пола), которых, помимо заводского поселка, расселили в деревнях Бобровке, Анатольевской, Шайтанке (Павловской). Для них в Черноисточинске в 1833 г. возвели деревянный храм, освященный во имя апостолов Петра и Павла⁷³. Православная церковь стала своеобразным «форпостом», откуда можно было оказывать воздействие на старообрядческую общину.

В 1837 г. власти запечатали черноисточинскую часовню. Поводом к этому стал произведенный старообрядцами еще в конце 1820-х гг. текущий ремонт здания (что противоречило существу-

⁷² Из архива С. Д. Нечаева // Братское слово. 1893. Т. 1. С. 324.

⁷³ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902. С. 286—287.

ющим законам). Однако одной из главных причин, без сомнения, было желание ослабить местных староверов, оказав реальную помощь все еще немногочисленным черноисточинским единоверцам, в числе которых, впрочем, к этому времени были и некоторые в прошлом влиятельные лица из старообрядческой верхушки, например, бывший староста часовни Козма Петрович Полетаев.

Для местных беглопоповцев его переход был вдвойне неприятен, так как К. П. Полетаев (1784 — не ранее 1859) был еще и неплохим иконописцем, о чем можно судить по нескольким сохранившимся прорисям и трехстворчатому складню («Рождество Христово», «Троица Ветхозаветная», «Похвала Богородице», хранящемуся в Пермской галерее⁷⁴). А если добавить, что в это же время к единоверию обратился еще один черноисточинский иконник — Киприан Козмич Серебряков (1789 — не ранее 1860)⁷⁵, становится понятно, что перед староверами возникла очередная, хотя и не смертельная, но достаточно обременительная проблема, связанная с поновлением старых и заказом новых иконных образов.

Многолетнее отсутствие у старообрядцев священства и массовое закрытие часовен в 1830—1840-е гг. оказались ключевыми моментами в переходе широких масс уральских беглопоповцев к беспоповской практике, что проявилось в распространении так называемых «сводных» браков, заключавшихся без священника. По всей видимости, первыми среди бывших поповцев на горнозаводском Урале сводные браки начали устраивать староверы Нижнего Тагила в конце 1838 г. В начале 1839 г. попытались перейти к бракосводению и в Черноисточинске. Более того, исполнявший должность наставника Василий Санников не только «брачил» желающих, но и в подтверждение законности своих действий записывал их в специальную книгу на гербовой бумаге и выдавал «брачные свидетельства». Порядок этот полностью устраивал старообрядцев, и «таким же образом венчаться или

⁷⁴ Подписные и датированные иконы из коллекции Пермской художественной галереи. Каталог выставки / Авт.-сост. О. М. Власова, Н. В. Казаринова. Пермь, 1993. № 41.

⁷⁵ Белобородов С. А. Очерк по истории уральского иконописания // «Пиан бысть сей святой образ в невьянском заводе». Екатеринбург, 2011. С. 42.

сводиться в доме Санникова согласились семь заводов округа Нижне-Тагильского»⁷⁶.

После вмешательства архиепископа Аркадия (Федорова), под давлением властей арестованные Семен Носов и Василий Санников обратились в единоверие и дали подписку, что и сами перестанут заниматься сведением браков, и других раскольников будут «отклонять от сводов», после чего их отпустили из-под стражи⁷⁷. Правда, уже в мае того же года возобновилось следствие о новых случаях сводных браков среди черноисточинских старообрядцев. В результате с Василия и Якова Санниковых, Харитона Саканцева и Василия Черных была взята очередная подписка «о недопущении подобных случаев впредь», их определили «в личные заводские работы», а «невенчанных жен» подвергли телесному наказанию («стегали вицами при конторе») и вернули в отцовские дома⁷⁸.

Последние страницы истории старообрядческой часовни в Черноисточинске оказались чрезвычайно насыщены событиями. Примечательно, что, несмотря на формально существовавшую возможность, черноисточинские единоверцы не торопились занимать здание часовни: во-первых, из-за отсутствия священника, во-вторых, опасаясь реакции старообрядческого большинства. И, как оказалось, их опасения были не напрасными.

В марте 1840 г. власти предприняли попытку силового захвата Свято-Троицкой часовни в Нижнем Тагиле, что спровоцировало серьезные волнения в заводском поселке, в которых участвовало несколько тысяч человек. В это же время администрации стало известно, что старообрядцы готовятся силой вернуть себе и некоторые другие закрытые часовни, в том числе в Черноисточинском заводе. Министр внутренних дел приказал пермскому губернатору немедленно выехать в заводские поселки для предотвращения волнений, но было уже поздно.

⁷⁶ РГИА. Ф. 381. Оп. 1. Д. 23064. Л. 9.

⁷⁷ Варушкин Н. О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе // Православный собеседник. 1866. Ч. 3. № 11. С. 194.

⁷⁸ Кузнецов А. Т. Очерки уральского старообрядчества // Уральский старообрядец. 1916. № 3. С. 12–13.

12 апреля 1840 г. несколько сотен староверов, сорвав печати, ворвались в Успенскую часовню Черноисточинска и начали богослужение. Прибывший исправник нижнетагильских заводов ничего сделать не мог: более 700 старообрядцев кричали, что все, как один, «готовы головы свои положить за веру!». Заводская администрация бездействовала: единственный человек, кого удалось арестовать, на следующий день сбежал из-под караула. По берегам Черноисточинского пруда в рыбацких избушках расположились группы вооруженных староверов, полных решимости отстаивать свою свободу. Посланные на их поимку команды вернулись ни с чем. Ночами Успенская часовня охранялась «явными и скрытыми караулами».

Однако вскоре из Тагила прибыл отряд полиции, усиленный конной стражей. В заводском поселке ввели комендантский час, улицы патрулировались конными разъездами, на въездах и выездах были установлены заставы. 17 апреля 1840 г., после ареста нескольких наиболее активных участников захвата черноисточинской часовни, власти восстановили контроль над зданием, а чуть позже и над всем поселением. Николаю I был направлен доклад «О прекращении неповиновения раскольников на Нижнетагильском и Черноисточинском заводах», и император «изъявил всемилостивейшее соизволение на прощение виновных»⁷⁹. Успенская старообрядческая часовня снова была запечатана, на этот раз окончательно.

В марте 1844 г. в Черноисточинскую заводскую контору с официальным письмом обратился нижнетагильский единоверческий священник о. Иоанн Пырьев. В этом документе о. Иоанн отмечал, что в Черноисточинске к тому времени насчитывалось уже до 500 единоверцев, а своего храма у них не было. По этой причине многие «снова уклоняются в раскол и тем не только подают вредны пример другим единоверцам, но и полагают преграду присоединятся ко Святой Церкви всем вообще

⁷⁹ Байдin В. И. О социальной природе волнений старообрядцев на нижнетагильских заводах в 1840 г. // Проблемы истории России. [Вып. 1]. Екатеринбург, 1996. С. 71–72.

старообрядцам Черноисточинского завода»⁸⁰. Для решения проблемы о. И. Пырьев предлагал распечатать старообрядческую часовню и разрешить единоверческим священникам проводить там богослужения.

Тогда же последовал ответ. Во-первых, гражданские власти Черноисточинска уже послали прошение архиепископу Аркадию (Федорову) о направлении в поселок единоверческого иерея; во-вторых, местных раскольников, которых к тому времени насчитывалось 2047 душ (1011 мужского и 1036 женского пола), обязали давать подписки о том, что они не будут препятствовать передаче часовни; в-третьих, была составлена опись имущества, принадлежащего черноисточинской старообрядческой Успенской часовне, которая, при всей ее заурядности, служит довольно примечательным источником (см. Приложение II).

В 1845 г. в Черноисточинском заводе все-таки был открыт единоверческий приход. Однако местные старообрядцы оказали хотя и пассивное (отказ давать подписку), но весьма явное неповиновение в вопросе о передаче часовни. Примечательно, что некоторые староверы, уже давшие столь ожидаемую властями подписку, позже попытались «выторговать» для старообрядческого общества особые условия. Вот фрагмент одного из таких посланий, отправленных нижнетагильскому исправнику А. Д. Крапивину: «Мы, нижеподписавшиеся в 19 число сего декабря, хотя и дали подписку на добровольную передачу старообрядческой Успенской часовни священнику с прихожанами, но ныне, основываясь на том, если будет сие угодно правительству, [ни] в чем препятствия, и прекословения, и развращения с нашей стороны делать не будем.

Нас же самих оставить так, как ныне мы руководствуемся старообрядческими правилами и обрядами, и ни в чем нас не стеснять: к крещению младенцев, и к погребению тел умерших, также к священнодействиям не принуждать, поелику мы прихожанами единоверческого священника быть не желаем...»⁸¹.

⁸⁰ Кузнецов А. Т. Очерки уральского старообрядчества // Уральский старообрядец. 1915. № 12. С. 25.

⁸¹ Там же // Уральский старообрядец. 1916. № 1–2. С. 15–16.

Тогда власти предприняли против особо упорствующих настоящую атаку. Были проведены массовые обыски в домах видных староверов. Несколько человек было арестовано, некоторых отдали «в солдаты». Досталось приказчикам и конторщикам из числа старообрядцев, которым объявили, что по предписанию от 25 мая 1845 г. на основании распоряжения высшей власти им запрещается занимать любые административные должности. Особое внимание было также обращено на недопущение обучения старообрядческих детей «старичками и старушками».

Несмотря на перечисленные выше мероприятия, власти, памятуя о событиях 1840 г., не решились демонстративно отнять Успенскую часовню, хотя численность единоверцев в Черноисточинске в это время уже была вроде бы значительной: к началу 1846 г. в приходе их насчитывалось 1970 душ обоего пола⁸². Но старообрядческая часовня так и осталась запечатанной, а в июне 1846 г. в заводском поселке была заложена каменная единоверческая церковь, освященная в сентябре 1852 г. в честь Покрова Пресвятой Богородицы.

Любопытно проследить динамику роста численности единоверцев в Черноисточинске, которая, на первый взгляд, убедительно свидетельствует о прекрасно налаженной миссионерской работе. Итак, напомним, что в середине 1840-х гг. (по утверждению о. Иоанна Пырьева) количество единоверцев в заводском поселке и ближайших деревнях достигло 500 человек. Каждый год в единоверие переходило несколько десятков бывших старообрядцев, и к 1881 г. их насчитывалось уже 2686 человек. На бумаге все выглядело великолепно. Однако материалы внутрицерковного учета показывают, мягко говоря, иную картину. В том же 1881 г. на исповедь к единоверческому священнику приходило всего 177 человек (6,6 % от общего числа), тогда как 1960 «единоверцев» (73,1 %) не явились, по словам батюшки, «по опущению» (т. е. нерадению). Не менее удивительна третья цифра — 544 (20,3 %): столько человек вообще «исчезло» из исповедальных росписей. Получается, более 93 % черно-

⁸² Кузнецов А. Т. Очерки уральского старообрядчества // Уральский старообрядец. 1916. № 9–10. С. 6.

источинских «единоверцев» отказались исполнять важнейшие церковные таинства?! Почему? Все разом заболели или разъехались по делам? Вряд ли. Однозначного ответа на этот вопрос у нас нет, хотя к наиболее логичному объяснению любой читатель может прийти самостоятельно.

Отсутствие часовни привело к тому, что несколько десятилетий черноисточинские староверы вынуждены были собираться на моления в частных домах. Примечательно, что власти узнали об этом уже в середине 1840-х гг., правда, не без помощи местных единоверцев. Одним из самых активных борцов с нелегальными моленными стал бывший уставщик Семен Носов, обратившийся в единоверие за несколько лет до этого и всеми силами старавшийся продемонстрировать свою приверженность господствующей церкви. По его доносу становой пристав с понятыми провели обыски у некоторых старообрядцев. Усадьбы Семена Промышленникова и Семена Санникова их заинтересовали не слишком сильно, хотя там и были обнаружены жилые задние избы, в которых нашли небольшое количество икон, стоявших на деревянных досках импровизированных иконостасов.

Зато третья усадьба, принадлежавшая Порфирию Беломестных, порадовала сыщиков: в задней избе нашли, что называется, полный комплект принадлежностей для богослужения. Масштабы найденного действительно впечатляли: икон «письменных» — 23, меднолитных — 8 (итого 31 штука; как тут не вспомнить, что в «соборной» часовне Черноисточинска в 1844 г. описали всего 15 имевшихся икон), книг печатных и рукописных — 12 экземпляров, восковые свечи, «деревянное» масло для лампад, фимиам, лестовки, подручники и т. п. Очевидно, владелец обнаруженного «богатства» П. Беломестных знал, что в случае, если удастся доказать, что в этом помещении производились общественные моления, его ждет суровое наказание. Поэтому он всеми силами старался убедить начальство, что моленная служила исключительно для «внутреннего» пользования: «Имущество это принадлежало большому нашему семейству, которого у нас до сего времени скопилось до 14 душ, ныне же в 9-ти душах значится». Более того, старовер письменно обратился в Пермскую палату

государственных имуществ, требуя наказать Носова за ложный донос и вернуть конфискованные вещи⁸³.

В искренность слов Беломестных и убедительность приводимых им доказательств о частном характере «домовой часовни» можно было бы поверить, если не принимать во внимание одно обстоятельство, правда, ставшее известным позже: в конце XIX в. на территории этой же самой усадьбы на Нагорной улице, которой в то время владел Родион Беломестных, находилась одна из двух самых значительных общественных молелен черноисточинских староверов. Наставником здесь служил Кирилл Яковлевич Раздубов⁸⁴.

Другая часовня (Никольская), считавшаяся главной (но также «не разрешенная» начальством), располагалась в двухэтажном особняке на Мало-Висимской улице. В конце XIX в. наставником здесь служил С. И. Булыгин⁸⁵. Любопытную информацию об этом человеке оставил в своих мемуарах Д. С. Колегов, которого местные староверы в 1892 г. позвали исполнять обязанности уставщика: «Я поехал один в Черноисточинский завод. Здесь меня пригласили служить. Я вернулся за семьей и привез всех. Остановился я здесь и стал жить спокойно. Наставником был Самойло Исаич Булыгин, старик малограмотный. При крещении младенцев, молитвы очистительной после родов он не признавал. Я стал говорить ему, что, [даже] если корова отелится, и то через 12 дней подкуривают богородской травой и после этого уже пьют молоко. Женщине роженице Самойло давал молитву так. Приходят под окно и творят молитву Иисусову; он отвечает: “Аминь, что нужно?” — “Да родился младенец-девушка, молитву надо”. Он потребует святцы, найдет число и скажет: “Назовите Анной, Бог благословит”. Вот и вся молитва. Я убедил его, и он стал ходить в дом, в котором роженица; покадит, потом прочитает большой начал.

Крестил он без восприемников, и при крещении у него присутствует одна бабушка, отрицания не говорит. Прочитавши боль-

⁸³ Кузнецов А. Т. Очерки уральского старообрядчества // Уральский старообрядец. 1916. № 8. С. 14–16.

⁸⁴ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 54.

⁸⁵ Там же. Л. 53–54.

шой начал и погрузив младенца трижды, он говорил: “Достойно”, “Трисвятое” и “отпуст”.

Я говорю, — Самойло Исаич, ведь неладно такое крещение!

— Как неладно?

— Да почему нет восприемников и от сатаны не отрекаетесь?

Самойло говорит, — до меня крестил Тит Мартемьянович⁸⁶ 12 лет (т. е. с 1870 по 1882 гг. — С. Б.), да я уже 10 лет, и никто нам ничего не говаривал, что надо восприемников или отречение от сатаны.

— Да, ведь, ты сам должен знать, — говорю я наставнику, — если иерей крестит без восприемника, то сам считается восприемником. Духовный отец паче плотского родителя, и вы в течение 22-х лет всех сроднили; вам без сомнения все они дети, и вы теперь вот сводите братьев с сестрами. Приходится точь-в-точь, по писанному: “Родители чад своих отдадут на блуд и возлюбят безчинный брак (Книга Кирилла, 18-е знамение)”.

Наставник, позадумавшись, сказал, — “Пожалуй, парень, и правда, ведь, не ладно”, — и только с того времени стал крестить с восприемниками, с 1893 года»⁸⁷.

Однако настоящим духовным лидером общины часовенных Черного Истока на рубеже XIX—XX вв. был совершенно другой человек. О ней также упомянул в своих заметках Д. С. Колегов: «...В Черноисточенском заводе такую управительницей была Феодосия Михайловна Шабалина, старая дева. Один раз общественники порешили убрать наставника от службы. Он прибегает к Федосье и говорит: “Что я буду делать, ведь меня старики отставляют”? Она ему говорит: “Знай меня и ничего из рук не выпускай, — и ничего не поделают”. И точно, сколько старики ни храбрились, наставник остался на своем месте, так как из рук не выпустил той бутылки воды речной, которую разбавляют уже

⁸⁶ Скорее всего, речь идет о Тите Мартемьяновиче Фирсове (1824 г. р.), который с 18-летнего возраста числился «в бегах», очевидно укрываясь в скиту. В 1859 г. он был пойман полицией и возвращен на завод, где работал поставщиком дров. Примечательно, что в том же 1859 г. «в бега» ушли его братья Феоктист (1830 г. р.) и Никифор (1838 г. р.). См.: sharipov.narod.ru/rospisi/firsovy.htm (№ 240, 243 и 244). (дата обращения: 06.07. 2020).

⁸⁷ Колегов Д. С. Мое пребывание в расколе // ЕЕВ. 1903. № 20. С. 623—624.

75 лет в навечерие Богоявления, да крох разломанных просфор, именуемых запасным агнцем, коим, разбавленным с водой, старообрядцы причащаются и то только тогда, когда близится смертный час, а для здоровых запаса нет»⁸⁸.

С 1892 по 1898 гг. настоятелем единоверческой церкви во имя Покрова пресвятой Богородицы служил Михаил Семенович Сушков⁸⁹. Этот человек не понаслышке был знаком со староверием, потому что до своего обращения в единоверие в 1891 г. он много лет состоял начетчиком и певцом в нижнетагильской старообрядческой часовне. О. Михаил весьма активно и достаточно результативно начал вести миссионерскую работу среди часовенных. Его усилия не остались без внимания начальства, и Сушков, помимо основного занятия, стал противораскольническим миссионером всего Верхотурского уезда. Возможно, именно это обстоятельство помешало ему всецело сосредоточиться на Черноисточинске.

По данным официальной статистики, в 1900 г. в приходе православной Петро-Павловской церкви Черноисточинского завода проживало 1702 человека, придерживающихся «официальной веры», и 713 старообрядцев (363 мужского и 350 женского пола). В приходе единоверческой Покровской церкви — 2225 единоверцев и 1171 старовер (582 мужчины и 578 женщин)⁹⁰. Таким образом, несмотря на все старания гражданских и церковных властей, число старообрядцев все еще было очень значительным и составляло 1884 человека или 32,4 % от общего населения черноисточинской округи.

В последней четверти XIX в. активизировалась и скитская жизнь в окрестностях Черноисточинска. Конечно же, в это время скитов было уже немного, зато в одном из них, устроенном всего в 8 км к западу от заводского поселка, проживал один из самых авторитетных на Урале старообрядческих старцев — черноризец Иларий. В мирской жизни его звали Илларион Иванович Горбунов, бывший заводской мастеровой господ Яковлевых, от которых он

⁸⁸ Колегов Д. С. Мое пребывание в расколе // ЕЕВ. 1903. № 21. С. 658.

⁸⁹ О нем см.: Белобородов С. А. Уральские противораскольнические миссионеры — бывшие старообрядцы // Уральский исторический вестник. 2007. № 17. С. 33–34.

⁹⁰ Ведомость о числе раскольников за 1900 г. // ЕЕВ. 1901. № 11. С. 184–187.

бежал «ради служения Богу». В 1834 г. Горбунов ушел в «леса Илимской пристани» (у впадения р. Илим в Чусовую, неподалеку от нынешнего с. Сулём), где попал в скит инок-схимника Никиты, который и постриг Иллариона в монашество⁹¹. После смерти настоятеля Илариий, по всей видимости, перебрался на родину и обосновался поблизости от Верх-Нейвинского завода. Скорее всего, именно с ним общался викарный епископ Екатеринбургский Анатолий (Мартыновский), в 1841 г. отметивший: «В раскольническом мужском скиту около 18 иноков и послушников, из первых один, называющийся Иларионом, довольно начитан»⁹².

Знакомство с «никонианским» епископом (и возможные последствия этого), очевидно, не очень понравились Иларию, и он удалился в скиты на Сылве, где проживал до 1847 г. Тогда его первый (и единственный в жизни) раз задержала полиция. Правда, так как черноризец «ни в каком злонамеренном деянии не сознался и никем из опрошенных по делу людей [ни в чем] не заподозрен»⁹³, то его «оставили без дальнейшего расследования». Старообрядческий чернец скрылся, да так хорошо, что более 25 лет о нем ничего не было слышно. Лишь в 1870—1880-е гг. имя его, уже «почтенного старца», стало встречаться в донесениях миссионеров. Скорее всего, именно в последней четверти XIX в. Илариий основал скит близ Черноисточинска, где прославился своей праведной жизнью. Там он и похоронен, а на могилку Илария «Горбатого»⁹⁴ до 1970-х гг. совершались паломничества черноисточинских староверов.

Из-за того, что скитским обитателям приходилось все дальше уходить от цивилизации, наибольшее число скитских поселений в последней четверти XIX — начале XX в. концентрировалось у подножия горы Елёвой. Она находится к западу от Нижнего Тагила и к северо-западу от Черноисточинска. С востока ее омывает р. Полуденка, с юга — р. Черная, с северной стороны протекает речка Шумиха. Над уровнем моря гора Елёвая возвышается

⁹¹ ГАСО. Ф. 24. Оп. 23. Д. 6551. Л. 227—228.

⁹² К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1908. № 45. С. 768.

⁹³ ГАСО. Ф. 24. Оп. 23. Д. 6551. Л. 228.

⁹⁴ Скорее всего, прозвище возникло из-за фамилии (Горбунов), но возможны и другие варианты.

на 530 м. Расстояние от Тагила по прямой — 18 км, но на самом деле по более или менее сносной дороге приходится делать значительный крюк — около 35 км. От Черноисточинска добраться ближе — примерно 20 км.

Около р. Шумихи, за Елёвой горой, в 1870-е гг. появилась келья старца Иоанна Яковлева (беглого крестьянина Ижевского завода), сыгравшего важную роль в судьбе родоначальника «порфирьевщины» — П. М. Решетникова, учение которого находилось под большим воздействием идей странников⁹⁵. В наши дни удалось собрать достаточно подробную информацию о самом основателе этого нового течения в старообрядчестве, о его идеологической программе и о судьбах некоторых последователей.

Выяснилось, что Порфирий Мелентьев сын Решетников был рожден близ Нижнего Тагила в православной крестьянской семье. Не имея определенных занятий, он большую часть времени промышлял охотой. Во время одного из своих походов в леса Решетников познакомился со скитником Иваном Яковлевым, а через него — с другими «вожаками раскола». Однако общения с часовенными Порфирию показалось мало, и он завел знакомства среди поморцев и странников.

Получив от всех понемногу информации, Решетников пришел к убеждению, что стать настоящим христианином можно только через истинное крещение. Он долго уговаривал Яковлева, и наконец тот согласился «окрестить» Порфирия. При этом выяснилось, что старообрядческий скитник тоже был крещен православным священником. Поэтому Решетников вначале «принял крещение» от Ивана, а потом сам совершил аналогичный обряд над Яковлевым.

Около 1875 г. П. Решетников начал проповедовать среди жителей ближайших селений учение об «истинном крещении». Но вскоре на одном из собеседований часовенные начетчики спросили его, для чего он крестился вторично. «Я крещен был в никонианской церкви еретиком, поэтому мне нужно было снова креститься от истинного христианина», — гордо отвечал Решетников. «Но ведь и Яковлев был крещен никонианином-еретиком», — не-

⁹⁵ Боровик Ю. В. Старообрядцы-часовенные Урала в конце XIX — начале XX в. С. 93.

доумевали часовенные. Не найдя, что возразить, новый мессия удалился с беседы, но «червь сомнения начал его грызть». После этого он решил принять теперь уж по-настоящему истинное крещение и... окрестил сам себя в речке Выйке. Затем Порфирий оставил суетный мир и поселился в глухом лесу под Елёвой горой, а через несколько лет перебрался чуть подальше по хребту Карасевы горы. Перекрестив свою жену Анисью Елифановну и построив для нее келью, Решетников основал женский скит в одной версте от своего жилища.

Новое учение Решетникова заключалось в следующем: со времен патриарха Никона на земле царствует Антихрист. В православной церкви стоит мерзость запустения. Троеперстное сложение есть печать Антихриста. В господствующей церкви нет ни одной тайны церковной, нет и крещения. Поэтому всех, даже старообрядцев, необходимо снова крестить (в проточной воде). Кто пьет чай, тот от Бога отчаян, кто пьет кофе, тот строит «ков» на Христа. Есть картофель — великий грех. Носить одежду можно только из черной и белой материи, а пеструю одежду надевать — смертный грех. Так как, по учению Решетникова, в мире спастись невозможно, то всем своим последователям он заповедал жить в лесных скитах. Скончался этот неординарный человек около 1895 г., так и не оправившись от побоев, нанесенных ему мужем одной женщины, которую Порфирий убедил навсегда уйти в леса⁹⁶.

В конце 1880-х гг. неподалеку от мужского скита «порфирьевцев» было устроено женское общежитие: две избы под общей крышей, объединенные большими сенями. В «передней» избе одна из трех комнат служила молельней: в ней был расположен иконостас, на котором размещались 13 икон. В 1899 г. этот скит насчитывал 7 насельниц, которые «проживают в означенных постройках в силу бездомности своей и отсутствия родственников» (кстати, оба утверждения были, мягко говоря, не совсем правдивыми). Старейшими скитницами считались сестры Афанасия и Анна Максимовны Решетниковы из Невьянского

⁹⁶ В области уральского раскола // ЕЕВ. 1901. № 21. С. 927–931.

завода; их монашеский «стаж» составлял 12 лет. Пелагея Ивановна Бурлакова (из д. Новой Котловки Елабужского у.) и Мария Тимофеевна Гунова (из д. Бобровки, что неподалеку от Черноисточинска) провели к этому времени в скиту по 10 лет. Наталья Максимовна Диева (из с. Быньги) и Елена Александровна Прохорова (из с. Горбунова близ Тагила) прожили в Елёвском скиту по 7 лет, а Евдокия Никандровна Порева (из г. Сарапула) — 5 лет. Была и восьмая скитница — Татьяна Коровина (из Нижнего Тагила, которая, как оказалось, считалась православной), но она не так давно умерла.

Примечательно, что чиновники, расследовавшие дело о незаконном устройстве Елёвского скита, не нашли в действиях его нынешних обитательниц состава преступления и «ввиду давности» прекратили судебное разбирательство.

В начале XX в немногочисленные сторонники Решетникова по-прежнему обитали в черноисточинских лесах. 18 скитниц во главе с Е. И. Кондратьевой жили в главном скиту у подножия Елёвой горы около р. Шумихи, а неподалеку находилось еще несколько лесных поселений, где проживали одна-две старницы, в том числе почитаемая за праведную жизнь отшельница Анисья (Решетникова)⁹⁷.

В 1911 г. елёвские скиты стали объектом пристального внимания грабителей, которые в сентябре-декабре буквально затерроризировали жителей старообрядческих поселений, забирая все, что попадалось под руку: старую одежду, одеяла и подушки, инструменты, хозяйственный инвентарь, продукты. В конце концов преступников поймали; благодаря следственному делу до нас дошли сведения обо всех обитательницах женского скита и кое-что об обитателях нескольких келий «семейного типа»⁹⁸.

Старшей «сестрой» (настоятельницей) считалась Ефимия Ивановна Кондратьева, 60 лет, из которых 30 она провела в скитах. Вдова. Крестьянка д. Прянишниковой Верхне-Салдинской вол.

⁹⁷ Боровик Ю. В. Старообрядцы-часовенные Урала в конце XIX — начале XX в. С. 89.

⁹⁸ ГАСО. Ф. 11. Оп. 5. Д. 2264. Л. 52—57, 126, 142—142 об., 164—165.

Анна Максимовна Серебрянникова, 49 лет, 27 из них — в скитах. Девица. Крестьянка Невьянского завода.

Александра Федоровна Старикова, 49 лет, 27 из них — в скитах. Девица. Крестьянка Невьянского завода.

Александра Константиновна Каргашина (37 лет, 23 в скитах). Девица. Крестьянка Елабужского у. Асановской вол. поч. Шаршада.

Евдокия Григорьева дочь (40 лет, 23 в скитах). Глухонемая.

Евгения Николаевна Мохначева (38 лет, 19 в скитах). Девица. Крестьянка Елабужского у. Граховской вол. д. Адам-учи.

Прасковья Васильевна Старикова (57 лет, 17 в скитах). Девица. Крестьянка Елабужского у. Больше-Кибьинской вол. поч. Старикова.

Анастасия Александровна Серебрянникова (55 лет, 17 в скитах). Вдова. Крестьянка Невьянского завода.

Феодосья Кондратьевна Чепкасова (41 год, 17 в скитах). Девица. Крестьянка Осинского у. Сайгатской вол. д. Кемуть.

Дарья Титовна Юминова (31 год, 15 в скитах). Девица. Крестьянка Сарапульского у. Гольянской вол. д. Чепанихи.

Фекла Наумовна Белова (26 лет, 13 в скитах). Девица. Крестьянка Невьянского завода.

Наталья Ивановна Гребенщикова (33 года, 8 в скитах). Девица. Крестьянка Осинского у. Альняшской вол. д. Ивановской.

Феодора Егоровна Кустова (27 лет, 6 в скитах). Девица. Крестьянка Осинского у. Букор-Юрковской вол. д. Гаревой.

Анастасия Епифановна Карпунина (84 года, 4 в скитах). Вдова. Крестьянка Верхотурского у. Троице-Александровской вол.

Татьяна Васильевна Свечникова (43 года, 4 в скитах). Девица. Крестьянка Невьянского завода.

Анна Николаевна Челканова (65 лет, 3 в скитах). Девица. Крестьянка Осинского у. с. Альняш.

Афанасия Зотеевна Балуева (96 лет, 1 в скитах). Вдова. Крестьянка с. Быньги. Слепая.

Клавдия Феофановна Камаева (23 года, 1 в скитах). Девица. Крестьянка Краснопольской вол. д. Реши.

В 100 метрах от женского скита в отдельных избах проживали «сторожа» — Федот Петрович Гаев, 69 лет, числившийся жителем д. Анатольской Краснопольской вол. Верхотурского у., и Иван Кондратьевич Чепкасов, 37 лет, из д. Кемуть Сайгатской вол. Осинского у. (брат Ф. К. Чепкасовой). Но подробнее о нем расскажем чуть позже.

Несколько келий располагались около Учинского болота. Их обитателями были старец Захарий (Захар Иванович Комаров, 60 лет, из которых 30 он провел в разных скитах, крестьянин д. Серегинной Сосновской вол. Кунгурского у.) и его послушник Елисей Суханов, Николай Ефимович Желнин (37 лет, выходец из Усть-Гаревской вол. Пермской губ.) с семейством, состоящим из жены и семи детей, Федор Константинович Рукавицын (45 лет, тоже из Усть-Гаревской вол.) с супругой и двумя сыновьями, а также крестьянин Кунгурского у. Владимир Романович Мезенцев (40 лет).

Всего же в это время в елёвских скитах проживало не менее 40 человек. Особо отметим, что из них только 9 женщин и 1 мужчина были уроженцами горнозаводского Урала. Все остальные происходили из Приуралья (из Вятской губ. и восточных уездов Пермской губ.).

Вскоре выяснились любопытные подробности биографии упомянутого И. К. Чепкасова. Из своей родной деревни Кемуть Осинского у. он в 1892 г. приехал на Урал в скит к Порфирию Решетникову, «где бы можно спасти душу». Но 18-летнего юношу, «как еще молодого и не испытанного», Порфирий отослал «ко своего согласия в деревню Быньги». После кончины Решетникова Чепкасов был перекрещен своим дядей Иваном Фомичем и принят в «монастырь», где «поимел большую ревность в науке божественного писания».

Как оказалось, скитским сторожем Иван был лишь по совместительству. На самом деле в 1911 г. он считался «старшим братом» и выполнял в скиту функции уставщика. Чепкасов сообщил ряд интересных фактов о внутреннем распорядке жизни скитниц: «Исчисление времени у нас идет по-иерусалимски, почему часы наши поставлены на 6 часов вперед по сравнению со здешним

временем. По принятому в нашем скиту постановлению все скитницы должны вставать в 10 часов, т. е. по-местному — в 4 часа утра, и сейчас же начинают молиться по лестовке⁹⁹. Во время этого моления разрешается ходить. После получасовой молитвы по лестовке, по нашим правилам нужно становиться на церковную службу перед иконами. Эта утренняя продолжается часа полтора...»¹⁰⁰. Самым главным были не уставные строгости, а то, что по заветам «старца» Порфирия, Чепкасов продолжал перекрещивать всех приходящих на жительство в скит.

Это так сильно напрягало уральских старообрядцев-часовенных, что на соборе, состоявшемся в 1912 г. в нижнетагильском подзаводском селении Горбуново, при обсуждении вопросов веры и обычаев один из черноризцев устроил разбор учения Порфирия и заставил И. К. Чепкасова признать неправомерность их отделения, а также самой идеи самокрещенства, «и, как говорят самовидцы, Иван Кондратьевич за то, что крестил часовенных, извинился, якобы делал [это] по неведению, и собору всему поклонился, и заплакал, и сказал, что "впредь больше крестить не буду из часовенных". И, якобы, и в прочем во всем согласился с часовенным собором»¹⁰¹.

Пока уральские часовенные более или менее успешно боролись с елёвскими скитниками-перекрещиванцами, основные события истории черноисточинского старообрядчества начала XX в. сосредоточились в самом заводском поселке. После публикации двух Манифестов (17 апреля и 17 октября) 1905 г. была провозглашена свобода вероисповедания в России, чем незамедлительно воспользовались старообрядцы, в том числе и в Черноисточинске. Во-первых, была капитально отремонтирована Никольская часовня. Во-вторых, на праздники стали совершаться публичные крестные ходы. В-третьих, уже весной-летом 1906 г. староверы, ничего не опасаясь и ни от кого не таясь, совершили многолюдные паломничества на святые могилы — «к Георгию», «к Иларию

⁹⁹ Лёстовка — старообрядческие четки из 100 передвижек.

¹⁰⁰ ГАСО. Ф. 11. Оп. 5. Д. 2315. Л. 26 об.

¹⁰¹ Боровик Ю. В. Старообрядчество Урала и Зауралья на переломе эпох (1905–1927). Екатеринбург, 2019. С. 68.

Горбатову», «к Ипатию», «к Никодиму». Старики, еще помнившие николаевские времена, лишь недоверчиво качали головами от таких неслыханных послаблений. Наконец, произошло совсем необычное событие: в 1916 г. в Черном Истоке появилось старообрядческое учебное заведение: начальное училище, причем построенное на деньги Верхотурского уездного земства.

Справедливости ради отметим, что открытие училища стало возможным лишь благодаря энергичной деятельности, связям и авторитету черноисточинского уроженца А. Т. Кузнецова, известного далеко за пределами Урала старообрядца и политика. На самом деле, кроме названия, старообрядческого в этом учебном заведении было немного: два преподавателя-старообрядца (из трех) и дети-учащиеся, которые происходили в основном из старообрядческих семей. Учебная программа была абсолютно стандартной для начальных земских школ: Закон Божий, церковнославянская грамота и с десяток общеобразовательных предметов (арифметика, история, география, рисование и т. п.).

Однако «золотой век» русского старообрядчества оказался очень коротким — немногим более 10 лет. После известных социальных потрясений черноисточинское старообрядческое училище было ликвидировано в 1920 г. (правда, в 1930—1950-е гг. здание использовалось по прямому назначению: там разместили средние классы местной школы). В конце 1920-х гг. власти закрыли и Никольскую часовню, к которой для охраны даже приставили сторожа. Но староверы под руководством Ипполита Тимофеевича Камешкова очень скоро нашли особый подход к охраннику и сумели тайно вынести из часовни часть икон¹⁰². Все, что осталось, а также иконы из единоверческой церкви, приспособленной под клуб, перенесли на чердак склада близ «левшинской школы» (ныне — на ул. Юбилейной). Там они и валялись до конца 1970-х гг., постепенно превращаясь в труху¹⁰³.

В отличие от старообрядцев черноисточинского заводского поселка, скитские отшельники, обитавшие близ Елёвой горы, пере-

¹⁰² Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 9/75—4. Л. 6. Информация получена от В. Т. Бельх, 1904 г. р.

¹⁰³ Там же. Д. 6/75—1. Л. 41—42.

жили бурные события конца 1910 — начала 1920-х гг. достаточно спокойно. Впервые новые власти проявили к ним незначительный интерес только в 1926 г., когда проводилась масштабная компания по переписи населения. В опубликованных по результатам этого мероприятия данных в Елизаветинском сельсовете Висимского района Тагильского округа обозначен хутор Подъеловая Гора на р. Шульпихе, в котором насчитали всего три хозяйства, где проживало четверо мужчин и 22 женщины¹⁰⁴.

Однако уже в конце 1920-х гг. никому, казалось бы, не мешавшая «община верующих поселка Елёвая гора» несколько раз становилась предметом обсуждения активистов Елизаветинского сельсовета. В конце концов, в 1930 г. скитники и скитницы попали в категорию «лишенцев» (т. е. лишенных избирательных прав — «неполноценных» граждан). И, хотя они пытались доказать свою правоту, бороться с системой им было явно не по силам. Зато из-за этих событий мы располагаем полным списком обитателей скитов¹⁰⁵. В 1932 г. в елёвских скитах проживало 24 человека — 6 мужчин и 18 женщин:

Чепкасов Иван Кондратьевич, 58 лет

Симонов Аверьян Нестерович, 28

Стариков Семен Федорович, 65

Заболотских Михаил Федорович, 78

Шихов Антон Савич, 79

Медовщиков Петр, 102 (!)

Юркова Агрипина Васильевна, 41

Белова Фекла Наумовна, 47

Мерзлякова Матрена Николаевна, 31

Попова Анна Денисовна, 44

Баяндина Комита Матвеевна, 17

Кузнецова Матрона Спиридоновна, 35

Бусыгина Марфа Андреевна, 67

Незнаева Евдокия Григорьевна, 58

¹⁰⁴ Населенные пункты Уральской области. Т. XI. Тагильский округ. Свердловск, 1928. С. 24.

¹⁰⁵ Нижнетагильский городской исторический архив (НТГИА). Ф. 45. Оп. 1. Д. 19. Л. 141. Цvetом выделены фамилии тех людей, кто проходил по делам 1911 г.

Холодилова Александра Мартынова, 70
Старикова Александра Федоровна, 70
Гребенщикова Наталья Ивановна, 56
Серебrenикова Анна Максимовна, 66
Мохначева Евгения Николаевна, 59
Старикова Прасковья Васильевна, 57
Каргашина Александра, 58
Чепкасова Федосья Кондратьевна, 68
Незнаева Афонасья, 97
Незнаева Клавдия, 68.

После событий, связанных с лишением прав, И. К. Чепкасов, очевидно, решил не рисковать и сменить место обитания. В конце 1932 г. он уехал на родину — в Фокинский район Пермской области. Но по причудливой прихоти судьбы там его и арестовали в 1933 г. по делу «контрреволюционной организации истинно-православных христиан». Как «странствующий агитатор» Чепкасов был приговорен к трем годам ссылки... в Ирбитский район.

Вернувшись из ссылки, он нашел приют у знакомых в Нижнем Тагиле, но тихой жизни снова не получилось: «Опять стали около его собираться бывшие в разгнании братья. Мало по малу опять отправились в лес и поселились на поселке Утке¹⁰⁶, где Иван Кондратьевич образовал новое общество поступающих в их согласие старух и стариков. Он дожил до глубокой старости, после продолжительной болезни в 1954 г. 22 октября скончался и был похоронен с великой многонародной честью»¹⁰⁷. А Утка еще долго была центром согласия самокрестов-перекрещиванцев. В 1960-е гг. уткинскую общину возглавляла одна из учениц Чепкасова — Матрена Николаевна Мерзлякова¹⁰⁸.

В самом Черноисточинске старообрядцы в советское время продолжали жить насыщенной духовной жизнью, которая имела ряд специфических особенностей. Дело в том, что в поселке в 1960—1980-е гг. существовало несколько общин и, соответ-

¹⁰⁶ Поселок Утка (Утка Елизаветинская) на р. Утка в 13 км к северо-западу от с. Елизаветинского, в 32 км от Нижнего Тагила. Ныне не существует.

¹⁰⁷ Древлехранилище ЛАИ УрФУ. VI (Невьянское) собр. 96р/743. Л. 328об.

¹⁰⁸ Там же. Л. 329.

ственно, несколько молелен (или, как говорят местные, «молебных домов»). Две молебни находились не просто на одной улице, но в соседних зданиях, однако при этом «группы богомольцев друг с другом не общаются, молятся отдельно». Когда же одна из «необщинных» старообрядок попыталась посетить службу в одной из молелен, то «ее встретили крайне недружелюбно, упрекая в том, что она стала слишком “мирской”»¹⁰⁹.

Есть старообрядцы в Черноисточинске и в наши дни. Более того, они изредка даже ездят на «святые могилки», только вот на большие праздники молиться теперь отправляются в Нижний Тагил. Там же проживает и наставник, который посещает поселок лишь в особых случаях.

Приложение II

Опись икон, книг и утвари, находившихся в черноисточинской старообрядческой часовне в 1844 г.¹¹⁰

Святые иконы:

Номер	Название	Кол-во	Цена (руб.)	Размеры ¹¹¹	Примечания
1.	Царь Царем	1	500	8-листовая	
2.	Господь Саваоф	1	50	3-листовая	«в полукр[уге?]»
3.	Животворящий Крест	1	70	3	«с предстоящими»
4.	Успение Богородицы	1	150	3	
5.	Николай Чудотворец	1	50	3	

¹⁰⁹ Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 1/74—1. Л. 17.

¹¹⁰ Публикуется по: Кузнецов А. Т. Очерки уральского старообрядчества // Уральский старообрядец. 1915. № 12. С. 27—29.

¹¹¹ Размеры указаны в «иконописной традиции», когда за единицу измерения берутся листки сусального золота, уложенные рядами на икону. Эта величина вариативна, т. к. длина и ширина «базового» листа могли колебаться от 5,5 x 4,5 см до 7,7 x 6,7 см. В качестве примера приведем «шестилистовые» иконы с существенно разными размерами: от 32 x 26,7 см до 34,5 x 30 см.

Номер	Название	Кол-во	Цена (руб.)	Размеры ¹¹¹	Примечания
6.	Богородица Одигитрия	1	50	3	
7.	Неопалимая Купина	1	100	3	
8.	Воскресение Христово с восстанием [из ада]	1	100	10	«оклад серебряный»
9.	Нерукотворный образ Спаса	1	90	10	«оклад и венец»
10.	Богородица Корсунская	1	60	10	«оклад серебряный»
11.	Рождество Христово	1	90	10	«старинный»
12.	Илия пророк	1	40	8	«старинный»
13.	Богородица Одигитрия	1	35	8	«венец серебряный»
14.	Богородица Казанская	1	25	8	
15.	Богоявление Господне	1	40	9	

Итого: 15 икон на 1050 рублей.

Книги:

Номер	Название	Цена (руб.)
1.	Евангелие напрестольное, «выходу Филарета патриарха в девятое лето [1627 г.], в лист»	100
2.	Евангелие напрестольное, «пол-листа»	50
3.	Евангелие толковое	50
4.	Апостол	50
5.	Октай первого гласа	70

Номер	Название	Цена (руб.)
6.	Октай пятого гласа	70
7.	Часослов	60
8.	Псалтырь, 2 книги по 30 руб.	60
9.	Устав большой	90
10.	Устав малый	25
11.	Минеи месячные, сентябрь-август, 12 книг по 50 руб.	600
12.	Трефолой, 3 книги по 65 руб.	195
13.	Триодь постная	60
14.	Триодь цветная, 2 книги по 70 руб.	140
15.	Пролог, 4 книги по 70 руб.	280
16.	Требник большой	60
17.	Потребник малый	25
18.	Служебник певчий	10
19.	Ирмосы певчие, 2 книги по 25 и 15 руб.	40
20.	Обиходник певчий	10
21.	Страсти Господни	15
22.	Сын церковный	5
23.	Кормчая	75
24.	Соборник	75

Итого: 44 книги на 2280 рублей.

Утварь:

Номер	Название	Количество	Цена (руб.)
1.	Пелена большая, по голубому атласу шитая золотом	1	200

Номер	Название	Количество	Цена (руб.)
2.	Пелена красного бархата	1	150
3.	Три пелены	3	120
4.	Аналойных оболочек, парчовых	3	100
5.	Ситцевых	3	10
6.	Священническая риза	1	85
7.	Священническая риза	1	25
8.	Епитрахиль, поручни, стихарь		75
9.	Поповская кадильница, медная	1	1
10.	Простая кадильница	1	1
11.	Венцы медные		5
12.	Разной утвари		176

Итого: 948 рублей.

Всего имущества на сумму 4278 рублей¹¹².

¹¹² В документе отмечено, что речь идет о денежном счете «на ассигнации». В это время 1 рубль серебром стоил примерно 4 рубля бумажными деньгами (ассигнациями). Для полноты картины укажем цены на некоторые продукты питания в 1840-е гг.: стоимость ржаной муки — от 6 до 7 руб. за куль в 9 пудов (1 пуд — 16 кг), крупа гречневая — 4 руб. за 8 пудов, говядина — 3 коп. за фунт (0,45 кг), баранина — 2 коп. за фунт, гусь — до 30 коп., утка — до 15 коп., яйца куриные — 4 коп. за десяток, масло коровье — 15 коп. за фунт, масло постное — 5 коп. за фунт, привозная красная рыба, осетр и белуга — 7 и 10 коп. фунт, мед — от 6 до 10 руб. за пуд. См.: Воспоминания русских крестьян XVIII — первой половины XIX в. М., 2006. С. 188—189.

Глава III

«Раскольники здешние, остаются в одинаковом прежнем ожесточении ко Святой Церкви»: старообрядцы Ревдинского завода и его окрестностей

Ревда — небольшой уральский город, расположенный в 45 км к западу от Екатеринбурга. Он очень похож на десятки других уральских городков, выросших из заводских поселков. Однако есть особенность, малоизвестная даже для большинства местных жителей, позволяющая выделить Ревду среди прочих населенных пунктов горнозаводского Урала. С первой половины XVIII в. и до сегодняшних дней Ревда является крупнейшим (прежде всего по значимости) центром старообрядчества регионального уровня.

По мнению краеведов, первые населенные пункты в этом районе — деревни Красная и Далёка — возникли еще на рубеже XVII—XVIII вв., а их основателями были беглые крестьяне из Центральной России. На самом деле история всех русских селений Ревдинской дачи господ Демидовых, кроме д. Сажиной (Богомяковой) на р. Чусовой, появившейся в 1710-е гг., связана со строительством завода и последующим появлением «подзаводских» деревень, где жили преимущественно крестьяне-углежогы.

Значительные месторождения железной руды в районе, где реки Ревда и Шайтанка впадают в Чусовую, были открыты еще в 1702 г., однако строительство первых заводов началось только через 30 лет. Согласно «полюбовному» договору между братьями Демидовыми, земли по р. Шайтанке отошли к Никите, а по Ревде — к Акинфию.

Чугуноплавильный и железоделательный завод около впадения р. Ревды в Чусовую начали возводить в 1730 г., а первый металл был выплавлен в 1734 г. Согласно расхожему мнению, которое впервые было высказано еще в начале XX в., работники Ревдинского завода — в большинстве своем старообрядцы — переселялись сюда заводоладельцами с других предприятий. Кроме того, Демидовы «охотно принимали всяких беглых. Бежали

в Ревду раскольники из Московской, Тульской и Нижегородской губерний»¹.

В действительности заселение Ревды и ее окрестностей проходило существенно иначе, чем описывается в краеведческой (да и в научной) литературе. Из-за того, что до 1730-х гг. в этом районе русское население было крайне малочисленным, Акинфию Демидову пришлось решать непростую задачу обеспечения завода мастеровыми и работными людьми. Сделать это можно было лишь одним способом — привлекая рабочую силу со стороны.

Покупка крестьян у разных помещиков по всей стране была делом хлопотным и затратным, проще было сразу приобретать новые вотчины (землю с населением). Эту идею Демидовы начали воплощать в жизнь с 1720 г. Первой у графа Головина была куплена Фокинская вотчина в Нижегородском уезде, в которой числилось более 2600 душ. После этого владения Демидовых в Центральной России стали расти как на дрожжах. Всего же к концу жизни (1745 г.) Акинфий Демидов был владельцем 215 сел и деревень в 10 уездах разных губерний, в которых проживало свыше 13 тыс. душ мужского пола. В основном новые демидовские владения были расположены вблизи волжских и камских берегов в Нижегородском, Арзамасском, Казанском, Унженском, Царевосанчурском и Ярославском уездах. Отсюда пошли переселенческие «волны», наполнившие заводские поселки, которые были основаны на Урале в 1720—1730-е гг.

Анализируя данные ревизской сказки 1747 г., можно выяснить, откуда люди приезжали работать на Ревдинский завод². Всего в документе перечислено 904 души мужского пола. «Старые переписи» (Толбузина 1732 г., Шипулина 1735 г. и Моклокова 1738 г.) учли в Ревде 82 человека. Из них не менее 23 были переселены из Невьянского завода, по 8 — из Нижнетагильского и Быньговского, 6 — из Шуралинского, 2 — из Черноисточинского.

Демидовские вотчины из районов Центральной России дали такое представительство:

¹ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902. С. 54.

² РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Д. 584. Л. 448—505 об.

Ветлужская (Унженский у. Архангелогородской губ.) — 118 человек;
Варганская (Нижегородский у. Нижегородской губ.) — 63;
Фокинская (Нижегородский у. Нижегородской губ.) — 59;
Санчурская (Царевосанчурского у. Казанской губ.) — 56;
Высоковская (Нижегородский у. Нижегородской губ.) — 37;
Алексеевская (Лаишевский у. Казанской губ.) — 26;
Юркинская (Нижегородский у. Нижегородской губ.) — 25;
Саканская (Арзамасский у. Нижегородской губ.) — 9;
куплены у разных владельцев в Центральной России — 86 человек.

Особо следует отметить, что поволжские вотчины Демидовых соседствовали со знаменитыми керженскими и ветлужскими лесами, которые с конца XVII в. давали приют тысячам старообрядцев. Поэтому среди приобретенных Демидовыми крестьян, проживавших в Поволжье, а затем переведенных на Урал, также оказалось немало староверов.

348 мужиков (39 % от общего числа) были переведены на берега Ревды из слобод с восточного склона Урала³. Больше всего — из Царева Городища (ныне — г. Курган): 127 человек. Много выходцев было и из других слобод:

Кондинская заимка (ныне — с. Кондинское Курганской обл.) — 41;

Исетский острог (ныне — с. Исетское Тюменской обл.) — 32;

Теченская слобода (ныне — с. Русская Теча Челябинской обл.) — 31;

Усть-Ламенская слобода (на р. Вагай, притоке Иртыша) — 16;

Мехонская слобода (ныне — с. Мехонское Курганской обл.) — 14.

Остальные слободы «дали» от 3 до 13 человек. Что примечательно, почти все эти населенные пункты одновременно были и значительными центрами староверия Зауралья. Неслучайно православные священники свидетельствовали, что «раскол в Ревде существует с самого основания сего завода».

³ К сожалению, источник не показывает, откуда эти крестьяне переселились в уральские слободы. Скорее всего, среди них также было немало выходцев из Поволжья.

Распространению староверия на Ревдинском заводе в немалой степени способствовало то, что значительная часть представителей местной администрации были старообрядцами и весьма активно выступали против официальной церкви: «Мастеровые и работные люди в церковь Божию не ходят, знатно принуждения им от приказчиков здешних не бывает. И оное признаваю за нерачение здешних как приказчика, так и расходчика, понеже оные в расколе находятся, для того ревности о благочестии не имеют, и церкви Божией достождного не воздают почтения, и по указам исполнения не чинят»⁴.

Особо отметим, что первый приказчик Ревдинского завода, Яков Егоров⁵, был не только администратором, но и одним из «столпов староверия» Ревды в 1730—1760-е гг. С именем Я. Егорова и его конфессиональной принадлежностью связана одна любопытная история. Как уже отмечалось, в 1747 г. на Ревдинском заводе насчитывалось 56 душ выходцев из Санчурской вотчины (Казанской губ., ныне — Кировской обл.) мужского пола. Среди них — Белоусовы, Бурлысовы, Бякичевы, Завьяловы, Захаровы, Ерофеевы, Кадцины, Князевы, Кольцины, Костерины, Колягины, Крусаковы, Кузнецовы, Максимовы, Огурцовы, Разумовы, Суvasовы, Тюриковы, Шиловы, Щербинины, Храмовы.

Интересные детали, касающиеся бывших санчурцев, удалось обнаружить, сопоставляя материалы переписи 1747 г. с данными ревизии 1763 г. Оказалось, что свыше десятка мужиков-переселенцев из санчурских земель в графе «семейное положение» указали «холост». Если учесть, что в 1763 г. почти всем им было далеко за сорок, то семьями они (по крайней мере, официально), скорее всего, так и не обзавелись. Согласитесь, довольно странно. Однако при более детальном изучении этого вопроса все встало на свои места.

Оказывается, в Санчурской волости значительный процент населения составляли старообрядцы. Причем не только беглопоповцы, но и беспоповцы, принадлежавшие к «поморскому»

⁴ Топорков А. А. О Васильево-Шайтанском заводе. Пермь, 1892. С. 93.

⁵ Настоящая фамилия Я. Егорова — Густомесов. Он был младшим братом одного из самых известных демидовских администраторов — приказчика Невьянского завода Стефана Егорова.

и «федосеевскому» согласиям⁶. Поморцы до середины XVIII в. отвергали брак как таинство, невозможное в условиях отсутствия истинных попов. Федосеевцы вообще придерживались безбрачия до второй половины XIX в. Поэтому с большой вероятностью можно утверждать, что ревдинские «холостяки» из Санчурской волости были беспоповцами-безбрачниками. А к концу XVIII столетия в силу объективных причин они «растворились» среди гораздо более многочисленных беглопоповцев. Так и завершилась недолгая история крошечной общины беспоповцев в Ревде⁷.

В 1773 г. численность населения поселка Ревдинского завода составила 2976 человек. При этом 2601 были сторонниками официального православия, а 375 — старообрядцами (12,6 %) ⁸. Однако о реальном числе староверов в Ревде и ее окрестностях можно лишь догадываться, т. к. церковная статистика не учитывала «потаенных» раскольников и обитателей скитов.

Скорее всего, старообрядческие поселения скитского типа появились в окрестностях завода не позднее середины XVIII в. при покровительстве и поддержке со стороны ревдинских приказчиков и местных жителей. Как и в других районах горнозаводского Урала, здесь также сложилась достаточно распространенная схема взаимоотношений «мирских» старообрядцев и скитников, при которой «заводские» существенно помогали «пустынникам» материально; обитатели скитов, в свою очередь, занимались обслуживанием духовных потребностей ревдинских староверов.

Активизация скитского движения в Ревдинской волости пришла на последнюю четверть XVIII в. и была связана с общим всплеском активности уральских скитников в то время. Верстах в семи от д. Краснояр, у подножья довольно значительной по местным меркам горы Шунут (724 м), возник небольшой женский скит, память об одной из насельниц которого до сих пор

⁶ Миссия Вятской епархии за первую треть 1915 г. // Вятские ЕВ. 1915. № 39. С. 1176—1177; *Машковцева В. В.* Старообрядцы Вятской губернии во второй половине XIX — начале XX в.: социально-демографический аспект // Вестник Вятского гос. гуманитарного университета. № 9. 2014. С. 52—65.

⁷ *Белобородов С. А.* Санчурская вотчина: неплодородная, но такая ценная // Городские вести. Ревда. № 52 (2332) от 30.06.2017. С. 7.

⁸ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. С. 592.

читится старообрядцами (причем не только местными). Речь идет о матушке Платониде, чье захоронение и находящийся поблизости радоновый источник до настоящего времени ежегодно привлекают сотни паломников и еще большее количество туристов.

Впервые святое место под названием «могила матушки Платониды» (в 35 верстах от Ревдинского завода, за Краснояром) упоминается в «Заметках» бывшего старообрядца В. П. Ключкина, составленных в середине 1820-х гг. В этом источнике отмечено место захоронения монахини Платониды с весьма любопытным примечанием, что она происходила из калмыков⁹. Отметим, что в XVIII и XIX вв. появление среди уральских старообрядцев крещенных татар и калмыков, по всей видимости, было не таким уж редким явлением. Достаточно вспомнить одного из авторитетнейших расколоучителей — о. Максима по прозвищу Калмык, происходившего из ногайских татар¹⁰. Можно упомянуть и о факте, который упомянут в родословной, составленной известным старообрядцем Я. В. Харитоновым, о покупке им в 1787 г. калмыцкого мальчика, крещенного в православие, а затем «исправленного в старообрядчество»¹¹. В 1836 г., например, миссионеры сообщали, что к обществу ревдинских старообрядцев, помимо прочих категорий, принадлежали 3 мужчины и 7 женщин, происходившие «из калмыков»¹² и т. п. Таким образом, на наш взгляд, информации Ключкина о калмыцком происхождении старицы можно полностью доверять.

Более определенных сведений о Платониде ни в заметках миссионеров, ни в работах исследователей староверия обнаружить не удалось. Достаточно много о ней рассказали уральским археографам ревдинские старообрядцы, но уже в конце XX в. Очевидно, что по прошествии многих лет со времени исследуемых событий некоторые подробности перестали быть правдоподобными, но отметим, что главные этапы жизни матушки Платониды

⁹ Из архива С. Д. Нечаева // Братское слово. 1893. Т. 1. № 8. С. 614.

¹⁰ ДЛ-1. С. 682.

¹¹ Свистунов В. М. История Каслинского завода. 1745—1900. Челябинск, 1997. С. 143.

¹² ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 817. Л. 95.

воспроизводятся очень схоже у большого количества опрошенных информантов и излагаются в двух основных преданиях:

1. В Краснояре жила некая старообрядческая семья, в которой были два брата и сестра. После смерти родителей братья не захотели делить наследство с сестрой. Они отвезли ее в лес и оставили там в скиту. Лет через 30, мучимые угрызениями совести, братья решили навестить скит и замолить грех у могилы сестры. Каково же было их удивление, когда они увидели Платониду не только живой, но и такой же молодой, как много лет назад. Оказалось, что из родника у скита текла «святая вода», умываясь которой, она сохранила красоту и молодость¹³.

2. Платонида происходила из татарской семьи. Родители задумали выдать девушку замуж, но накануне свадьбы она бежала из дома. Приют она нашла в скиту, где приняла иноческий постриг. Платонида прославилась аскетичной жизнью и строгим исполнением устава. Святость жизни инокини охранял медведь. Однажды лихие люди наткнулись на скит, но долго не могли подойти, опасаясь медведя. Дождавшись удобного случая, они застрелили из ружья сначала зверя, а потом и Платониду. Вскоре на месте ее гибели появился источник с чудесной водой. Могила около 220 лет (запись сделана в 1981 г., следовательно, речь идет о 1760 г. — С. Б.). Спустя 40 лет после захоронения могилу раскопали и нашли тело совершенно целым, лишь мизинец почернел¹⁴.

Существует иная, менее сказочная версия о Платониде, которую высказал первоуральский краевед В. А. Трусов. По его мнению, старица, погребенная у горы Шунут, — это черноризница Платонида (Пелагея Саввина, ок. 1691—1785), которую в конце 1735 г. поймали в висимских лесах во время «татищевской выгонки». Затем она попала в Тобольск, откуда в августе 1737 г. была переведена в Екатеринбург в печально известный «Зарешный Тын». Там она и находилась до 1762 г., когда последовало высочайшее распоряжение «раскольников, кроме пря-

¹³ Белобородов С. А., Боровик Ю. В. Староверы горнозаводского Урала: страницы истории согласия беглопоповцев / часовенных XVIII — начала XX века. Екатеринбург, 2017. С. 296.

¹⁴ Там же.

мых богохульников, содержащихся до сего времени под караулом, всех освободить»¹⁵.

На первый взгляд, логика в рассуждениях краеведа есть, но отметим, что это всего лишь не подтвержденная фактами гипотеза. На самом деле, кроме совпадения монашеского имени, нет никаких доказательств, позволяющих отождествить Платониду (Пелагею Саввину) с красноярской Платонидой. К слову, в уральских старообрядческих «синодиках», фиксировавших имена наиболее известных иноков и инокинь, различные Платониды упоминаются несколько раз. Кроме того, версия Трусова не объясняет калмыцкое происхождение старицы, на котором упорно настаивают многие информанты.

Вот, например, какая легенда об инокине содержится в старообрядческом историческом сочинении, известном под названием «Урало-Сибирский патерик». Старица Платонида «инога быть рода» (т. е. не русская). Когда она достигла отроческого возраста, на нее пал жребий быть принесенной в жертву идолам, отчего все родственники «в печали бяху велицей». Случилось же так, что в это время в доме остановился на ночлег один христианин, везший с мельницы муку. Узнав о проблеме, он предложил родителям отдать свою дочь «в жертву живому Богу, да послужит Ему». Согласившись, те положили ее в мешок, спрятав его на возу, между другими мешками с мукой. Едва гость отъехал, как в дом пришли за Платонидой язычники. Не найдя девушки, они погнались за уехавшим, нагнали его, однако девушку так и не обнаружили. Безвестный благодетель привез Платониду на жительство в один из женских старообрядческих скитов. Там она была крещена, стала усердно подвизаться в служении Богу и через три года удостоилась пострижения «во иноческий образ». Столь быстрый постриг вызвал зависть со стороны некоторых из скитниц, прежде нее пришедших в обитель и не принявших еще ангельского чина. Платонида вынуждена была поселиться уединенно в лесу («отъиде от них тай[но] в пустыню на безмолвие»). Однако и в лесу она помогала нуждающимся: «Бе же зело милостива и трудолюбива,

¹⁵ Трусов В. А. Платонида без тайн. Первоуральск, 2014. С. 15–16.

и помогаше сущим в нуждах, ...прия от Бога дар исцеления, слепых просвещаше и больных исцеляше не точию в животе (т. е. не только при жизни), но и по преставлении своем»¹⁶.

Автору Патерика рассказали о Платониде в 1950-е гг. «мать Мелетина, Елизавета Парамоновна и мать Акинфа». Также отмечено, что Платониду «еще застал в живых и помнил» отец Иоанн, который принял иноческий чин от отца Израиля, руководившего скитом на Кенчурке в последней четверти XIX в.¹⁷

В первой половине XIX в. могила Платониды уже была одной из самых почитаемых уральскими старообрядцами святынь. Ежегодно к 16 августа сюда стекались тысячи людей, причем некоторые добирались из весьма отдаленных селений: «Много сюда приходит женщин, мужья которых страдают запоем. Они берут с ее могилы землю, которую кладут в вино и этим поят своих мужей»¹⁸. Вода из источника также обладала живительной силой, особенно если страждущие оставляли здесь какую-либо свою вещь, например, платок или полотенце. На рубеже XVIII—XIX вв. настоятельницей в скиту Платониды была некая матушка Таисья. По ее инициативе скитницы покинули эти места и переселились в более спокойный и уединенный район, правда, находившийся не очень далеко от старого.

Там, где некогда находился женский скит, до середины XX в. сохранялись могилы черноризниц Иулии, двух Мелетин, двух Маргарит, Надежды, Антонины, Валентины, Савостианы, Елисаветы, Феврусы¹⁹. Кроме каменного надгробия, указывающего на предполагаемое место захоронения Платониды, в наши дни на берегу небольшой лесной речки Малый Ик возвышаются лишь три безымянных креста.

Как сообщали миссионеры, еще один женский скит появился около 1790 г. В полуверсте от Красноярского селения, на правой стороне по течению реки Ревды, у подошвы горы Голой находился крошечный полуостров («не более 150 сажен во весь квадрат»).

¹⁶ Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии. Кн. 1. Т. 1. М., 2014. С. 60.

¹⁷ Там же. С. 60—61.

¹⁸ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902. С. 54.

¹⁹ Белобородов С. А., Боровик Ю. В. Староверы горнозаводского Урала. С. 297.

На этом-то месте старообрядческими инокинями и были устроены десять келий с разными службами. Скитские строения были окружены болотом, «от чего в летнее время никакого проезда не было к скиту, кроме небольшой тропы для пешеходов»²⁰. Управляла обителью игуменья Анисья (отмеченная в дневнике Нечаева в 1826 г.), а помощницей ее была инокиня Иринарха. Число сестер в скиту достигало 20 человек. При этой пустыни была часовня, в которую ежегодно 9 мая из мужского скита крестным ходом приносили иконы.

Около 1822 г. на правом берегу Ревды, напротив впадения в нее речки Павлушки, был основан новый старообрядческий женский скит: «Он состоял из 5—6-ти крестьянских изб, поставленных отдельно одна от другой. В каждой избе проживало по 2—3 инокини. Они занимались рукодельем и огородничеством, чем и пропитывались»²¹. Настоятельницей здесь была матушка Полинария, чье имя также зафиксировано в бумагах С. Д. Нечаева.

Во второй половине 1830-х гг. скит распался: некоторые монахини присоединились к единоверию, другие же разбрелись по разным местам. Однако по меньшей мере три скитницы переселились в Краснояр, где нашли приют в специально устроенных «келеечках». Именно эти инокини — Манефа (Булатова), Анфиса (Федорова) и Аперсида, — «пользовавшиеся большим влиянием на красноярских жителей»²², заложили новые традиции скитской жизни, которые просуществовали вплоть до начала XX столетия.

Кроме женских, существовали в Ревдинской округе и мужские старообрядческие скиты. Возможно, что раньше других эти места облюбовал некий инок Аввакум, чья могила в двух верстах от д. Сажиной в XIX — начале XX в. также привлекала немало паломников, чаще всего приходивших на ежегодные моления в день памяти старца 6 июля. По описанию 1915 г., «могила расположена неподалеку от обрыва. Небольшое расчищенное от леса

²⁰ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1906. № 20. С. 650.

²¹ Там же. С. 621.

²² Там же // ЕЕВ. 1907. № 1. С. 17.

место окружает ее... Над могилой на простой доске прибит образ Божией Матери “Утоли моя печаль”. Над могилой был когда-то сделан навес. Вероятно, он долго стоял, но теперь столбы подгнили, и ветер снес навес. Самый могильный земляной холм насыпан высоко и, чтоб земля не рассыпалась, он обшит досками. Пред могилой устроен аналой. Сюда в день св. Петра и Павла сходятся помолиться из Ревдинского, Шайтанского заводов и других мест... Богомольцы бывают здесь по суткам и двое, заночевывая в лесу. Весь день и всю ночь пение и молитвы не прекращаются.

Старец-скитник Аввакум похоронен здесь очень давно. Так давно, что даже старики деревни Сажиной говорят: наши деды не знали, с каких пор могила эта здесь находится. Предание говорит, что чтимый старец жил в лесу и питался только ягодами и грибами. Он проводил время в молитве. Сложилась легенда, что всякого одинокого человека, направляющегося к могиле, старец любовно встречает на перекрестке и провожает до могилы, так как иначе можно заблудиться»²³.

В последней четверти XVIII в. в окрестностях Краснояра возник скит, который длительное время оставался самым значительным и наиболее почитаемым в округе. Основателем этой старообрядческой пустыни был инок Геласий (в миру — Григорий). По сведениям, полученным миссионерами от местных жителей, его отец Матвей Богомоллов «происходил из дворян Киевской губернии». В середине XVIII в. «дворянин» Богомоллов бежал на Урал и обосновался на Верхнетагильском заводе²⁴. Там его сын Григорий учился в заводской школе, работал. В возрасте 30 лет «ради спасения души» он покинул дом и переселился в скиты (не исключено, что в знаменитые «Веселогорские»). Позже инок Геласий перебрался в ревдинские леса, где построил себе келью в пяти верстах от Краснояра на р. Малый Ик.

²³ Судогорский В. Памяти подвижников // Уральский старообрядец. 1915. № 4–5. С. 23–25.

²⁴ Дворянское происхождение М. Богомоллова, без сомнения, является «благочестивым вымыслом». По данным ревизии 1747 г. в Ревдинском заводе проживало около десятка Богомолловых. В их числе был и Матвей Васильевич Богомоллов 23 лет, переведенный из Теченской слободы.

Слухи о подвижнической жизни Геласия достаточно скоро распространились среди местного населения, и вскоре близ его кельи были устроены другие, населенные новыми иноками. Скит быстро благоустраивался, но был почти полностью уничтожен огнем во время случившегося пожара. Геласий с братией покинули обжитое место и переселились на речку Большой Ик, где выстроили новый скит.

Этот старообрядческий монастырь получал щедрые «милостыни» продуктами, вещами и деньгами от различных «боголюбивых людей». Здесь проживало до 40 монахов, была организована школа, где обучалось 15—20 мальчиков. Ежегодно обитель посещали сотни паломников, которых привлекали проповеди Геласия, «глубоко знавшего от Писания», «строгоподвижническая» жизнь иноков и древняя местноточимая икона святителя Николая²⁵.

Под покровительством игумена Геласия находилась также старообрядческая часовня в Краснояре. По свидетельству красноярских староверов, первоначально они «собирались для моления в одну клеть, но весьма тесную». Недовольные этим красноярцы решили, наконец, построить часовню. Место для нее выбрали на усадьбе крестьянина Ивана Дрягина. К сооружению часовни приступили в 1810 г. К концу 1811 г. работа была окончена: выстроен просторный дом, внутри поставлен «приличный» иконостас, выкрашенный голубой краской, в котором размещались иконы, принесенные местными жителями из своих домов. Освящал часовню беглый священник, приехавший из Екатеринбурга²⁶. Все богомольцы, отправлявшиеся в скит к Геласию, обыкновенно заходили в эту молельню и жертвовали кто что мог. По этой причине «красноярская часовня вообще отличалась богатством».

По описанию 1838 г. часовня была «деревянная, длиною 15,5 сажень с сенями, шириною 3,5 сажени, вышиной в 1,5 сажени (примерно 33 на 7,5 м, высотой 3 м — С. Б.) из 15 рядов, крыта драньем на два ската. Иконостас деревянный, покрытый белой и зеленой краской, столярной работы во всю стену,

²⁵ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1906. № 18. С. 598—600.

²⁶ Скорее всего, этим священником был о. Максим. См.: Белобородов С. А., Боровик Ю. В. Староверы горнозаводского Урала. С. 194.

9-ти местный о трех ярусах. Среди часовни паникадило мраморное; мраморный же трехместный подсвечник. Достаточное количество книг. Был и медный колокол весом в 2 пуда и 7 фунтов»²⁷ (около 36 кг — прим. С. Б.).

Игумен Геласий скончался в 1825 г., а его преемником был избран инок Арсений. При нем скит был перемещен в более уединенные, чем прежде, места (7 верст от Краснояра, снова на р. Малый Ик)²⁸. Согласно описанию современника, скит «состоял из деревянных зданий, обнесенных забором. Пред входом во двор по ту и другую сторону находились огороды в виде садов. По входе в ограду, представлявшую род крытого двора, на правой стороне — деревянное здание, в которое вела чрез еловый небольшой садик тропинка. Внутренность здания разделена на многие весьма малые комнаты. Это братские кельи, в [одной из] которых помещался и настоятель... Другой открытый двор с восточной стороны [был] обнесен забором, а с южной и западной — деревянными строениями, в коих помещались пекарня, погреба, амбары. Посреди этого двора стояла деревянная часовня, почти новая, высокая и обширная, внутри ошекетуренная, украшенная богатым иконостасом с иконами. По стенам висели монашеские клобуки, книг было много...»²⁹.

В отличие от Геласия, о. Арсений был человеком «не книжным». Очевидно, что он не пользовался среди братии таким авторитетом, как его предшественник. При нем заметно упала дисциплина, монастырский устав уже не исполнялся так строго, как раньше. Последнее обстоятельство довольно скоро привело к тому, что «многие почитатели отвернулись от скита», и приток милостыни значительно сократился. Арсений управлял старообрядческой обителью до своей кончины в 1834 г.

Оставим пока красноярских скитников и расскажем о том, что происходило в первой половине XIX в. в обществе заводских беглопоповцев Ревды. Подлинно неизвестно, когда была выстроена

²⁷ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1908 № 9. С. 150.

²⁸ Там же. № 19. С. 620.

²⁹ Там же. С. 622.

деревянная на каменном фундаменте старообрядческая Троицкая часовня в Ревдинском заводе, однако уже в 1776 г. она названа «давно существующей» («поновлялась» в 1807 г.; перестраивалась в 1825 г., когда была «сделана пристройка о трех комнатах»³⁰). Эта часовня находилась ниже плотины, на левом берегу р. Ревда (ул. Нижняя Береговая, ныне — территория НСММЗ).

По данным церковного учета, в начале 1820-х гг. численность старообрядцев ревдинского общества почти достигала 1700 человек. Из них в поселке Ревдинского завода проживало 838 староверов (391 душа мужского пола и 447 — женского), что составляло 16,3 % от общего числа жителей. В д. Сажино насчитывалось 454 старообрядца (220 мужского и 234 женского пола) — 85,8 % жителей. Деревня Краснояр была заселена исключительно староверами: 390 человек, из которых 198 человек были мужского, а 192 — женского пола³¹.

Важным фактором, влиявшим на известную «независимость» общины ревдинских староверов в первой трети XIX в., было то, что местные беглопоповцы могли себе позволить содержать старообрядческого священника. Пока мы располагаем информацией лишь о двух беглых иереях, проживавших в Ревде, но не исключено, что их было больше.

Беглый поп Гавриил Антонович в Ревдинском заводе служил в местной Троицкой часовне и лишь изредка совершал поездки по своему обширному «приходу». Скорее всего, этот священник был отправлен в Ревду в середине 1820-х гг. из Екатеринбурга из-за неоднозначного отношения к нему, высказываемого некоторыми представителями екатеринбургской общины, как к иерею, не имевшему «иргизской исправы»³². По преданию, бытовавшему среди ревдинских староверов, Гавриил был родом из Донской

³⁰ ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 816. Л. 633 об.

³¹ Посчитано по: Новиков С. Г., Новикова Т. А. Ревда: три века истории. Екатеринбург, 2018. С. 79.

³² Во второй половине XVIII в. на землях саратовского Заволжья, по р. Большой Иргиз возник крупный старообрядческий центр. В иргизских монастырях было разработано чинопоследование приема иереев из официальной церкви через миропомазание, получившее название «иргизская исправа».

области, бывал в походах и даже имел ранения³³. В Ревде он скончался 14 января 1832 г. и был погребен на местном кладбище, а над его могилой была выстроена деревянная часовня³⁴.

В июле того же года ревдинские старообрядцы «привезли попа по имени Алексия, а откуда и имеет ли он действительные виды быть гласным священником, неизвестно». Пермский епископ Аркадий (Федоров), как только узнал о пребывании нового раскольниковского попа в Ревде, потребовал от губернатора и главного начальника заводов незамедлительного удаления беглого священника и «поступлении с ним и укрывающими его по законам»³⁵. Дальнейшая судьба этого старообрядческого иерея нам не известна³⁶. После упомянутых событий ревдинские беглопоповцы стали обращаться за отправлением нужнейших треб сначала в Екатеринбург, где до 1834 г. в Успенской часовне служил беглый поп Николай Кондратьевич Куракинский³⁷, а затем — в Верх-Нейвинский завод, где до 1838 г. настоятелем в Никольской часовне был старообрядческий священник Парамон Дмитриевич Лебедев³⁸. Когда же они лишились и этой возможности, то фактически перешли на позиции беспоповцев (часовенные или «стариковщина»).

В начале 1838 г. произошло еще одно важное событие в истории староверия Ревды: Троицкая часовня была отнята у старообрядцев и отдана единоверческой общине, появившейся в заводском поселке благодаря трудам миссионеров³⁹. В том же году своей часовни лишились староверы Красноярской деревни⁴⁰. Для справки следует указать, что в 1831 г. Ревдинское старооб-

³³ Дневник С. Д. Нечаева // Братское слово. 1894. № 2. С. 147.

³⁴ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. С. 593.

³⁵ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1908. № 47. С. 790.

³⁶ Вероятно, старообрядцам удалось переправить о. Алексея на Иргинский завод Красноуфимского у., где он скончался около 1834 г. (См.: К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1908. № 47. С. 795).

³⁷ О нем см.: Белобородов С. А., Боровик Ю. В. Староверы горнозаводского Урала. С. 200.

³⁸ О нем см.: Там же. С. 205—207.

³⁹ Белобородов С. А. Старообрядческие скиты в Ревдинской волости. С. 29.

⁴⁰ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1906. № 24. С. 802.

рядческое общество (куда, кроме заводских, входили староверы Краснояря и Сажино) состояло из 1976 человек⁴¹, а в 1836 г. — из 1957 человек⁴² (около $\frac{1}{4}$ от общего числа в 6,7 тысяч жителей). Единоверцев же в это время насчитывалось 331 человек (чуть более 16,7%), но этого оказалось более чем достаточно для передачи им часовен.

Первым единоверческим священником в Ревде стал Логин Татищев, переведенный сюда из Невьянска в феврале 1836 г. До 1833 г. этот иерей был старообрядческим попом, духовно окормлявшим всю невянскую округу. Его переход в единоверие был вынужденным следствием конфликта со старообрядческими старшинами⁴³. У нас есть весьма веские основания предполагать, что Татищев понимал единоверие несколько иначе, чем того хотели церковные власти.

Доказательством тому служат события января 1838 г., когда по просьбе группы ревдинских единоверцев для служения в Троицкой церкви прибыл еще один священник — о. Иоанн Иванов. Почти сразу выяснилось, что «прихожане, по своей бедности и малочисленности, не в состоянии содержать двух иереев. К тому же у священника Татищева с ново-поступившим отцом Ивановым начали, к соблазну единоверцев, происходить ссоры»⁴⁴.

Татищеву предложили переехать в Васильево-Шайтанский завод. Он согласился при выполнении двух условий: «Если [шайтанский] управляющий положит ему половину получаемого им в Ревде жалованья, т. е. 200 руб. ассигнациями и квартиру. К этому Татищев присовокупил, чтобы ему было разрешено, когда он пожелает, совершать в ревдинской единоверческой церкви Божественную литургию **для своих прихожан**» (выделено мной — С. Б.)⁴⁵.

⁴¹ К биографиям преосвященных Иоанна и Аркадия Пермских. С. 126.

⁴² ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 817. Л. 95.

⁴³ Белобородов С. А., Боровик Ю. В. Староверы горнозаводского Урала. С. 183–184.

⁴⁴ Топорков А. Исторические сведения о Петропавловской церкви Васильево-Шайтанского завода // ЕЕВ. 1895. № 45. С. 1236.

⁴⁵ Там же.

Приведенные цитаты однозначно свидетельствуют о том, что в это время в Ревде единоверческая община состояла из тех, кого можно назвать «настоящими единоверцами» (т. е. безоговорочно принявшими все существовавшие по этому поводу правила и распоряжения начальства) и «единоверцев поневоле» (согласившихся перейти из старообрядчества вынужденно, из-за определенных обстоятельств). В конце концов церковные власти решили не оставлять Логина Татищева на отдаленном приходе без присмотра и перевели его в Екатеринбург к Спасской единоверческой церкви.

Одной из последних попыток уральских беглопоповцев в николаевскую эпоху «достучаться» до верховной власти и обрести священство стало прошение, поданное посетившему Урал летом 1837 г. наследнику престола Александру Николаевичу. Ему была вручена «Записка в кратком изложении о стесненном положении Нижнетагильского старообрядческого общества и прилежащих к оному гг. Демидовых заводов» с приложением копии жалобы заводскому исправнику Тетюеву на притеснения, чинимые тагильским староверам заводскими властями⁴⁶. Кстати, подписали ее не только тагильчане, но и представители многих других обществ, в том числе ревдинского.

Казалось, некий компромисс будет найден, однако в августе 1837 г. на Урал прибыли чиновник из ведомства обер-прокурора Св. Синода, камергер В. В. Скрипицын и жандармский майор А. Д. Васильев «с объявлением монаршей воли». Император милостиво оставил староверам все старые обряды при условии принятия ими священника, поставленного епархиальным архиереем. Беглые же иереи объявлялись вне закона. Скрипицын объехал несколько заводских поселков, где зачитывал высочайший указ и собирал подписки от имени старообрядческих общин о том, что староверы впредь не будут беспокоить власти такими просьбами. 7—8 сентября 1837 г. столичный чиновник побывал в Ревде.

Примечательно, что ревдинских староверов совершенно не смутили ни высокий ранг Скрипицына, ни его расшитый золотом мундир, ни важные манеры. Выслушав начальственную речь,

⁴⁶ РГИА. Ф. 1101. Оп.1. Д. 481.

беглопоповцы предложили сразу несколько новых вариантов решения проблемы. Как позже рапортовал благочинный о. Дмитрий Флоровский епископу Евлампии, «некоторые из раскольников дерзали возражать г. Скрипицину, что они еще надеются умиловитить царя и получить позволение иметь [беглых попов] на прежних правах, а другие говорили: пусть отдадут им часовню, что ныне единоверческая церковь, в которую они согласны будут ходить с тем, ежели рукоположат им во священника Феодота Казанцева, прежнего часовенного уставщика, или уже позволят построить другую церковь»⁴⁷. Растерявшийся Скрипицын не придумал ничего лучше, как еще раз зачитать текст указа.

В этом же донесении Флоровского названы имена особенно рьяных противников единоверия (которые, несомненно, были и руководителями ревдинских старообрядцев): Бормотов, Дробинин, Лев Коминов, братья Кадниковы, Федот Казанцов. Однако самым энергичным «ревнителем отеческих преданий» показал себя начетчик Андрей Усольцев, который мотивировал свой отказ дать подписку тем, «что он совершенно не понимает читанного и не изъявляет желание на принятие благословенного священства, почему самое рукоприкладство (*т. е. подпись — С. Б.*) хотел учинить со скрытием своего почерка. Сей Усольцев, много наделавший грубостей А. П. Демидову при увещании его о принятии единоверия, за дерзость свою несколько дней содержался в оковах под арестом, лишен был интересной должности и назначен за совращение единомышленников от принятия единоверия под суд, но впоследствии, как человек хорошего поведения, по снисхождению к нему заводского начальства, опять ныне находится у должности и с большею дерзостью, на соблазн других, выражает свои еретические мнения»⁴⁸.

После утраты здания Троицкой часовни ревдинские старообрядцы, согласно утверждениям священников-миссионеров, «собирались на моления в приспособленных по случаю частных домах». Так, например, в декабре 1838 г. пермский гражданский губер-

⁴⁷ К биографии первого Екатеринбургского епископа Евлампия: Письма Преосвященного Евлампия к разным лицам. // ЕЕВ. 1905 № 8—9. С. 239—240.

⁴⁸ Там же. С. 240.

натор И. И. Огарев обратил внимание горных властей о дошедшей до него информации, «что в Ревдинском заводе раскольник Федот Ильин [сын] Казанцов, выдворенный с Рождественского завода⁴⁹, в своем доме, при собрании в немалом числе раскольников, отправляет вечерни, всенощные, молебны и прочее»⁵⁰.

Интересен ответ генерала В. А. Глинки: он приказал заводскому исправнику «воспретить и не позволять раскольникам собираться к Казанцову и другие частные дома для молений», но на предложение губернатора начать против старообрядца следствие заметил, «что такое изследование было бы противно 46 статье того же тома законов (XIV-го) потому, что в поступке Казанцова, выражающее собственное мнение раскольников в их вере, за которые они по этой статье не должны быть преследуемы»⁵¹. Понятно, что при таком подходе к делу самого горного начальника старообрядцы весьма скептически отнеслись к призывам ревдинского исправника «не собираться в частные дома».

Как уже упоминалось, в отличие от большинства других общин, входивших в крупные старообрядческие общества, ревдинская в первой трети XIX в. пользовалась известной самостоятельностью. Во многом это было обусловлено тем, что с момента основания завода и вплоть до конца 1830-х гг. главными приказчиками (управляющими) были старообрядцы, как и значительная часть заводской администрации⁵². К таковым, например, относились представители династии Любимовых. А Ивана Любимова, служившего с начала XIX в. до середины 1830-х гг. управляющим Ревдинским заводом, местные священники официальной церкви и вовсе признавали как «особо сильного покровителя раскольников и противника миссии»⁵³.

⁴⁹ Рождественские (Рождественские) железоделательные заводы Нижний (1740 г.), Верхний (1800 г.) и Средний (1810 г.) основаны Демидовыми в Осинском у. Пермской губ. на р. Ножовка (приток Камы) как вспомогательные Ревдинскому заводу.

⁵⁰ ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 10. Л. 1.

⁵¹ Там же. Л. 3.

⁵² Белобородов С. А. Староверы Ревдинской волости // Городские вести. Ревда, 2010. № 77. С. 12.

⁵³ А[рхимандрит] П[алладий]. Обозрение пермского раскола, так называемого «старообрядства». СПб., 1863. С. 63.

В конце декабря 1831 г. камышловский окружной миссионер протоиерей А. Оглоблин доносил Пермскому епископу Аркадию (Федорову), что «в Ревдинской заводской конторе главные приказчики все старообрядцы, что поставляется препятствующею причиною для многих к обращению из раскола в православие; так как, ежели кто оставит раскол, то принужден бывает в жизни своей встречать неминуемо разные неприятности»⁵⁴. Преосвященный распорядился, чтобы на основании указа, запрещающего определять к начальственным должностям старообрядцев, сообщить в Пермское горное правление «об учинении распоряжения о недопущении старообрядцев к должностям приказчиков, как в Ревдинском, так и в прочих заводах».

Примечательный «роман в письмах», касающийся ревдинских приказчиков-староверов, удалось обнаружить в фондах ГАСО. Начало ему положил исполнявший тогда должность начальника Горного правления полковник П. И. Порозов, который в феврале 1841 г. направил на имя владелицы завода М. Д. Демидовой довольно резкое послание, в котором писал, что по информации, полученной им от пермского губернатора, в Ревдинском заводе на должностях приказчиков трудятся раскольники Александр Круглов и Степан Бакуев. Порозов требовал немедленно заметить их кем-либо из православных⁵⁵.

Мария Демидова довольно спокойно ответила, что завод частновладельческий, а потому она вольна сама решать, кого и кем назначать. Порозов тут же подключил «тяжелую артиллерию» в лице главного начальника горных заводов Уральского хребта генерал-лейтенанта В. А. Глинки. Теперь Демидова уже оправдывалась, но весьма своеобразно: «Я действительно, по особой надобности, принуждена была прикомандировать приказчика Александра Круглова к занятиям по главной ревдинской конторе, ...но в этом занятии он будет находиться только до весны, потом отправится с [железным] караваном... Мне, конечно, также весьма неприятно, что он состоит в расколе,

⁵⁴ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1906. № 18. С. 600.

⁵⁵ ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 29. Л. 2—3об.

но польза заводская убеждает употреблять его, как опытного и благонадежного человека»⁵⁶.

Уже изрядно «заведенные» власти решительно потребовали объяснений и немедленного решения вопроса. На что М. Д. Демидова в свойственной ей манере ответила: «Имею честь уведомить, что у меня на заводах прикащиками из раскольников Александр Данилов Круглов, Евмений Китаев и Степан Бакуев не вновь определены, а давно уже, еще покойным супругом моим. Мною же на счет их сделано только то распоряжение, что Степан Бакуев из Рождественского переведен в Ревдинский завод... В Ревдинском же заводе от них миссии или обращению старообрядцев из раскола в православие и единоверие затруднения быть никакого не может, ибо кроме их, тут у меня есть два прикащика из православных...»⁵⁷.

Мягко говоря, заводовладелица лукавила. Примечательно, что позже, формально перейдя в единоверие, эти люди по-прежнему покровительствовали староверам и оказывали любую необходимую помощь: «Заводская полиция не препятствует сборам раскольников к умершим, т. к. полицейские заводские, по большей части единоверцы, почитают раскольников, покрывают их. Во всем ... поддерживают, ото всюду безвозвратно и без всяких увольнительных листов приезжающие в Ревдинский завод таковые же раскольники, то по торговым делам, то для одних совещаний, для коих ревдинские раскольники таковым же образом отлучаются в Екатеринбург, Шарташ и Тагильские заводы, и, соображаясь с упорством своих единомышленников, остаются с одинаковым прежним ожесточением ко Святой Церкви»⁵⁸.

Примечательно, что противостояние М. Д. Демидовой с церковными и горными властями продолжалось и во второй половине 1840-х гг. Так, например, в конце октября 1846 г. в Екатеринбургском секретном комитете по делам раскольников

⁵⁶ ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 33. Л. 5.

⁵⁷ Там же. Д. 29. Л. 4.

⁵⁸ Там же. Ф. 6. Оп. 2. Д. 494. Л. 61.

слушалось дело о назначенном на должность караванного приказчика ревдинце Семене Агафоновиче Коминове. Миссионеры характеризовали его как «закоренелого раскольника, по суду наказанного плетью, и ныне состоящего за уклонение от единоверия под судом, человека зловернейшего для православия, опасного для единоверцев, и могущего служить примером для раскольников по ожесточенности в раскольнических заблуждениях»⁵⁹. Горное начальство требовало немедленно заменить Коминова кем-либо из православных или единоверцев, а заводовладелица вновь игнорировала это распоряжение.

Объективности ради отметим, что в 1830—1840-е гг. все же начались серьезные трансформации в среде старообрядцев. Первоначально они коснулись обитателей красноярских скитов. Значительная часть скитниц (25 человек) переселились в Шарташское селение, где нашли приют в Знаменском скиту настоятельницы матушки Веры⁶⁰. К весне 1836 г. в женской обители, находившейся на полуострове у подножия горы Голой на правом берегу р. Ревды, проживало 11 инокинь, которыми руководила матушка Евсевия (в миру — Ирина Дрягина). В мае того же года Евсевия и еще две сестры письменно уведомили власти о своем желании перейти в единоверие, причем просили «пустынножителство и убогое обиталище наше не разорить, а позволить совокупно устроить в нем женский скит под названием пустынь и подчинить ее старообрядческому единоверческому монастырю, который назначается к строению». Также они ходатайствовали разрешить построить в пустыни молитвенный храм во имя Покрова Пресвятой Богородицы. Воодушевленное епархиальное начальство незамедлительно дало согласие на это. Вскоре в скит прибыло пополнение — три инокини, присоединенные к единоверию в Тюмени: Флена, Капитолина и Еванфия.

В феврале 1837 г. еще три скитницы, бывшие насельницы Верхнетагильского женского старообрядческого скита, согласились перейти в единоверие и переселиться в обитель Евсевии.

⁵⁹ ГАСО. Ф. 24. Оп. 23. Д. 5773. Л. 120—120 об.

⁶⁰ Там же. Ф. 43. Оп. 3. Д. 13.

«Старшей» в этой группе была инокиня Павольга⁶¹. Но очень скоро выяснилось, что обращение Павольги было притворным, и в 1838 г. заводской исправник «объявил ей запрещение носить монашеское одеяние и именоваться инокиней». Однако красноречие полицейского оказалось напрасной тратой времени. Павольга не только осталась монахиней, но и «жестокой раскольницей» (по словам благочинного протоиерея Д. Флоровского). Более того, выяснилось, что именно она стала настоящим духовным лидером староверов Красноярского селения. Поэтому осенью 1839 г. Павольгу и еще нескольких скитниц, чей переход в единоверие также был признан ложным, выдворили из Краснояра⁶².

К ноябрю 1837 г. в скиту осталось лишь три обитательницы: Евсевия, ее дочь Параскева и инокиня Рахиль (в миру — Татьяна Окопишниковна). В мае 1849 г. Параскева уехала в Кыштымский завод, где стала учительницей в единоверческом девичьем училище; еще раньше скит покинула Рахиль. Евсевия осталась одна, и ее постоянно тревожили «худые люди» — разбойники. С разрешения епархиального начальства несостоявшаяся игуменья продала скитские строения красноярскому крестьянину Меркурию Белову и тоже переехала в Кыштымский завод, где исполняла при единоверческой церкви должность просфорни. С отъездом инокини Евсевии закончилась недолгая история Красноярского женского единоверческого монастыря⁶³.

С 1834 г. игуменом главного мужского старообрядческого скита близ Краснояра становится инок Феодорит (Федор Емельянович Сисин). Во время настоятельства Феодорита проблемы, о которых было сказано выше, значительно обострились. Многие монахи в поисках более достойного места обитания покинули пустынь. К внутренним неурядицам добавились весьма серьезные внешние

⁶¹ О ней см.: Белобородов С. А., Боровик Ю. В. Староверы горнозаводского Урала. С. 261.

⁶² К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1906. № 21. С. 694—696. Не исключено, что из уральских лесов Павольга отправилась на Иргиз, где стала игуменшей Черемшанского скита (см. очерк о Верхнем Тагиле, сноска 27).

⁶³ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1906 № 20. С. 651—652.

угрозы: скит все чаще стали навещать православные миссионеры, склоняя старообрядческих иноков к принятию единоверия.

В начале 1835 г. произошло незаурядное событие, ставшее переломным в истории красноярского скита: старообрядческую обитель посетил Екатеринбургский епископ Евлампий (Пятницкий). Осмотрев скит, владыка беседовал с иноками об условиях их перехода в единоверие. Однако тогда старообрядцы не дали епископу определенного ответа, ссылаясь на отсутствие в скиту настоятеля Феодорита, который в это время уезжал в Екатеринбург.

Несколько позже скитники встречали еще одного высокого гостя — владельца Ревдинского завода А. П. Демидова. Именно он окончательно убедил иноков принять единоверие, обещая, что лично будет ходатайствовать перед высшим духовным начальством об обращении скита в единоверческий монастырь, и что все затраты на ремонт скита будут произведены за его счет. Феодориту же была обещана должность игумена в новом монастыре.

Весной 1836 г. епископ Евлампий писал А. П. Демидову: «От 17 марта крестьянин Вашего Ревдинского завода Феодор Сисин, в раскольническом иночестве Феодорит, вошел ко мне с прошением как о присоединении его к церкви на правах единоверия, так и о том, чтобы ему, по обещании его, равно по вдовству и бессемейности продолжить избранную им иноческую жизнь и пребывание для сего в прежнем же месте, в Красноярском ските, с желающими разделить с ним подобное уединение и братство... Устройство же скита он описывает так, что в нем имеется исправная часовня, украшенная иконостасом и иконами, снабженная книгами, при ней имеются кельи, в которых без труда может помещаться до 15 человек, вокруг скита земля для огородов, для сенокоса, на речке Ик может быть достаточная рыбная ловля. Жившим там вроде иноков доселе выдавалось и выдается от заводского ведомства по полтора пуда хлеба и по полтора фунта соли на человека в месяц».

Евлампий просил заводовладельца разрешить скитникам на официальных основаниях пользоваться землей и санкционировать «увольнение на жительство в скит» иноков, большинство которых формально числились крестьянами Ревдинского завода.

В это время вместе с Феодоритом в скиту проживало еще 11 человек (семь из них — крестьяне Ревдинского завода, двое — Васильево-Шайтанского, один — Бисертского и один по паспорту был екатеринбургским мещанином). В том же году к ним присоединилось еще семь человек, а в ноябре 1836 г. в скит прибыл единоверческий иеромонах Иоанн, которому епархиальным начальством было поручено совершать богослужение в скиту и единоверческих церквях округа.

Демидов в своем распоряжении ревдинской заводской конторе предписал «дозволить единоверческому скиту пользоваться всеми теми угодьями и употребить на сооружение при нем церкви и покупку потребной утвари сумму не свыше двух тысяч рублей». Казалось, что судьба краснопольского скита вполне определилась, но действительность была гораздо сложнее идеалистических планов руководителей официальной церкви.

В ноябре 1837 г. Феодорит слезно жаловался епископу Евлампии: «...Промыслом Вышнего дано мне небольшое число братии, которую пропитывать и содержать ныне не имею ни возможности, ни средств, и скит приходит в последнее разорение и запустение. Ежедневные недостатки во всем, с каждым днем увеличиваясь, умножают братии на меня ропот и жалобы, ибо от господина заводовладельца по сие время особенного положения на содержание обители не положено. Прежние знакомые старообрядцы, не принявшие православия, от пособий вовсе отказали, а дабы обитель совершенно не опустела и братия не разошлась куда кому можно и где возможно содержаться без бедности, того ради прошу Ваше Преосвященство употребить свое архипастырское ходатайство пред заводосодержателем в снабжении нужным для поддержания скита, или, в случае нужды, выдать книгу для записи добровольных пожертвований»⁶⁴.

Евлампий снова обратился за помощью к Демидову. Заводовладелец вроде бы подтвердил, что вовсе не против существования единоверческого монастыря на заводской земле, но на уровне местных властей решение вопроса очередной раз

⁶⁴ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1906. № 19. С. 627.

затянулось. А в начале 1840-х гг. произошли события, которые, безусловно, отразились на судьбе красноярского скита: во-первых, в 1840 г. екатеринбургское викариатство покинул епископ Евлампий, а во-вторых, в 1841 г. состоялось крупное выступление ревдинских углежогов, надолго ставшее главной головной болью местных властей⁶⁵.

Согласно документам Екатеринбургского секретного совещательного комитета за 1849 г., Феодорит все еще ждал, что скит «устроен будет в виде монастыря за счет заводов. И как это до сих пор не исполняется, и как товарищи его разошлись из скита, то он остается по-прежнему в расколе, пока по обещанию не выстроят монастыря»⁶⁶. Но единоверческая обитель под Краснояром так и не появилась. Лишь в 1855 г. в деревне была построена небольшая единоверческая Никольская церковь (кстати, возведенная все же на деньги Демидовых).

В целом, следует признать, что попытка церковных властей устроить под Краснояром единоверческие пустыни (и мужскую, и женскую) оказалась неудачной. Основными причинами этого, на наш взгляд, были сильное нежелание местного населения (большей частью старообрядческого) видеть у себя под боком никонианские монастыри (пусть даже на правах единоверия) и весьма показательная незаинтересованность в этой проблеме местных заводских руководителей и представителей власти. И все же, благодаря усилиям православных миссионеров, к концу 1830-х гг. старообрядческие скиты в Ревдинской волости фактически перестали функционировать, хотя отдельные иноки и инокини проживали здесь вплоть до начала XX в., находя приют в потаенных кельях, устраиваемых в домах старообрядцев.

Справедливости ради стоит отметить, что труды миссионеров по «насаждению» единоверия в Ревдинской волости привели к определенным подвижкам. В июне 1840 г. протоиерей

⁶⁵ События 1841 г. в Ревде и роль старообрядцев в волнениях подробно рассмотрены В. И. Байдиным в его диссертационном исследовании. См.: *Байдин В. И. Старообрядчество Урала и самодержавие* (кон. XVIII — середина XIX вв.): Дисс. ...канд. ист. наук. Свердловск, 1983. Л. 138–141.

⁶⁶ ГАСО. Ф. 24. Оп. 23. Д. 5168. Л. 246–247 об.

С. Дьяконов информировал начальство, что «при Красноярской единоверческой часовне в настоящее время считается единоверцев мужского пола 76, а женского 75, всех 151 душа и все они по отзыву заведывающего их священника очень тверды в расположении к святой Церкви»⁶⁷. Через 15 лет, в мае 1855 г., владелица Ревдинского завода М. Д. Демидова обратилась к Пермскому архиепископу Неофиту (Соснину) с прошением, в котором сообщала, что «в деревне Красноярской считается жителей 533, **которые все почти единоверцы** (выделено мной — С. Б.)». Поэтому она хотела бы заручиться поддержкой по вопросу устройства в Краснояре единоверческого храма. Положительный ответ последовал незамедлительно, и уже 21 декабря 1855 г. Никольская единоверческая церковь была освящена⁶⁸.

В 1844 г. священник Первушин дал староверам ревдинской округи такую характеристику: «Раскольники здешние становятся молчаливее прежнего времени, не спорят о своих причинах отделения от Церкви, и говорят, что они один по-другому присоединяться будут к Церкви, и наипаче при бракосочетаниях, и что уже у многих из них в семействах есть члены Святой Церкви, с коими они употребляют пищу вместе, только еще молятся порознь»⁶⁹.

Однако на наш взгляд, оценивая ситуацию, миссионер был слишком оптимистичен. На первых порах переход в единоверие был для местных жителей формальностью, вынужденным актом (как, например, обращение в единоверие в 1841 г. управляющего Ревдинским заводом А. Д. Круглова). Примечательно, но зачастую единоверцем становился только глава семьи, а его жена и дети фактически оставались старообрядцами. И все же именно 1840-е — начало 1850-х гг. стали для ревдинских староверов наиболее тяжелыми.

Кроме того, что власти ликвидировали красноярские скиты, активизировали борьбу с полулегальными старообрядческими мо-

⁶⁷ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1906. № 22. С. 740.

⁶⁸ Там же // ЕЕВ. 1908. № 9. С. 150–151. В книге «Приходы и церкви Екатеринбургской епархии» приводятся сведения об освящении церкви 21 декабря 1858 г., но это явная опечатка, что подтверждается клировыми ведомостями за более ранние годы.

⁶⁹ ГАСО. Ф. 6. оп. 2. Д. 489. Л. 100.

ленными в частных домах, а также вынудили всех приказчиков-староверов перейти в единоверие, ревдинская община часовенных испытала еще несколько весьма неприятных «ударов». Так, например, в апреле 1845 г. священник Д. Флоровский направил на имя викарного епископа Екатеринбургского Мелхиседека (Золотницкого) рапорт, в котором сообщал: «С давнего времени проживают в Ревдинском заводе живописцы-раскольники, и своими занятиями, неподчиненными никакому надзору со стороны духовной, легко могут производить иконы с неправославным перстосложением... Первый из этих живописцев — Московской губернии Богородского уезда, господина Позина крестьянин Михайло Алексеев Лапин, второй — Владимирской губернии Вязниковского уезда, госпожи Грязевой крестьянин Дмитрий Матвеев Корпусов»⁷⁰. Вопрос о старообрядческих иконописцах в Ревде четыре раза рассматривался на заседаниях Екатеринбургского секретного совещательного комитета по делам раскольников. Особо было отмечено, что они «своими живописными занятиями... производят ересь, наводняя тамошний завод иконами своей работы с неправославным перстосложением, — а от этого поддерживает раскол»⁷¹. В итоге Комитет предписал исправнику выдворить Лапина и Корпусова из Ревдинского завода.

Во времена царствования Александра II (1855–1881) старообрядцы ощутили ослабление административного нажима со стороны государства. Речь не шла о какой-то кардинальной трансформации законодательства. Напротив, законы оставались прежними, а вот практика их применения существенно изменилась. Это очень скоро поняли староверы Ревдинской округи и не упустили случая воспользоваться «послаблениями».

Любопытная история произошла в ноябре 1862 г., когда 33 домохозяина Красноярского селения письменно объявили представу 2-го стана Екатеринбургского уезда, что «они, красноярские жители, решились, чтобы вовсе не принимать священника единоверческой церкви, как в дома наши в праздничные дни, так

⁷⁰ ГАСО. Ф. 6. Оп. 2. Д. 494. Л. 156.

⁷¹ Там же. Ф. 43. Оп. 2. Д. 1572. Л. 205–205об., 208.

равно и не иметь бы ему никакого влияния и попечения над родившимися младенцами, ибо мы все это будем исполнять по своему обряду, в каком находились наши прадеды, и в настоящее время находятся родители, и чтобы единоверческий священник не вступал в наше сословие и обряд, по нашему несогласию к принятию его, о чем, покорнейше и убедительнейше просим Вас отнестись к единоверческому священнику, чтобы он нас вовсе исключил из своих прихожан и вновь бы не имел бы к нам никакой приверженности, потому что мы уже от него вовсе устранились и не будем принадлежать к его приходу и не имел бы он об нас никакого попечения»⁷². Показательна индифферентность властей, которые начали было следствие, но оно так ничем и не закончилось. В результате 145 человек спокойно вернулись обратно в староверие.

По сведениям местных священников (очевидно, неполным), в 1863 г. в трех селениях Ревдинской волости проживало 266 старообрядцев: в самом Ревдинском заводе (67 мужчин и 109 женщин), в с. Красноярском (31 мужчина и 54 женщины) и в д. Сажиной (3 мужчины, 2 женщины). Наставниками, которые «исправляли необходимые требы», названы отставной солдат Никифор Михеевич Бормотов и крестьяне Федот Ильич Казанцев (который еще в 1838 г. привлекался к ответственности за содержание молельни и богослужения в ней), Артамон Комельков, Филипп Токарев⁷³.

Про Бормотова известно немного: он был «несколько раз судим гражданским начальством за расколоучительство». Главными тезисами его проповеди были следующие: троеперстное сложение для крестного знамения он называл «печатью антихристовой», православных священников — «слугами Антихриста», а также утверждал, что господствующая церковь «стоит над пропастью и скоро провалится». Для большей убедительности Бормотов демонстрировал картинку, где была изображена церковь, обьятая

⁷² К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1908. № 9. С. 154.

⁷³ Извлечение из миссионерского отчета по обращению раскольников в 1863 г. // ПГВ. 1864. № 39. С. 273.

пламенем. В декабре 1862 г. он бежал из Ревдинского завода «неведомо куда»⁷⁴.

В конце 1850-х — начале 1860-х гг. новые веяния затронули Красноярское селение, и связано это было с распространением на Урале белокриницкой иерархии. Примечательно, что ревдинские часовенные успешно противостояли этому, а вот в Краснояре «австрийцы» нашли значительную поддержку. Во многом это было связано с тем, что в лесах поблизости от селения нашел приют инок Никита (в миру — Никон Жуков), сторонник епископа белокриницкой иерархии Геннадия (Беляева). В самом Краснояре наиболее деятельной сторонницей «австрийцев» стала А. П. Валугина, а ее «учителем» был родной брат, который работал на арамильской фабрике купца М. К. Ушкова, ревностного почитателя епископа Геннадия. Интересно, что в 1863 г. на вопрос миссионера «Почему красноярские жители не хотят крестить детей у приходского священника?», многие ответили, что их дети «уже крещены священником австрийского поставления»⁷⁵. Общину красноярских старообрядцев-белокриницких в то время возглавляли отставной солдат Амос Дмитриевич Сарафанников и крестьянин Осип Еремин, который «сlyвет в народе даже за протопопа». Богослужения проходили в доме Никиты Ивановича Белькова⁷⁶. В качестве небольшого комментария отметим, что проблемы, связанные с усилившимися в 1860-е гг. на Урале гонениями на иереев белокриницкой иерархии, привели к тому, что к началу 1870-х гг. «австрийская» община в Краснояре перестала существовать, а ее члены вернулись в часовенное согласие.

В 1883 г. ревдинские старoverы подавали прошение о строительстве в заводском поселке помещения для общественного богослужения, но официального разрешения не получили. Несмотря на это, в 1888 г. деревянная часовня в честь Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня все же была

⁷⁴ Извлечение из миссионерского отчета по обращению раскольников в 1863 г. // ПГВ. 1864. № 39. С. 273..

⁷⁵ Там же. № 40. С. 279.

⁷⁶ Там же.

построена⁷⁷. Она находилась в самом начале ул. Первый Кокуй (ныне — ул. Чехова, теперь рядом с этим местом расположен профилакторий «Родничок»). Первоначально она выглядела как обычный большой жилой дом, но в 1908 г. ее переделали: надстроили башенку из двух четвериков, увенчанную «луковичным» куполом с 8-конечным крестом.

По данным церковной статистики, в начале XX в. в приходе Ревдинской Троицкой единоверческой церкви числилось 1561 человек единоверцев, часть из которых проживали в д. Сажиной. Старообрядцев же насчитывалось 346 душ (171 м. п., 175 ж. п.)⁷⁸. Кроме того, в православном приходе Михаило-Архангельской церкви (вместе с подзаводскими деревнями) отмечено 9777 душ обоего пола и еще 202 старообрядца (97 м. п., 105 ж. п.)⁷⁹. В приходе Николаевской единоверческой церкви с. Краснояр (куда входил и Мариинский завод) в 1900 г. насчитывалось 1472 единоверца и 281 старообрядец⁸⁰. Общее же количество староверов в Ревдинской волости составляло лишь 829 человек (6 % от числа всех жителей), единоверцев — 3033 человека (22,2 %). Казалось, финал 160-летней борьбы официального православия и старообрядчества в Ревдинском заводе близок, но вскоре выяснились интересные подробности.

Кроме главной часовни в Ревде, в конце XIX в. неожиданно для православных священников было выявлено сразу несколько новых старообрядческих культовых сооружений. В отчете миссионера о состоянии раскола в волости за 1895 г. говорится, что только в самом Ревдинском заводе насчитывается три старообрядческих моленных: 1) на задах усадьбы крестьянина Дмитрия Игнатьевича Богомолова, отдельно от жилых помещений и с особым входом с улицы; 2) при доме Сильвестра Исидоровича Шумкова; 3) в доме крестьянской вдовы Пелагии Никитичны Баженовой — женский скит с моленной, поддержи-

⁷⁷ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 5. Л. 30.

⁷⁸ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. С. 593.

⁷⁹ Там же. С. 54.

⁸⁰ Там же. С. 590; Ведомость о числе раскольников за 1900 г. // ЕЕВ. 1901. № 11. С. 176—177.

ваемый екатеринбургскими купцами Бородиными⁸¹. В 1897 г. к ним добавилась моленная, расположенная в усадьбе крестьянина М. Г. Заколюкина. Состоявшие при этих моленных наставниками Павел Свалов и Сильвестр Шумков «вместе с именуемой старицей-черноризицей Пелагеей Баженовой считаются руководителями ревдинских старообрядцев»⁸².

Следует отметить, что в последней четверти XIX в. с новой силой возродилась и скитская жизнь на окраине Ревдинской волости. Верстах в 35 к югу от с. Красноярского, на берегу р. Нязи близ впадения в нее речки Кенчурки возник скит о. Израйля. Имя этого человека неоднократно упоминалось в миссионерских отчетах, но достоверных сведений о нем так никто и не сообщал. Вместе с тем нужно признать, что в 1880-е гг. о. Израиль, без сомнения, был одним из духовных лидеров старообрядцев не только в ревдинской округе, но и на всем горнозаводском Урале.

Суммируя немногие известные факты, можно попытаться реконструировать основные этапы жизни Израйля. Так, например, известно, что он был одним из обитателей скита, который возглавлял инок Никита. Эта старообрядческая обитель находилась в «Урминских пределах»⁸³. Следовательно, именно в кунгурских лесах начал свою скитскую жизнь его послушник Израиль. Позже он обитал в небезызвестном Кедровском скиту на Сылве, где в 1862 г. был первый (и единственный) раз арестован властями «за бродяжничество».

Израиль и еще 12 человек, пойманные вместе с ним, проживали в двух скитах (девять мужчин в одном, а четыре женщины — в другом, отстоявшем от первого на расстоянии одной версты). «Израиль пользовался большим влиянием среди беспоповцев Урминской волости, особенно же в деревнях Кедровке и Тепляки»⁸⁴. Из Кунгура, куда доставили скитников, они были отправлены по этапу на места

⁸¹ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 49.

⁸² Отчет Екатеринбургского епархиального миссионера за 1901 г. Екатеринбург, 1902. С. 17–18.

⁸³ Духовная литература староверов востока России. С. 89–91.

⁸⁴ Белобородов С. А. Старообрядческие скиты в «Урминских пределах». С. 287. Цит. по: Пругавин А. С. Старообрядчество во второй половине XIX в. М., 1904. С. 54.

рождения. Израиль и еще один инок Елисей «были отпущены на поруки богатого купца Аксенова»⁸⁵. Если к этому добавить, что купец второй гильдии Т. М. Аксенов был одним из «столпов раскола» в Нижнетагильском заводе — «старообрядческой Мекке» Урала, — следует признать, что более «нежного» наказания для о. Израйля невозможно было придумать.

Неизвестно, сколько времени о. Израиль провел в Нижнем Тагиле. Думается, что не очень долго. Вероятно, довольно скоро он покинул гостеприимный кров Аксенова и вновь отправился в скиты. Не исключено, что уже тогда Израиль обратил свое внимание на безлюдный район, расположенный на самом юге Ревдинской волости. Обосновавшись на берегу р. Нязи (близ впадения в нее речки Кенчурки), Израиль основал пустынь, которая из-за своего удаленного расположения должна была стать «местом уединения и молитвенного подвига». Наиболее раннее упоминание об этом ските мы обнаружили в воспоминаниях старообрядца Д. С. Колегова, позже перешедшего в единоверие, который сообщал, что в 1885 г. «по дороге [домой] через Ревдинский завод заходил к отцу Израйлю в пустыню на реке Нязе и прогостил тут две недели. Обитель обширная, братии много, на службу созывали колоколом коровым, за трапезу тоже, во время трапезы полагалось чтение»⁸⁶.

Скит, основанный Израилем, очень скоро стал весьма популярным среди старообрядцев Урала, специально совершавших сюда паломничества. По всей видимости, именно это обстоятельство побудило старца Израйля (уже очень немолодого человека) перебраться в Томскую губ., на приток Оби — р. Чулым. Но и здесь он не обрел покоя. Обитель «в томских пределах», которую Израиль возглавлял, была весьма многолюдной⁸⁷. К этому следует добавить, что черноризец «по старшинству» стал духовным отцом для всех старообрядцев-часовенных округа, принимая на исповедь и покаяние, постригая в иноческий чин, разрешая самые различ-

⁸⁵ Пругавин А. С. Старообрядчество во второй половине XIX в. С. 50.

⁸⁶ Колегов Д. С. Мое пребывание в расколе // ЕЕВ. 1903. № 19. С. 575.

⁸⁷ Урало-Сибирский патерик. Т. 1. Кн. 1. С. 182.

ные вопросы (и духовные, и даже бытовые). Возможно, из-за этого он и решил вернуться на Урал.

Скорее всего, в конце жизни Израиль большую часть времени проводил в кенчурском скиту. Однако в особых случаях он покидал обитель. Так, например, его имя зафиксировано в постановлении старообрядческого собора, состоявшегося в Екатеринбурге 1 января 1887 г.⁸⁸ Об Израиле, как о еще здравствующем лице, сообщается в миссионерском отчете за 1895 г. А в документе, датированном 1899 г., он назван «недавно умершим»⁸⁹. Похоронен Израиль близ Кенчурки, и это место (как и расположенные рядом могилы других скитников — о. Иоанна и о. Анатолия) до 1960-х гг. входило в «программу посещения» старообрядческих святынь района⁹⁰, но теперь фактически заброшено.

Вероятно, вскоре после основания мужской обители неподалеку возник и женский старообрядческий скит. Со временем женская обитель стала весьма многолюдной и прекрасно обустроенной. По воспоминаниям жителей Кенчурки, она находилась в трех верстах от деревни на берегу Нязи. Монастырь окружал высокий забор, за которым находились жилые и хозяйственные постройки, а также деревянная часовня.

После кончины настоятеля старообрядческий мужской монастырь, созданный им, еще некоторое время продолжал функционировать. Вот как описывал его в начале XX в. православный миссионер: «Не менее [чем могилы на Веселых горах] известен у старообрядцев и скит о. Израйля, получивший свое название от проживавшего здесь несколько лет тому назад старца. Скит этот представляет собой поселок домов в 10, находящихся в глуши лесов на берегах р. Нязи. Насколько глуха эта местность, можно судить уже по тому, что доселе никто не может точно сказать, в каком уезде находится скит. Одни говорят, что он находится в Ревдинской заводской даче, следовательно — в Екатеринбургском уезде, другие же утверждают, что он принадлежит к Нязе-Петровской даче,

⁸⁸ Духовная литература староверов востока России С. 352.

⁸⁹ Отчет о состоянии раскола в Екатеринбургской епархии за 1899 г. // ЕЕВ. 1901. № 10. С. 154.

⁹⁰ Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 46/78. Л. 11об.

следовательно — к Красноуфимскому уезду. Но, так или иначе, прискорбно то, что жители Верхнеуфалейского завода, занимаясь близ означенного скита приготовлением угля и его перевозкой в завод, имеют общение с его насельниками, бывая у них на молитвенных собраниях и беседах. А все это способствует укреплению старообрядческих заблуждений в заводском населении!»⁹¹.

Последнее упоминание о ските о. Израиля относится к бурным событиям Гражданской войны на Урале. В декабре 1920 г. в непосредственной близости от него развернулось настоящее сражение между отрядом ЧОНа (части особого назначения), составленного из коммунистов и комсомольцев Ревдинского завода, и крупным бандформированием. Кровопролитный бой окончился победой ЧОНовцев, но старообрядческая обитель, где укрывалась часть бандитов, сильно пострадала. После этого старообрядческий монастырь пришел в запустение.

Женский скит просуществовал значительно дольше мужского. Его упразднили лишь в 1930-е гг. Однако и после этого скитская жизнь близ Кенчурки продолжалась вплоть до второй половины XX в. Известно по крайней мере о двух скитницах — матушках Македонии (Петуховой) и Елене (Калининой), которые проживали в келье на берегу речки. Лишь в начале 1970-х гг. они переселились в деревню, где и скончались⁹².

Что касается старообрядцев Ревды, то после революции, Гражданской войны и крестьянских восстаний, закончившихся в этих местах к концу 1920 г., они целых четыре года жили достаточно спокойно. «Первый звонок» прозвучал в 1924—1925 гг., когда началась масштабная кампания по борьбе с нелояльными к советской власти элементами. И, хотя эти мероприятия не были направлены непосредственно против староверов, следует признать, что под массовые репрессии попало немало людей из числа руководителей старообрядчества. Причина проста: до революции большинство из них были весьма зажиточными, однако новые власти учитывали и другие факторы.

⁹¹ Состояние расколо-сектанства в епархии и деятельность миссии в 1903 г. // ЕЕВ. 1904. № 22. С. 630.

⁹² Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 46/78. Л. 9, 11, 13, 14 об., 27.

Пожалуй, раньше других негативное отношение советской администрации ощутили на себе один из ревдинских наставников Тимофей Сидорович (Исидорович) Шумков (1858 г. р.) и старообрядческий старшина Дмитрий Игнатьевич Богомолов (1856 г. р.) с семейством. Но наказание еще было не самым страшным — в середине 1920-х гг. их только лишили избирательных прав⁹³. Кстати, в «команду» со староверами попали и некоторые единоверцы, например, настоятель Троицкой церкви священник П. С. Захезин, который с 1922 г. некоторое время вынужден был работать столяром на Ревдинском заводе.

Новая (и гораздо более серьезная) волна репрессий началась с апреля 1931 г. Теперь осужденных людей (в том числе и старообрядцев) подвергали иной расправе — высылке в другие области или на север Урала. Так, например, сыновья Д. И. Богомолова Петр и Иван были приговорены к 8 годам ссылки, его внуки Каллистрат и Владимир отправлены жить (точнее, выживать) на уральский север. Туда же выслали П. Г. Овчинкина, Г. С. Крапивина и еще несколько ревдинских староверов. 73-летний наставник Т. С. Шумков был «перемещен» на 3 года в Ирбит (как и еще один старообрядец, 70-летний В. П. Ухов).

Однако самые драматичные события происходили в 1937—1938 гг., когда забрали около двух десятков ревдинцев. Арестовали многих представителей известных старообрядческих семей: Шумковых, Сваловых, Коминовых, Храмовых, Кралиных... Большинство из них судили в сентябре-ноябре того же года. Некоторым «повезло» — их приговорили к 10 годам исправительных лагерей. Остальных расстреляли.

Многие проходили по сфабрикованному НКВД делу о якобы существовавшей «контрреволюционной организации сектантов старообрядцев, именуемой “Братство русской правды”». В число таких «преступников» попали, например, еще один из ревдинских наставников, 79-летний Михаил Григорьевич Заколюкин (арестован 26 июня 1938 г.) и 78-летний наставник красноярской часовни Исаак Григорьевич Рукавишников (арестован 11 июля

⁹³ ГАСО. Ф. Р-158. Оп. 2. Д. 2. Л. 77 об.—78.

1938 г.). Рукавишников даже не успел дожидаться суда и скончался в тюремной больнице 12 декабря того же года «от старческой дряхлости и малокровия»⁹⁴.

Особо подчеркнем, что в условиях все усиливавшихся гонений (каких, кстати, староверы не испытывали с начала XVIII в.), во времена, когда закрывали и разрушали молитвенные здания, реквизировали книги и иконы, арестовывали попечителей и наставников, когда детей призывали доносить на родителей, «если они молятся Богу и не разрешают вступать в пионеры», когда запрещали совершать общественные богослужения, натравливая на верующих «воинствующих безбожников», ревдинские старообрядцы выстояли, сохранив при этом не только веру предков, не только древние обряды и традиции, но и глубочайшую духовность и твердое осознание своей правоты.

В условиях строжайшей конспирации они продолжали совершать богослужения в тайных моленных и, несмотря на реальную опасность, вплоть до конца 1960-х гг. совершать паломничества на святые могилы — «к Платониде», «к Аввакуму». В конце концов, властям об этом стало известно, и захоронения были варварски уничтожены. Так, например, новые «богоборцы» разбили и сбросили в реку мраморную плиту с могилы Платониды, а поляну, где некогда располагался скит, заровняли бульдозером.

Однако моления старообрядцев «у Платониды» продолжались и в 1960—1980-е гг. А в 1990-е гг., по рассказам очевидцев событий, могила приобрела нынешний вид. Правда, там, где находилось старое захоронение матушки Платониды, теперь лежат фрагменты другого каменного памятника, обнаруженные в 2 км от этого места. Так как надписи на надгробии стесаны, то определить, кому он принадлежал ранее, не представляется возможным (не исключено, что он с могилы инокини Таисии или инока Геласия).

В конце 1990-х гг. сравнительно недалеко от могилы Платониды появилось еще одно святое место. На берегу реки Большой Ик на старом скитском кладбище перезахоронили привезенный с шарташского погоста прах священника Симеона

⁹⁴ Автор выражает глубокую благодарность правнучке Д. Н. Богомолова Зинаиде Ивановне Горбуновой за предоставленную информацию.

Ключарева⁹⁵, трагически погибшего в тобольской монастырской тюрьме в 1754 г.

Но не только «святые могилки» обусловили значение Ревды как весьма важного (а возможно, важнейшего) в наши дни центра часовенных всего Урала. Дело в том, что ревдинским старообрядцам удалось сохранить общину, которой руководили и продолжают руководить энергичные и знающие люди. По сведениям местных старожилов, зафиксированных в полевых дневниках археографической экспедиции, наставниками ревдинских старообрядцев во второй половине XX — начале XXI в. были:

Павел Степанович Жуков (вторая половина 1950-х — конец 1970-х гг.);

Иван Семенович Цукин (1980-е гг.): кстати, в 1970-е — начале 1980-х гг. его старший брат Абрам Семенович возглавлял небольшую общину часовенных в Краснояре;

Василий Васильевич Бельков (конец 1980-х — начало 2000-х гг.). В 80-летнем возрасте В. В. Бельков решил удалиться на покой, что и осуществил, отправившись в таштагольские скиты (Кемеровская область), где был пострижен под именем Варфоломей.

Отдельного упоминания заслуживают соборы, проходящие в Ревде с определенной периодичностью. Правда, сами старообрядцы предпочитают называть эти совещания «беседами духовными», так как принимаемые на них решения носят уже не обязательный, а рекомендательный характер. Несмотря на это, авторитет ревдинской общины остается очень высоким, а Крестовоздвиженская часовня (пусть и неформально, но заслуженно) носит звание «кафедральной».

Еще одно культовое здание, имеющее непосредственное отношение к старообрядцам, было построено в Ревде не так давно. Связано это событие с появлением в городе в конце 1990-х — начале 2000-х гг. небольшой общины Русской Православной Старообрядческой Церкви (бывшая белокриницкая иерархия). Идея начала воплощаться жизнь в 2012 г., ког-

⁹⁵ Личный архив С. А. Белобородова. Полевые дневники 2005 г. Информация получена от Анны Ивановны Хмелевой, 1929 г. р.

да ревдинцы получили благословение на строительство храма. В 2013 г. к проблемам стройки подключился сам старообрядческий митрополит Корнилий (Титов), который во время своего визита в Екатеринбург вроде бы решил вопрос с выделением земельного участка. Но в силу разных причин строительство на отведенном месте так и не началось. В итоге председатель общины Алексей Анисимов принял решение возводить здание на собственном участке. Архитектором Б. С. Пономаревым был разработан проект, а в 2017 г. наконец-то приступили к постройке церкви. К 2019 г. Никольский храм в целом был готов, и, хотя в нем все еще идут отделочные работы, в субботние и воскресные дни уже совершаются службы.

Приложение III ⁹⁶

«Глас напоминания

О общем призывании Церкви и Царства братии старообрядцам (колеблющимся между мнением и истиною, между привычкою и православием, между неустроенностью духовного состояния без Церкви, и между благоустроением себя в духовном состоянии, открыто предлагаемому по высочайшему благоволению чрез повсеместное призывание к Церкви).

Братия по общему духу веры Христовой и христианского благочестия!

По долгу нашему нам и всегда, и благовременно и безвременно, повелено вещать слово Божие (2 Тим. 4,2), слово вразумления, назидания, утешения братии своей. Но чем благовременнее, тем слово утешения надлежит вещать нам крепче, настоятельнее. Утешайте, утешайте люди моя, глаголет Господь: священники глаголите в сердца Иерусалиму, утешайте и (его), яко наполнился смирение Его. Так Бог повелел и в Ветхом Завете священникам утешать народ израильский, когда пришло время избавления Его. Как же священникам Нового Завета не вещать во уши людей Божиих глаголы утешения тогда, как пришло время избавления их?

⁹⁶ Это сочинение, составленное преосвященным Евлампием, было прочитано екатеринбургским старообрядцам в их часовне (вероятно, Никольской). См.: ЕЕВ. 1905. № 1–2. С. 10–13.

Братия! Вы доселе обретались в душевном плене, сами себя осудив на такое состояние, доселе сидели при кладенцах сокрушенных вашего часовенного, безцерковного состояния. И что же вы испытывали, что видели? Без сомнения, вы видели только неблагословенное состояние и рождающихся, и умирающих среди вас, видели скорбь, тесноту, лишение для собственного вашего духа. Возведите же ныне очи ваши окрест вас, и видите к утешению, что время избавления вашего смирения кончилось. Вы призываетесь к миру душевному, к утешению совести, призываетесь в объятия оставленной вами и с любовью ожидающей вас Матери Церкви, дабы вкупе со всеми работающими и служащими Господу работать и служить Господу в преподобии и правде в Церкви Его, в благословенном стаде Его, пастись на злчных пажитях истинно-го слова Его и оживляться силою спасительных таинств Его.

„Внемлите токмо, не заключайте слуха Вашего от спасительного гласа призывания, и всегда к вам простиравшегося, но особенно ныне явственно, выразительно, громогласно простирающегося и от благодатного Престола Церкви, и от высокомонаршего Престола Царства. И не ясно ли слышится сей царственный глас и во внешнем и во внутреннем слухе сердца вашего, когда вам известно высочайшее повеление о устройении единоверческих церквей в заводах г. Яковлева (и сим последним изъявлено уже и благое согласие на то)? Особенно же когда все вы и каждый слышали о возвещении высочайшей воли чрез г. камергера Скрипицина о решительном отказе старообрядцам здешней губернии в прошениях их иметь у себя незаконное священство? Какие явственные гласы! Как к ним не приклонить внимания вам, к коим оные простираются.

Днесь убо, егда слышите глас призывания к Церкви, не отречьтесь от приобщения к св. Церкви, не ожесточите слуха и сердец ваших?

Ужели же и после сего еще будете думать, колебаться, чаять, ожидать? Или паче, ужели и еще равнодушно будете смотреть на тьму полуязыческого состояния, в котором рождаются и остаются чада ваши, наследие ваше, исходящее в жизнь в естественном растлении и пребывающие чадами гнева без просвещения св. крещением?

Ужели равнодушно будете смотреть на ближних и кровных ваших, исходящих из жизни и пускающихся в безбрежный океан вечности без напутствия, без твердой веры, без правой надежды, а, можно решительно сказать, и вовсе без христианския любви к св. Церкви, к ее спаси-

тельному достоянию, к братии своей христианам, небесного звания и избрания причастникам? Куда же пойдут сии хладныя души из хладных тел? Да избавит их Бог от езера, горящего огнем и жупелом! Да избавит Бог, чтобы душам здесь закосневшим и затвердевшим в своих тщетных, упорных, односторонних мнениях не пойти, по разрешении от тел, безнадежно очищаться на веки геенским огнем и жупелом. Но оставим суд Праведному Судии.

Что же? Или еще все будете желать того, чего не должно, просить того, чего дать невозможно, домогаться того, что и по одним домогательствам, какие употребляются, осуждения достойно? Доколе вам оставаться в неустроенном состоянии? Доколе ждать того, в чем непрестанно слышите отказы? Доколе желать — иметь то, что иметь и не духовному, а просто житейскому порядку противно? Доколе отметить добро, непрестанно с благопопечительностию вам предлагаемое? Что еще остается делать благопопечительности начальства, дабы привести вас с стези стропотной на путь правый и благий? Остается только одно, чтобы противящихся собственному своему истинному добру понудить силою к добру. И в сем случае отеческая попечительность будет и права, и блага. Но какая честь мнящим себя разумными и пекущимися о благе своем быть понужденными к собственному душевному благу несобственным своим рассуждением ума, несобственным произволением сердца?

Нет, возлюбленные! Отвержите всякое непослушание. Се ныне время благоприятно; ныне день спасения, — не полагайте преткания благовествованию, и слыша столь явственно простирающихся к вам и глас Церкви и царственный глас призывания, как глас Божий, зовущий вас к порядку, к благоустройству, к общению с Церковью, не ожесточите слуха сердец ваших, но последуйте благодатному призыванию в тишине духа, в кротости сердца, в благопослушании совести.

И как теперь все это легко и удобно! Теперь настоящее млечение душевной пшеницы, чтобы благопослушанием нести ее в житницу Церкви и Царствия Божия, теперь настоящее благовремение к тому, чтобы, следуя и внешнему призыванию, а паче внутреннему благопроизволению, непринужденно оставить так давно зазираемое начальством состояние церковной неустроенности, чтобы снять с глаз своих покрывало людских предубеждений, с благодерзновением исповедать истину

Церкви, привести себя в христианское благоустройство веры и благочестия, изгладить с лица своего стыд неведения, неведения извинительного в век прадедов, дедов, даже отцев ваших, но неизвинительного в теперешний век, в который, благодарение Подателю света и разума, столько имеют света разума самые простые души и умы, что и одно слышание о беглопоповщине должно быть тяжко для слуха, не вовсе заглушенного шумом предубеждений, для слуха отверстого истине, вере благочестию.

Предложено, слышали. Что остается? У вас есть просторная, устроенная, многоуважаемая вами моленная. Следует только, при благословении Божиим, составить вам совет, согласиться, положить, и вы увидите у себя вдруг Церковь, а себя чадами Церкви Божией. После сего какая будет радость для вас самих, какое будет торжество для Церкви Божией, какое веселие для отеческого сердца государя, какое утешение для всех ближних и дальних? О! Утешьте сами себя и многих других, или паче утешьте и на земли и на небеси Церковь Христову; утешьте на земли Церковь воинствующую, приводимую в единство и подвизающуюся о приведены в благодатное единство; возвеселите на небеси Церковь торжествующую во славе блаженного своего единства.

Вот вам слово мира и общения, слово утешения и спасения, вам старцы и братия часовни! Да обымутся сердца ваши, яко чад веры, священной тоскою Церкви. Да возжелаете и вы по благодати Христа Бога быть братиею святого храма.

Еже буди, буди. Аминь».

Глава IV.

«Верх-Нейвинский приход глубоко заражен расколом, приход этот — раскольнический»: о «кержаках» Верх-Нейвинска и «перекрещенцах» Таватую

Поселок городского типа Верх-Нейвинск находится на расстоянии 55 км по прямой к северо-западу от Екатеринбурга и в 26 км к югу от Невьянска. Верх-Нейвинский завод был основан в 1762 и пущен в действие в 1764 г.¹. Для строительства предприятия и работе на нем П. А. Демидов перевел около 800 человек со своих заводов (Верхнетагильского, Невьянского, Шуралинского, Шайтанского, Быньговского) и из деревень Тарасково, Ломовского рудника, Черношишима. Поэтому совсем не удивительно, что «с первых лет его существования [в Верх-Нейвинске] проживало много раскольников беглопоповцев, пользовавшихся покровительством заводских управителей»². Если учесть, что во времена царствования Екатерины II гонения на старообрядцев в России вообще и на Урале в частности значительно ослабли, то с большой вероятностью можно предположить, что первая верх-нейвинская старообрядческая часовня, расположенная на берегу заводского пруда, и освященная, по всей видимости, во имя Вознесения Господа, появилась уже в 1770-е гг.

Примечательно, но власти узнали о ней только в конце второго десятилетия XIX в. В 1819 г. исправнику Верх-Исетских заводов В. И. Высоцкому было приказано произвести следствие по фактам, которые произошли еще в 1813 г., когда в верх-нейвинской часовне беглый поп из Невьянска о. Василий венчал местных жителей. Это, в общем-то, заурядное событие отчего-то сильно возбудило

¹ Если с датой основания завода особых разногласий и у историков, и у краеведов нет, то дата пуска в разных исследованиях приводится разная: 1764, 1767, 1772 гг. Мы сошлемся на весьма авторитетное издание — энциклопедию «Металлургические заводы Урала» (Екатеринбург, 2001), где приведены сведения, что в 1764 г. была запущена молотовая фабрика, железо для которой возили, очевидно, из Невьянска. Домна же заработала только в 1772 г., уже после того, как округ был продан Савве Яковлеву (С. 111).

² Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902. С. 585.

церковные власти, которые и инициировали расследование. Чрезвычайно показателен письменный ответ верх-нейвинских староверов, который одновременно полон гордости за «старую веру» и крайне резок по отношению к руководителям официальной церкви.

Вначале староверы сообщали, что «часовня, для отправления по долгу христианскому молитвословия и исправления треб, при обитаемом заводе действительно есть. Построена она с самого начала заведения Верх-Нейвинского завода и заселения оного старообрядцами. С какого же точно дозволения, знали о сем только те, кои заводили, жизнь их не достигла однако ж времени, в которое бы они потребны были для ответов по подобным розыскам, мы же только полагать можем, что если те предки наши имели на то построение какие-либо особенные акты, то акты эти сделались жертвою пламени во время бывшего 1790 году при заводе пожара, а буде не имели, то, конечно, руководствовались в том долгом христианства, высокомонаршею терпимостию сего коренного российского христианского народа...».

Далее говорилось о составе «преступления»: «Старообрядческих священников постоянно в нашем заводе не находится; бывают же они у нас проездами — временно и останавливаются единственно для исправления христианских треб. Мог быть и о. Василий...».

Затем следовал дерзкий выпад: «А как в часовне нашей нет ничего, принадлежащего ни самому владыке Иустину, ни Консистории, ни духовенству, под паствою его обретающемуся, кроме небольшого числа святых икон и старопечатных книг, то сию небольшую и всегда некапитальную богоугодную собственность нашу свидетельствовать и подвергать аресту, а паче печатать (*т. е. запечатывать* — С. Б.) такой молитвенный наш храм, и тем подвергать аресту, где нет ничего противного ни святости, ни законам гражданским, и в котором не водворяется ни зол душепагубных, ни расколов вредных, кроме посильного нашего моления по священным правилам и обрядам, — никакой законной причины нет. А потому ваше высокородие покорнейше просим: не допустить до нас столь жестокой меры, основанной, как видно на едином желании преосвященного владыки...».

И, наконец, вывод-угроза: «На основании сего мы всенижайше просим вас — наш молитвенный дом от припечатания и самих нас от стеснения в отправлении богослужения освободить, в противном случае, следуя обычаям и обрядам предков наших, быв христиане, вынуждены будем, оставляя дома наши, работы заводские и должности, отлучится для исправления христианских треб в те отдаленные места, коих не коснулось еще подобное утеснение...»³.

Исправник переслал эту отповедь горному начальству, а оттуда документ отправили в Пермскую Консисторию с примечанием, что если староверы действительно исполнят свою угрозу, то горные власти не возьмут на себя ответственность ни за остановку завода, ни за убыток заводовладельцам, ни вообще за все, что может произойти в Верх-Нейвинске. Чрезвычайно огорченное, епархиальное руководство благоразумно предпочло замять эту историю.

Место расположения Вознесенской часовни оказалось очень неудобным: весной уровень воды в пруду поднимался, и часовню подтапливало. Поэтому в 1825 г. молельню разобрали и перенесли «на гору», установив в районе нынешней ул. Просвещения⁴. Обосновывая необходимость переезда, староверы писали в своем прошении, что в старом молитвенном доме, построенном лет 50 назад на берегу реки Нейвы, вода заливала подпол, и от этого происходил «гнилостный и дурной запах». А так как среди посещавших молельню было много пожилых людей, то они часто страдали насморком, «грудной и головной болью»⁵.

В 1820 г. по инициативе приказчиков-старообрядцев И. Е. Полузадова и Е. А. Китаева, игравших ключевые роли в заводском хозяйстве Яковлева, и при их активном содействии в Верх-Нейвинске была выстроена новая «обширная деревянная на каменном фундаменте часовня», освященная во имя Николая

³ Цит. по: К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1908. № 43. С. 731–732.

⁴ Щербина Д. Е. Православный Верх-Нейвинск. Прошлое и настоящее. Новоруральск, 2008. С. 56.

⁵ ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 918. Л. 15–16.

Чудотворца. В верхнем помещении двухэтажного здания располагался богатый иконостас, в нижнем — крестильня и исповедальня.

Уместно будет сказать, что Е. А. Китаева связывали с Верх-Нейвинском не только производственные и конфессиональные, но и личные отношения. На рубеже XVIII и XIX в. на Верх-Нейвинский завод из Режевского были переведены его родственники: отец Артемий Иванович (ок. 1758 г. р.), мать Мария Николаевна (ок. 1755 г. р.), брат Андрей (ок. 1793 г. р.) и сестра Настасья (ок. 1796 г. р.)⁶. Последний раз старший Китаев (Артемий) упоминается как житель Верх-Нейвинского завода в 1812 г., после чего его имя исчезает со страниц учетных документов. Объяснение оказалось простым: он принял иноческий постриг с именем Афанасий и ушел «спасаться» в скиты. О его трагической кончине известно из заметки «Из уральской старообрядческой старины», опубликованной в газете «Уральский край» в 1910 г.: там говорится, что инок Афанасий был убит разбойниками в 1830 г.⁷

Упоминание имени Е. А. Китаева, несомненно, требует более пространного рассказа об этом человеке, сыгравшем, без преувеличения, важнейшую роль в истории не только верх-нейвинского старообрядчества, но и всей уральской беглопоповщины. Примечательно, но его биография крайне редко привлекала внимание исследователей. Не претендуя на подробное описание жизни этой легендарной и в чем-то эпической личности, мы представляем вашему вниманию информацию, которую можно назвать предварительной.

Егор Артемьевич Китаев родился в 1783 г. в семье мастерового. Лейб-медик Д. К. Тарасов, сопровождавший императора Александра I в 1824 г. в поездке по Уралу и оставивший любопытные воспоминания об этом, сообщал, что Е. А. Китаев был «воспитанником и учеником Григория Зотова», а после того,

⁶ ГАСО. Ф. 24. Оп. 23. Д. 7080. Л. 218 об.; Д. 7981а. Л. 159. Автор выражает искреннюю благодарность С. В. Трофимову, предоставившему архивные выписки.

⁷ Базанов Н. Из уральской старообрядческой старины // Уральский край. Екатеринбург, 1910. № 175. 13 августа. С. 2.

как Зотов «получил увольнение от своего господина Яковлева» и покинул пост управляющего Верх-Исетским округом, именно Китаев занял это место, продолжая одновременно руководить и Верх-Исетским заводом⁸.

Энергичный и деятельный, волевой и настойчивый, отменный знаток заводского дела, Китаев столь же образцово, как и его предшественник, занимался обширным заводским хозяйством. Кроме того, он снискал известность как изобретатель, сконструировав в 1823 г. машину для обработки золотоносных песков, и как логист, предложив оптимизацию работы угольных сараев (1836)⁹.

Знали Е. А. Китаева и как ревностного старообрядца, причем не рядового, а одного из руководителей уральского староверия в 1820—1830-е гг. Именно Е. Китаев в начале 1820-х гг. активизировал деятельность Екатеринбургского старообрядческого общества по поиску новых священников, для чего посылал доверенного человека в Москву¹⁰. После кончины Ф. Ф. Казанцева в 1832 г. Егор Китаев занимает место старообрядческого старшины, став фактически вторым лицом в уральской организации беглопоповцев вслед за Я. М. Рязановым. Естественно, что теперь каждый шаг Китаева, и без того не обделенного вниманием миссионеров, пристально изучается властями, несомненно, искавшими любой повод для оказания давления. Так, в письме С. Д. Нечаеву от 9 сентября 1835 г. архиепископ Аркадий (Федоров) как бы между прочим замечает: «С верх-исетским управляющим еще не виделся. Время бы ему образумиться или образумить его»¹¹.

Оказалось, что угроза была очень реальной. Именно архиепископ Аркадий добился, чтобы дело Егора Китаева и его ближай-

⁸ Злоказов Л. Д., Семенов В. Б. Старый Екатеринбург: город глазами очевидцев. Екатеринбург, 2000. С. 139.

⁹ Козлов А. Г. Творцы науки и техники на Урале. Свердловск, 1981. С. 52.

¹⁰ Белобородов С. А., Боровик Ю. В. Староверы горнозаводского Урала: страницы истории согласия беглопоповцев / часовенных XVIII — начала XX в. Екатеринбург, 2017. С. 155.

¹¹ Выписки из Нечаевского архива // Стarina и новизна. 1905. Кн. 9. С. 263.

шего помощника Ивана Полузадова рассматривалось «на самом верху». Цель акции очевидна — если не удастся совсем избавиться от «лютых раскольников», то получится хотя бы заставить их вести себя не столь дерзко. Однако и тут Пермскому архиепископу не повезло. На стороне приказчиков выступил сам заводовладелец А. И. Яковлев.

В официальной бумаге, пришедшей из Синода в 1835 г. на имя архиепископа Аркадия, сообщалось: «По указу его императорского величества Святейший правительствующий Синод слушали репорт синодального члена преосвященного Серафима митрополита Новгородского и С.-Петербургского, коим донес, что он вследствие указа Святейшего Синода от 19 ноября 1834 года поручил духовному г. Яковлева отцу Екатерининской, что на Васильевском острове (в *Петербурге*. — С. Б.), церкви священнику Меморанскому поставить ему, г. Яковлеву, на вид неблагонамеренные действия приказчиков и управляющих заводами его Китаева и Полузадова, вредные делу миссии и что священник Меморанский, после многих рассуждений и советов, предложенных им по предмету сему г. Яковлеву, узнал от него следующее: 1) Что управляющие заводами его, Яковлева, Китаев и Полузадов не могут быть отставлены от управления, ибо, по словам его, у него нет таких людей, коими бы он мог заменить их. Тем паче, что они, в продолжение двенадцатилетнего управления заводами его, приобрели нужную опытность, а точным и верным исполнением распоряжений и приказаний совершенную его доверенность; 2) Означенные Китаев и Полузадов никогда не притесняли и не притесняют как содержащих православную веру, так и вновь обращающихся к Православию, ибо он не слышал жалоб от православных на притеснения от управляющих его; но еще, как заметно, в особенности Китаев поддерживает Православие, побуждая всех православных ежегодно исповедываться и приобщаться святых таин; 3) По внушению гражданского начальства, неоднократно подтверждаемо было от него, Яковлева, письменно, дабы управляющие Китаев и Полузадов не смели препятствовать распространению Православия между его заводскими крестьянами и притеснять в чем-либо оставляющих раскол и на будущее время

не отрекается делать таковые же подтверждения, ежели услышит жалобы от притесняемых...»¹².

В 1837 г. Е. Китаев участвует в последних попытках достичь компромисса с властями: 31 мая он лично передает «Записку старообрядцев, находящихся на Урале» К. И. Арсеньеву — ученому-экономисту, одному из воспитателей цесаревича, сопровождавшего наследника русского престола великого князя Александра Николаевича в путешествии на уральские заводы, дополнив ее сопроводительным письмом к самому Константину Ивановичу¹³. На 10 листах «Записки» обстоятельно изложена история старообрядчества с давних времен, систематизированы все благоприятные для староверов указания, распоряжения и законоположения правительства, из чего следует вывод, что нынешние просьбы о признании прав на уважение к их вере и непротивления за нее вполне законны. А в ноябре того же года Е. А. Китаев ставит свою подпись под прошением генералу Глинке о возможности старообрядцам иметь попов, независимых от официальной церкви.

Примечательна характеристика, которую дал Егору Артемьевичу архиепископ Аркадий, внимательнейшим образом отслеживавший все детали этой истории: «Из объяснения сего видно, что с ним советовались и просили его о приготовлении прошения здешние купцы из числа почетных раскольнических старшин; следовательно, он сам Китаев есть между ними, как путевождь, и имеет первенство, когда и почетнейшие из раскольников к нему обращались в составлении прошения для них»¹⁴. Руководителем общества старообрядцев заводского Урала Е. А. Китаев оставался вплоть до своей кончины в 1840 г. Понятно, что при таком покровителе верх-нейвинские староверы могли чувствовать себя весьма вольготно. Что, они, собственно, и делали.

В сентябре 1837 г. в Никольской часовне побывал екатеринбургский викарный епископ Евлампий (Пятницкий), который

¹² К биографии первого Екатеринбургского епископа Евлампия // ЕЕВ. 1904. № 17. С. 465–466.

¹³ Курочкин Ю. М. Уральские находки. Свердловск, 1982. С. 213.

¹⁴ К биографии первого Екатеринбургского епископа Евлампия // ЕЕВ. 1905. № 19. С. 644.

позже отметил в письме Аркадию Пермскому: «Верх-Нейвинский завод есть коренное место по существу раскола. Здесь есть обширная, устроенная со всеми принадлежностями храма и многоуважаемая часовня, как сама по себе, так и по давнишнему нахождению там попа Парамона Лебедева... Там гнезился раскол издревле, как в своем седалище, поддерживается в силе тамошними скитами, и как заводскими (каков Галесов¹⁵, часовенный уставщик), так и скитскими старцами...»¹⁶.

Посетивший Верх-Нейвинск летом 1841 г. екатеринбургский епископ Анатолий (Мартыновский) увидел этот храм таким: «Здесьняя раскольническая деревянная часовня, построенная наподобие церкви, как по огромности своей, так и по иконостасу великолепна и далеко во всех отношениях превосходит бедный православный храм сего завода. Кладбищенская раскольническая каменная часовня также несравненно лучше православного храма»¹⁷.

Одновременно в Никольской часовне могло разместиться до полутора тысяч человек¹⁸. При этом, по данным заводской канторы, среди трех тысяч жителей в 1824 г. в Верх-Нейвинске насчитывалось 2205 душ старообрядцев обоего пола¹⁹. По сведениям другой ведомости, составленной в 1836 г., в том же Верх-Нейвинском заводе числилось уже 3188 староверов, принадлежащих к согласию «принимающих беглых попов»²⁰. Очевидно, что к данным официальной статистики того времени необходимо относиться достаточно критично. «Цифирь» такого рода имеет лишь одно достоинство: не показывая точного числа старообрядцев, она дает возможность оценить масштаб старообрядческого движения в той или иной местности.

Именно в Никольской старообрядческой часовне с 1823 по 1838 гг. служил первый (и единственный постоянно проживающий в заводском поселке) верх-нейвинский беглый поп —

¹⁵ Очевидно, что издатели документа неверно прочитали имя. Правильно — Залесов.

¹⁶ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1908. № 45. С. 766—767.

¹⁷ Там же. С. 768.

¹⁸ Щербина Д. Е. Православный Верх-Нейвинск. С. 13.

¹⁹ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1908. № 9. С. 157.

²⁰ ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 817. Л. 154.

Парамон Дмитриевич Лебедев. Беглый священник из с. Конюцкого Владимирской губ., о. Парамон Лебедев появился на Урале осенью 1823 г. В середине ноября старшина верх-нейвинского старообрядческого общества передал заводскому исправнику копию ставленнической грамоты, из которой следовало, что П. Д. Лебедев рукоположен во иереи 25 июня 1818 г. епископом Владимирским и Суздальским Ксенофонтом (Тропольским)²¹. По поводу «исправления им в раскольнической часовне богослужений и треб» во Владимирскую духовную консисторию было направлено соответствующее донесение²². После чего местные власти о Лебедеве, казалось, забыли. Однако «оскудение священства» в начале 1830-х гг. привело к тому, что услуги Лебедева оказались весьма востребованы староверами, причем не только верх-нейвинскими, но и из других районов Урала.

Вероятно, особую активность о. Парамон начал проявлять с 1835 г. и в конце концов обратил на себя внимание миссионеров (примечательно, что в своих донесениях они называли его беглым попом Благовещенской церкви с. Лопатинского Шуйского у. Владимирской губ.). Слухи о старообрядческом священнике вскоре дошли до светских и церковных властей. В марте того же года начальник горных заводов запретил Лебедеву отправлять требы в любых других местах и обязал принимать для требоисправления только верх-нейвинских староверов, но о. Парамон постоянно нарушал этот запрет. Понятно, что вскоре Лебедев стал объектом самого пристального наблюдения со стороны церковного начальства. Уже к исходу 1835 г. были определены меры, способные повлиять на старообрядческого священника.

«Обещать попу Парамону решительное несомненное добро:

- а) прощение вины за незаконное удаление от своей должности и начальства;
- б) возвращение права священства и должности с занятием места здесь или в прежней епархии;
- в) успокоение совести и примирение с Богом и Церковью и
- г) примирение с начальством и правительством.

²¹ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1908. № 45. С. 763—764.

²² Сахаров Ф. К. Хронологическая опись дел о расколе, хранящихся в архивах губернского г. Владимира. Ч. 1 (1720—1855). Владимир, 1905. С. 70. № 734.

Изложить невыгоды, могущие постигнуть его в теперешнем состоянии:

- а) всегдашнее зло — есть тревога и беспокойство совести;
- б) грех противу Бога и Церкви, за которые он тяжко должен будет ответственовать на страшном суде;
- в) оскорбление начальства и правительства, которое, в случае поступления с ним по законам, может предать его всей строгости правосудия;
- г) зло — подлежать во всей участи своей влиянию простолоудинов;
- д) поношение — служить им из одних земных выгод, которые, впрочем, весьма сомнительны, а если бы и в довольстве могли быть приобретены, то как плод не благого приобретения ни для него самого, ни для семейства не послужат в истинную пользу;
- е) бесчестие — быть причиною поношения в живых, умереть подобно [стаду] бессловесному в руках поселян, не имеющих ни жизни, ни духа, никакого дерзновения у Бога»²³.

О. Парамон неоднократно «предоставлялся» для бесед с уездным судьей Пузыревским, епархиальным миссионером, епископом Евлампием, но достаточно долго отклонял все предложения. Однако в конце 1830-х гг. в Екатеринбурге был достроен Свято-Троицкий единоверческий храм, и его попечители Рязановы «пожелали иметь в своей церкви священником Парамона Лебедева, как твердого хранителя древних обрядов. Горный начальник генерал Глинка нашел возможным удовлетворить желание екатеринбургских единоверцев»²⁴. На Лебедева была предпринята еще одна «атака» и, наконец, не выдержав давления, он принял диктуемые ему условия. В 1838 г. П. Лебедев согласился на переход в единоверие и вскоре был определен настоятелем в Троицкую (Рязановскую) единоверческую церковь Екатеринбурга, где прослужил до своей кончины в 1847 г. (по другим сведениям — в 1848). Кстати, характерный факт: семья Лебедева (жена, дети и внуки) остались старообрядцами. Более того, дочь Татьяна при-

²³ К биографии первого Екатеринбургского епископа Евлампия // ЕЕВ. 1904. № 18—19. С. 532.

²⁴ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии... С. 586.

няла монашеский постриг с именем Ольга и стала инокиней в старообрядческой обители²⁵.

Кроме «приходской» и «кладбищенской» часовен, поблизости от Верх-Нейвинского завода находились часовни, устроенные в скитах. Старообрядческие пустыни в окрестностях завода появились, по всей видимости, одновременно со строительством Верх-Нейвинска, чему немало способствовала территориальная близость заводского поселения к Веселогорскому хребту — одному из крупнейших центров скитского движения на горнозаводском Урале, известному с последней четверти XVIII в.

Что касается мужских скитов, то на Веселых горах еще при жизни лидера уральских беглопоповцев, инока-схимника Максима Калмыка (умер в 1783 г.), в его пустыни появился ряд старцев, впоследствии ставших настоятелями нескольких самостоятельных обителей: иноки-схимники Герасим, Феодосий, Антоний и другие. Благодаря их усилиям с конца XVIII в. на горнозаводском Урале возникает ряд новых скитских центров, судьба которых в XIX в. сложилась по-разному.

В непосредственной близости от Верх-Нейвинского завода находился скит, игуменом в котором был упомянутый иннок-схимник Антоний — один из «евангельских детей» о. Максима. В сентябре 1837 г. в письме епископу Аркадию екатеринбургский викарий Евлампий сообщает о недавно умершем старце Антонии как о человеке «бывшем в почете не у тамошних только раскольников»²⁶.

Не исключено, что именно для скита Антония, по инициативе главного управляющего яковлевскими заводами Г. Ф. Зотова, в середине 1820-х гг. на окраине Верх-Нейвинского заводского поселка возвели каменное строение, но «с развернувшимися новыми гонениями на старообрядцев идею об открытии скита пришлось оставить»²⁷. Вместо скита новострой приспособили под кладбищенскую часовню «для отпевания умерших». Что стало

²⁵ Извлечение из миссионерского отчета по обращению раскольников в 1863 г. // ПГВ. 1864. № 27. С. 188.

²⁶ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1908. № 45. С. 767.

²⁷ Щербина Д. Е. Храмы Верх-Нейвинска. [Новоуральск, 2005]. С. 5.

с братией после кончины игумена, и долго ли еще просуществовал Антониев скит, нам неизвестно.

О другом довольно крупном скитском поселении упоминал бывший старообрядец В. П. Ключвин, составивший для петербургского чиновника С. Д. Нечаева, изучавшего уральское староверие, «Заметки о раскольнических сектах в Пермской губернии» в 1827 г., где отмечен скит, которым управлял игумен Мельхиседек, «на даче г. Яковлева, на озере Щиты (ныне Шитовское, в 8-ми км от Таватуя. — прим. С. Б.), на острове, называемом Репным»²⁸. В этом же источнике названы имена и некоторых старцев (наиболее почитаемых?), проживавших в этой обители: Петр Загурский, Иван Сапогов, Иван Ондрюков.

Примерно в 20 верстах к западу от Верх-Нейвинска, там, где небольшая речка Журавлиха впадает в Казачий Шишим, еще в первой четверти XIX в. появился мужской скит. По нашему предположению, его основали иноки бывшей обители Максима Калмыка, переселившиеся сюда с Веселых Гор. В «Родословии часовенного согласия» упоминается, что уроженец Быньговского завода инок-схимник Власий (Тянигин) в начале XIX в. основал пустынь на речке Журавлихе, неподалеку от деревни Воробьи. О самом Власии в «Родословии» сказано: «Сей [инок] в наклонной старости в осеннее бурное время, шед лесным непроходимым местом, заблудив, скончался. Покоится под Воробьями по Журавлихе реке»²⁹.

После Власия «восприя управление поживший доволное время в нелицемерном послушании ко игумену и всей братии воздержныя жизни инок-схимник Никодим. Почи о Господе естественным сном вечнаго покоя 7343 (т. е. 1835) года. Покоится тут же под Воробьями»³⁰.

Преемником Никодима по управлению обителью стал инок-схимник Лаврентий. В другой старообрядческой рукописи

²⁸ Исследование о пермском расколе в начале царствования императора Николая (из архива С. Д. Нечаева) // Братское слово. 1893. № 8. С. 612.

²⁹ Нифонт. Родословие часовенного согласия // Духовная литература староверов Востока России XVIII—XX вв. [Т. 1]. Новосибирск, 1999. С. 89.

³⁰ Там же. С. 91

есть упоминание о том, что Лаврентий был пострижен в монахи в 1828 г., а совершил чин приема священноинок Иоанн. Согласно тексту «Родословия», Лаврентий был избран игуменом старообрядческой обители в 1835 г. Характеризуя этого старца, автор «Родословия» писал: «Тщательный сей подвижник и неленостный делатель мало остави по себе своего руковозложения малаго чина мнихов, зане опасен бе и бдив пастырь, не начиная никатораго дела творити, кроме упредителнаго разсуждения опасаяся, дабы не подпасти под Правилное запрещение»³¹. Еще около десяти лет монастырь, которым руководил Лаврентий, располагался на Журавлихе, но в середине 1840-х гг. из-за угрозы разорения властями бо́льшая часть скитников во главе с игуменом покинули обжитые места и переселились в Урминскую волость на р. Кедровка.

Несмотря на все запреты, скиты в Верх-Нейвинске существовали и в 1830-е, и в начале 1840-х гг. Вот как описывал один из них екатеринбургский викарный епископ Анатолий в 1841 г.: «[В самом заводском поселке] в раскольническом мужском скиту около 18 иноков и послушников, из первых один, называющийся Иларионом, довольно начитан.

При посещении женского скита, состоящего в лесу, вне завода, молодые инокини и послушницы скрылись, только явились дряхлые, хромые и кривые. Между господскими и помощника управляющего домами женский скит имеет здание прочное. Начальница скита отлучилась в Кунгур; явилось две сестры, из коих одна сильно дряхлая»³². Кроме того, епископу сообщили, что при верх-нейвинской часовне в особой келье проживал старообрядческий инок Серапион.

Таким образом, приведенные факты позволяют утверждать, что «золотым веком» верх-нейвинского староверия было время с 1770-х до начала 1840-х гг. В эти годы подавляющая часть населения поселка были старообрядцами, администрация завода (в том числе и управляющие) также были приверженцами старой веры. В самом Верх-Нейвинске действовало не менее трех

³¹ Нифонт. Родословие часовенного согласия. С. 89.

³² К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1908. № 45. С. 768.

часовен (включая одну из крупнейших на Урале — Никольскую), располагались мужской и женский старообрядческие скиты. Еще несколько скитских поселений находились в непосредственной близости от поселка.

Однако уже в конце 1830-х гг. наметились новые тенденции, связанные как с внутренними процессами, происходившими в старообрядческом мире, так и с резким ужесточением государственной политики по отношению к расколу. Первой их жертвой стала кладбищенская часовня, которую по просьбе небольшой общины местных единоверцев в 1839 г. отобрали у старообрядцев (в 1847 г. заводовладельцы разрешили перестроить ее в храм, и в 1848 г. она была освящена как единоверческая Воскресенская церковь)³³.

Летом 1842 г. в главной верх-нейвинской Никольской старообрядческой часовне поставили новые печи и произвели косметический ремонт. Это и стало поводом для ее закрытия в ноябре 1844 г. Часовня была опечатана, а потом «со всеми принадлежностями, иконами и книгами» передана единоверцам (в 1878 г. пристроена колокольня, а в январе 1882 г. здание было освящено как Никольская единоверческая церковь)³⁴. Сохранился перечень вещей, находившихся в часовне к моменту закрытия, который, очевидно, следует охарактеризовать как типичный для любого крупного молитвенного здания старообрядцев горнозаводского Урала. Кроме большого количества икон и книг, здесь имелось: «риз — 13, подризников — 4, епитрахилей — 7, поясов священнических — 4, поручей — 6 штук, кадил — 4, из коих одно серебряное; венцы посеребренные; потир со лжицей серебряные, внутри позолоченные; рипиды медные с золочеными херувимами; дарохранительница с ложечкою серебряная; две ложки серебряные столовые; лампада серебряная, позолоченная; лампадок медных — 20; железных луженых — 4; маленьких — 47; паникадило большое трехставное в 24 свечи; паникадило двухставное в 14 свечей; ладану простого — 1 пуд. 8 фун.: розного — ½ фунта; масла деревянного — до 22 пудов; свеч желтого воска — 9 пуд. 5 фун.;

³³ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. С. 586.

³⁴ Там же. С. 586–587.

белого — 8 пуд. 5 фун. и воску топленого — 2 пуд. 20 фунтов. Подсвечников железных луженых “о 5 свеч” — 10, “о 9”, “о 17” и “о 21” свечи — по одному. Денег в часовне найдено 1746 руб. 20 ½ коп. ассигнациями»³⁵.

Лишенные основных культовых зданий, старообрядцы Верх-Нейвинского завода были вынуждены собираться на моления в частных домах. В 1846 г. по рапорту верх-исетского исправника, основанному на показаниях верх-нейвинских старообрядцев Сарафанова и Илиных, был задержан наставник местной общины Трофим Журавлев, обвиненный в том, что он «нарекает новорожденным младенцам имена, погружает их, исповедует больных и даже будто бы напутствует чем-то»³⁶. И, хотя Журавлев все отрицал, дело его было передано в суд, а за домом установлено наблюдение.

После этого староверы стали тайно молиться в ветхой часовенке на горе. В середине XIX в. общиной часовенных руководили Евтихий Петрович Серебряков, Андрей Иванович Чистяков и Иван Григорьевич Назимов. Важную роль в поддержке местного староверия играл старообрядческий скит, занимавший двухэтажный дом в заводском поселке. Духовным отцом обители был инок Климент, скитниц же насчитывалось около десятка: Гликерия Молодцова, Агафья Горяева, Евпраксия Васильева, сестры Васса и Агрипина Скороходовы и прочие³⁷.

В 1860–1880-е гг. численность верх-нейвинских староверов оставалась стабильно высокой. В 1884 г. с дозволения начальства в Верх-Нейвинске появилась новая старообрядческая часовня³⁸. Вот что доносил в Пермскую духовную консисторию о состоянии раскола в заводском поселке екатеринбургский окружной миссионер протоиерей Поликарп Шишев: «...Вникнув в настоящее положение Верх-Нейвинского Николаевского прихода, я нашел, что этот приход глубоко заражен расколом, приход раскольнический.

³⁵ Белобородов С. А., Боровик Ю. В. Староверы горнозаводского Урала. С. 136.

³⁶ ГАСО. Ф. 24. Оп. 23. Д. 5773. Л. 10–10 об.

³⁷ Извлечение из миссионерского отчета по обращению раскольников в 1863 г. // ПГВ. 1864. № 27. С. 188.

³⁸ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 48; РГИА. Ф. 1284. Оп. 221. 1884 г. Д. 6. Л. 1–6.

В нем по исповедным росписям за 1878 год числится православных 1562 мужеска и 1742 женска пола. Но из этих православных весьма малая часть приходит в храм Божий к богослужениям воскресных и праздничных дней, в 1878 г. исполнивших долг очищения совести было только 154, из которых исповедались и Св. Таин причастились 59 м. и 61 ж., исповедались же только 13 муж. и 23 женска. Хотя мало, но были и есть у них случаи некрещения детей чрез приходского священника, самочинного погребения умерших без православного напутствия Св. Таинствами и заключения брачных союзов без повенчания в Церкви, по одному родительскому благословению. Причина такого холодного отношения верх-нейвинских православных прихожан и св. Церкви коренится в истории и обстоятельствах Верх-Нейвинского прихода: а) Первые поселенцы Верх-Нейвинского завода и ближайших к нему деревень, переведенные из Невьянского завода и беглые из разных губерний империи, были или православные, или, в большинстве, раскольники, которые пользовались большими пред православными льготами и покровительством управителей и приказчиков-раскольников. б) В 1834 г. из православных Верх-Нейвинского завода, принадлежавших приходом к Знаменской церкви Верхнетагильского завода, образовался самостоятельный приход, и увеличивается он новообращенными и присоединенными из раскола. Но присоединение раскольников к Св. Церкви не всегда было и бывает искреннее, по убеждению, но большею частию притворное, временное. Одни присоединялись и присоединяются для того только, чтобы избавиться от преследования за раскол и пользоваться некоторыми гражданскими правами, оставаясь в душе и на деле раскольниками, другие — только для того, чтобы придать своим бракам законность или иметь возможность вступать в брачный союз с православным лицом, и затем не только сами уклонялись и уклоняются в тайный раскол, но и возвращают в раскол — мужья своих православных жен, жены своих православных мужей, и детей воспитывали и воспитывают по старой вере. И все лица означенных категорий и семейства их считаются и пишутся православными»³⁹.

³⁹ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 14. Л. 15—16.

Значительно более точные данные, причем касающиеся не прихода, а непосредственно Верх-Нейвинска, привел в своей работе екатеринбургский земский врач В. В. Ковалевский. По его сведениям, в 1881 г. в заводском поселке проживало 3985 душ обоего пола. Из них старообрядцами себя считали 648 человек⁴⁰.

Общество верх-нейвинских староверов, как и старообрядческие организации в других горнозаводских поселках, не избежало разделения: в последней четверти XIX в. в доме крестьянина О. Ф. Мельникова была устроена еще одна небольшая моленная (без дозволения начальства), где наставником стал упомянутый ранее Иван Григорьевич Назимов⁴¹.

О том, как не совсем гладко протекала в последней четверти XIX в. внутренняя жизнь верх-нейвинской общины, рассказал в своих мемуарах Даниил Семенович Колегов, служивший там уставщиком в 1889—1891 гг.: «...Прожил я в Касях три года и, не захотев служить в скучливой молельне, выехал в 1889 году в Верх-Нейвинский завод, где поступил в часовню в служители. Вот тут-то и встретил я страшное самочиние. В то время был старостой М. С. Б. неграмотный. Он был и главный распорядитель в часовне. Если надо поставить свечу иконе Воскресения Христова, он ставит к иконе седми отроков и пр. Однажды пришел он в часовню накануне Благовещения (Благовещение было в субботу на 5-й неделе поста, а Пасха Христова 9-го апреля) и распорядился, чтобы свечи местные были все выставлены к празднику. Пасху, сказал он, помолимся и с огарками; Благовещение больше Пасхи. При этом рассказал сказочную историю. Однажды, говорил он, Благовещение было в Пасху, старики молились Пасхе; служба уж кончилась, а все не светает. Но как стали молиться Благовещению, то рассветало и сделалось дальше полдень.

На все это я смотрел с прискорбием. Но когда остался я головщиком, то, имея большую власть, я стал отстранять М. С. и старики его удалили. В то время наставником был почтеннейший старичок Гавриил Тарасович (*Журавлев* — прим. С. Б.).

⁴⁰ Результаты однодневной переписи, произведенной Екатеринбургским земским врачом Ковалевским в 1881 г. Екатеринбург, 1881. С. 22.

⁴¹ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 48.

Забавный был старик! Бывало, на обеде подадут на стол пирог, он не надкусывает, его угощают, а он с улыбкой напомним про чудо в Кане Галилейской, где Христос воду претворил в вино. Хозяева сейчас захлопочут насчет графинчика, и он угостится до зела.

В часовне тоже происходило немало непорядка. Во время праздников только начнут петь “Хвалите имя Господне”, поднимается страшный шум и делается перерыв службы. Это беснующиеся женщины безобразничают. Но я слышал, что их исцеляют сами мужья хорошим хлыстиком, и в лесах тоже видел, как они притворяются. Поэтому я стал их удалять в сени, и они там преспокойно простаивали без всякого волнения. А по времени не стало и беснующихся. Когда стал опять ходить прежний староста М. С., тогда я уехал из Верх-Нейвинска в 1891 году в Кунгурский уезд в деревню Лебедята»⁴².

Сохранившиеся в архивах источники позволяют назвать ряд имен людей, сыгравших важную роль в истории верх-нейвинского староверия в конце XIX — начале XX вв. Так, например, в 1890-е гг. в наставники общины был благословлен Федор Евстигнеевич Кадцин из Нейво-Рудянского завода. Должности головщика с ноября 1887 г. занял совсем еще юный Поликарп Вавилович Мягков (1860—1907) — уроженец Быньговского завода (в 1890-е гг. исполнявший обязанности уставщика)⁴³. В 1903 г. П. В. Мягков перешел в единоверие, чем «внес большую сумятицу» в умы верх-нейвинских старообрядцев⁴⁴.

В 1909 г. наставником был выбран Филипп Ильич Вершинин (1872—1919), прослуживший на этом «посту» до своей кончины. Первые действия в новой должности, осуществленные им, едва не спровоцировали очередной раскол в верх-нейвинской

⁴² Колегов Д. С. Мое пребывание в расколе // ЕЕВ. 1903. № 20. С. 620—621.

⁴³ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 48.

⁴⁴ Присоединение старообрядческого начетчика П. В. Мягкова и его краткая автобиография // ЕЕВ. 1903. № 8—9. С. 241—248. Кстати, у нас есть веские основания предполагать, что именно это «отступление от веры» привело к преждевременной кончине П. В. Мягкова, которого, по семейному преданию, некие злоумышленники столкнули с сеновала. Упав, он ударился головой и вскоре умер. См.: Клементьева Т. П. Наши предки старообрядцы. Поколенная роспись Мягковых // Сплетались времена, сплетались страны / Уральское генеалог. о—во. Вып. 18. Екатеринбург, 2007.

общине: «1910 года 15 октября в В-Нейвинском старообрядческом храме назначено собрание верных. Мудрые и ученые люди, были тут же и отцы черноризцы. Ф. И. объявил вопрос о принятии общины и зарегистрирования ему духовным отцом⁴⁵. Это-то и есть истина, по словам Христа Спасителя, любовь братства. И дух нечистый [проявился] тут же в нашем стаде: на Ф. И. закричали на него как на Христа; всякими негодными мерзкими словами называв отца духовного; долей такой-эдакий от нас. А Филипп Ильич, стоя твердо-твердо обеими ногами на церковной платформе, читал в тайне молитву царя Давыда “Помилуй мя, Боже!”...»⁴⁶.

Убежденность наставника в своей правоте, очевидно, произвела должное впечатление на собравшихся, и вскоре порядок и согласие в общине были восстановлены. Именно Ф. И. Вершинину верх-нейвинцы доверили представлять свое общество на I съезде старообрядцев-часовенных, состоявшемся в Екатеринбурге в 1911 г. Другим участником этого съезда был Иван Иванович Чуванов, входивший в то время в число попечителей большой верх-нейвинской часовни. Еще одним делегатом екатеринбургского съезда стал уставщик Александр Евстратьевич Арапов (позже он был представителем от Верх-Нейвинска на «Поместном» Дрягуновском соборе 1922 г. (с. Дрягуново Верхотурского у.).

К концу XIX в. верх-нейвинские старoverы совершенно оправились от потрясений николаевской эпохи. Количество старообрядцев в заводском поселке по-прежнему было очень значительным. Действовали два моленных дома. Существовали скиты, которые применительно к новым условиям можно назвать «полулегальными» (власти знали о них, но ничего не делали для закрытия). Так, например, в последней четверти XIX в. непосредственно в Верх-Нейвинском заводе находился женский скит (Береговая ул., третий дом с краю по дороге на Таватуй), а на берегу пруда в 3-х верстах от заводского поселка было устроено

⁴⁵ Речь идет о государственной регистрации старообрядческих общин, против которой выступали многие старoverы, считая это очередным шагом на пути «антихристова наставия».

⁴⁶ ГАСО. Ф. 6. Оп. 19. Д. 424. Л. 158.

три кельи, в которых к 1895 г. проживало несколько старцев⁴⁷. Старообрядцы ежегодно плавали сюда на лодках для того, чтобы поклониться праху инока-схимника Климента, похороненного на скитском кладбище.

Другое святое место находилось на восточном берегу верх-нейвинского пруда. В глубине залива Алексеевская пойма, в который впадают речки Алексеевская, Первая и водовод с Аятского озера, расположено болото отца Павла (со слов старожилов, раньше здесь, на болоте, стояла часовенка, рядом с которой и был похоронен старец Павел)⁴⁸.

В окрестностях Верх-Нейвинского завода («в 10 верстах») находилось еще одно местнотимое святое место — могила «накрытого старца» (т. е. постриженного в монахи) Кузьмы, убитого разбойниками. Туда дважды в год ходили крестным ходом на моление⁴⁹.

В самом Верх-Нейвинском заводе на местном старообрядческом кладбище среди роскошных каменных надгробий выделялся памятник старообрядческому священноиноку Иоасафу, поставленный, скорее всего, в начале 1820-х гг., с витиеватой хвалебной надписью⁵⁰. Сюда тоже дважды в год староверы приходили молиться.

Уместно будет привести статистические данные о количестве староверов, числившихся в преддверии наступавшего XX столетия в приходе верх-нейвинской Никольской церкви, куда, кроме заводского поселка, входило население деревень Пальниковой, Тарасковой, Мурзинки и Таватуйской: «австрийцев» — 3 человека, «стариковцев» (часовенных) — всего 106, но при этом «издавна уклонившихся» (т. е. тех же часовенных) — еще 716, поморцев — 329. Итого — 1156 человек обоего пола⁵¹. В единоверческом приходе, объединявшем прихожан Воскресенской и Никольской церквей, и отчасти — жителей Пальниковой,

⁴⁷ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 65.

⁴⁸ Записано в 2011 г. от Долгих В. Г. (1928 г. р.). Запись хранится в архиве автора статьи.

⁴⁹ Архив дневников ЛАИ УрФУ. Д. 25/77—6. Л. 1 об. Записано в 1977 г. от Калашниковой О. Е. (1903 г. р.).

⁵⁰ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1908. № 45. С. 768.

⁵¹ Ведомость о числе раскольников за 1900 г. // ЕЕВ. 1901. № 11. С. 172—173.

Тарасковой и Таватуйской, было учтено еще 349 человек, «издавна уклонившихся в раскол»⁵². Не желая очередной раз подвергать критике официальную статистику, просто отметим, что она далеко не точна. Основное же внимание акцентируем на других вопросах.

Упоминание о значительном числе поморцев в верх-нейвинском приходе требует пространныго пояснения. Действительно, в самом заводском поселке была небольшая община старообрядцев этого согласия, появившаяся, по всей видимости, еще в начале XIX в., но главным центром поморцев, причем не только верх-нейвинской округи, но и всего горнозаводского Урала, более 200 лет была деревня Таватуйская⁵³, расположенная на восточном берегу оз. Таватуй⁵⁴.

Мы не будем комментировать предания об основании деревни в середине XVII в., о чем неоднократно упоминали местные жители, правда, уже в конце XIX столетия: якобы здесь находились в ссылке первые «расколуучители» поп Лазарь и иноки знаменитого Соловецкого монастыря⁵⁵. По другой, не менее сказочной версии, поселение Таватуйское основали ссыльные стрельцы то ли после мятежа 1682 г., то ли после 1698 г. Более или менее «историчным» следует признать упоминание о том, что первопоселенцы деревни вроде бы были включены в перепись полковника И. В. Солнцева-Засекина (1722 г.). Однако эти материалы пока не обнаружены в архивах. Вместе с тем, есть серьезные причины считать, что появление д. Таватуйской действительно относится к началу 1720-х гг. И связано это событие с именем одного

⁵² Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. С. 587.

⁵³ Эта тема настолько интересна, что первоначально мы планировали выделить историю поморцев Таватуя в отдельный очерк, но позже решили все же объединить с текстом о верх-нейвинских староверах.

⁵⁴ В словаре А. К. Матвеева «Географические названия Урала» (Екатеринбург, 1987. С. 162) приводится несколько версий происхождения этого названия, самая удачная из которых отсылает к коми-пермяцкому «Та-ва-туй» («этот водный путь»).

⁵⁵ Лазарь был арестован 14 июля 1661 г. и вскоре отправлен в ссылку в Тобольск, но уже 2 ноября 1665 г. возвращен в Москву. История о его пребывании на Таватуге является вымыслом, как упоминание и о соловецких «страдальцах» — участниках восстания, подавленного в 1675 г.

весьма примечательного человека — Гавриила Семенова сына Митрофановых (Украинцева)⁵⁶.

В начале 1710-х гг. он был послан «большаками» Выговской старообрядческой пустыни на восток страны для проповеди поморского учения и организации новых общин. После путешествий по Сибири, в начале 1720-х гг., Гавриил Семенов оказался на Урале, где был принят Демидовыми и вскоре получил должность приказчика, но не заводского, а «домового», — управлявшего хозяйством в усадьбе заводовладельцев в Невьянске, промышленной столице Демидовых.

В поселке Невьянского завода по инициативе Гавриила Семенова на средства Демидова («господским коштом») была устроена «богадельня», являвшаяся, по сути, старообрядческим монастырем, в котором проживало до 300 (!) человек⁵⁷. Деревня Таватуйская, в свою очередь, стала своеобразной «загородной резиденцией» поморцев — тихим укромным уголком, в котором было значительно спокойнее, чем в «столичном» Невьянске. При этом именно Таватуй был координационным центром, куда с Выга поступали книги и иконы, распространявшиеся затем по Уралу и Сибири. Из Таватуя в заводские поселки отправлялись поморские эмиссары с проповедью старой веры. В первой половине XVIII в. в Таватуйской деревне находили приют многие лидеры старообрядческого движения. Селение на берегу озера, окруженное с трех сторон болотами, оказалось достаточно уединенным и ни разу не подвергалось карательным акциям со стороны властей.

⁵⁶ О нем см.: *Филиппов И.* История Выговской старообрядческой пустыни. СПб., 1862. С. 168–169, 248–249; *Яковлев Г.* Извещение праведное о расколе беспоповщины. М., 1888. С. 80–82; *Покровский Н. Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974. С. 191–192; *Мангилев П. И.* К истории поморского согласия на Урале в XVIII–XX вв. // *Очерки старообрядчества Урала и сопредельных территорий.* Екатеринбург, 2000. С. 8–9; *Шашков А. Т.* Урало-сибирские литературные связи выговских старообрядцев в XVIII в. // *Литература Урала: история и современность.* Вып. 2. Екатеринбург, 2006. С. 187–195; *Воробьева С. В.* Кижские крестьяне — первоначальники Выгорецкии // *Традиционная культура Русского Севера: история и современность.* Мат.-лы V научн. конф. по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007 С. 15–18; *Юркин И. Н.* Демидовы: столетие побед. М., 2012. С. 269–280.

⁵⁷ *Сырцов И.* Самосожигательство сибирских старообрядцев в XVII и XVIII столетии // *ТЕВ.* 1887. № 17–18. С. 320.

Несомненно, что в 1720-е гг. на Таватуге бывал младший брат Гавриила Семенова — Никифор, позже служивший приказчиком на Колывано-Воскресенских заводах, а в начале 1730-х гг. вернувшийся в Поморье, где возглавил скит на р. Чаженге⁵⁸.

Во время следствия 1738—1744 гг., проводившегося на Выге комиссией Квашнина-Самарина, на Урале (в Екатеринбурге, Невьянске и, скорее всего, в д. Таватуйской) укрывался видный деятель поморского согласия Трифон Петров⁵⁹.

Вероятно, какое-то время в Таватуйском селении провел «великодобродетельный муж» Тимофей Трофимович — племянник небезызвестного историографа Выговской обители Ивана Филиппова⁶⁰.

В подушный оклад по д. Таватуй был записан «чюхонской породы» (*то ли карел, то ли финн* — С. Б.) Петр Стефанов, принявший на Урале старообрядческое крещение. Он был куплен в Петербурге И. С. Осеневым и считался его дворовым человеком. При этом следует помнить, что во второй четверти XVIII в. один из самых богатых людей Урала Иван Осенев одновременно входил в число руководителей организации поморцев⁶¹. Петр Стефанов, таким образом, был его доверенным лицом, через которого таватуйцы получали распоряжения и, без сомнения, значительную материальную помощь.

В начале 1740-х гг. в деревне была проведена особая перепись: сотрудники подполковника Н. Шишкова пытались установить число старообрядцев в Сибирской губернии. Всего в ведомость по Таватую был записан 171 раскольник (из них — 37 «новых», не учтенных прежней статистикой)⁶². Еще около двух десятков таватуйских жителей числились православными. Последнее обстоятельство требует некоторого пояснения.

⁵⁸ Филиппов И. История Выговской старообрядческой пустыни. С. 249; Шашков А. Т. Избранные труды. Екатеринбург, 2013. С. 338.

⁵⁹ Поньрко Н. В. Трифон Петров // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 4. Т—Я. Дополнения. СПб., 2004. С. 47—49.

⁶⁰ Шашков А. Т. Избранные труды. С. 339.

⁶¹ О нем см.: Покровский Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. С. 74—76, 92—93, 100.

⁶² Там же. С. 116.

Как и все прочие легально существующие деревни, Таватуйская была приписана к приходской церкви. Что примечательно, произошло это только около 1742 г., когда в Билимбаевском заводе Строгановых была освящена Богоявленская церковь. Были ли таватуйцы до этого прихожанами какого-либо храма, неизвестно, но с большой вероятностью можно предположить, что нет. По существовавшей тогда дороге расстояние между Билимбаем и Таватуюем составляло около 45 верст, и священники вовсе не стремились без особых причин совершать столь неблизкое путешествие. Жители деревни, в свою очередь, старались не подавать для этого никаких поводов. Более того, они совершенно спокойно отправляли молодых в церковь для венчания и крещения новорожденных.

На первый взгляд такие действия могут показаться несовместимыми с идеологией поморцев, одним из краеугольных камней которой было утверждение, что в никонианской церкви царствует Антихрист, а, следовательно, там «оскудела благодать и нет в ней никаких таинств». Но, как говорится, на войне все средства хороши (подразумевается, конечно же, идеологическое противостояние). Поэтому таватуйцы шли на «военную» хитрость, притворно соглашаясь на участие в таинствах, совершаемых православным священником. Вернувшись домой, новобрачные некоторое время находились «в запрещении», а затем возвращались в общину, пройдя через особый «очистительный» обряд.

С крещением в никонианской церкви дело обстояло еще проще: поморцы признавали его еретическим, а потому неистинным: «Еретическое крещение, говорят они, отнюдь неприятно правоверным, наипаче осквернение есть, и не подает благодати Божией, но отгоняет от крещаемого»⁶³. Зато официальное крещение автоматически наделяло младенцев всеми «правами гражданского состояния».

Не чувствуя никакого противоречия и не испытывая духовных терзаний от крещения своих детей в «антихристовой» церкви, таватуйские поморцы широко применяли практику, которую

⁶³ [Палладий (Пьянков)]. Обзорение пермского раскола, так называемого «старобрядства». СПб., 1863. С. 139.

использовали отцы-основатели Выговского общежития еще с конца XVII в.: всех крещенных «неправильно» следовало пере-крещивать. А совершить подобный обряд мог и простой мирянин, и тем более духовный отец, наделенный особыми полномочиями. Поэтому за таватуйскими поморцами также закрепилось общеупотребительное в России прозвище «перекрещиванцев» (в уральском варианте — «перекрещенцев»).

18 мая 1750 г. был обнародован сенатский указ о расследовании всех случаев записи «в раскол» после установленного срока, который положил начало массовому преследованию старообрядцев на Урале и в Сибири. В сентябре того же года после внезапного налета была захвачена невянская «богадельня», где арестовали нескольких поморских вожakov. Так, например, в руки властей попали руководившие женским отделением старообрядческого поморского монастыря сестры Бархатовы (Верхотуровы)⁶⁴.

Значительно больше повезло настоятелю мужской части невянского скита Василию Иванову, который, по словам митрополита Сильвестра (Гловацкого), «простоец, раскольник, священник действовал»⁶⁵. Несмотря на все усилия сыщиков, его так и не удалось поймать. Не исключено, что поморский старец скрылся в самом на тот момент надежном месте — в Таватуйском селении. Скорее всего, именно Василий Иванов стал основателем небольшого поморского скита, располагавшегося в трех верстах к северо-востоку от деревни и просуществовавшего до середины 1920-х гг. Не так давно на этом месте были восстановлены кресты на могилах скитников, чьи имена, к сожалению, неизвестны.

Но самым главным святым местом в старообрядческом Таватуе стало захоронение Гавриила Семенова Украинцева, скончавшегося 6 марта 1750 г., за полгода до разгрома невянского центра поморцев. В XIX в. над его могилой на старообрядческом кладбище стояла небольшая часовня, ныне об этом напоминает лишь 8-конечный крест с памятной табличкой, установленный на берегу озера.

⁶⁴ Покровский Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. С. 193.

⁶⁵ Описание документов и дел Святейшего Правительствующего Синода. Т. 31. СПб., 1909. Прил. XXXV. Стлб. 667.

По указу Екатеринбургского духовного правления от 28 января 1785 г. д. Таватуйская была причислена к приходу Петропавловской церкви Васильево-Шайтанского завода (ныне — Первоуральск). Для справки: по короткой дороге расстояние между этими населенными пунктами составляло 40 верст. Но староверов Таватуя это вовсе не смущало, а, напротив, позволяло поддерживать сложившуюся традицию: православные священники не докучают таватуйцам, те в ответ делают вид, что хорошо относятся к официальной церкви. В подтверждение этого приведем слова одного из служителей шайтанского храма, вспоминавшего, что таватуйцы в церкви при богослужениях не бывали, зато «когда мы приезжали в их деревню, то всегда встречали нас радушно, старались всеми средствами угодить, обласкать, но ни один из таватуйцев никогда не принимал благословения от священника и в дома свои ни с какими требами нас не принимали»⁶⁶.

Однако настоящее понимание властями значения Таватуя как главного центра поморского согласия на Урале стало приходиться лишь в середине 1820-х гг. Связано это было с масштабным следствием, начавшимся из-за лавинообразного распространения учения поморцев на уральских заводах. Примечательно, что следователям удалось получить информацию о многих руководителях поморского согласия на Урале, но наказание понесли лишь тагильские. Возможно, разработку «таватуйского следа» намеренно прекратили, узнав, что один из главных фигурантов — наставник Панкратий — уже умер.

В качестве примечания отметим, что в краеведческой литературе неоднократно упоминалось имя Панкратия Таватуйского как едва ли не одного из основателей поморской общины в д. Таватуе. На самом деле его деятельность приходилась на начало XIX в., а скончался «самопостриженный монах-отшельник» Панкратий Климетьев сын Федоров, числившийся до своего «пострижения» заводским непременным работником, около 1823 г.⁶⁷

⁶⁶ Топорков А. Исторические сведения о Петропавловской церкви Васильево-Шайтанского завода // ЕЕВ. 1895. № 4. С. 98—99.

⁶⁷ Дневник С. Д. Нечаева // Братское слово. 1893. № 20. С. 831; 1894. № 1. С. 78.

Другой лидер таватуйских поморцев — Иван Романович Романов (Романовских) — был у гражданского начальства на хорошем счету и даже занимал должность сельского старосты. Его арест непременно привел бы к серьезным волнениям в местном обществе, и поэтому, вероятно, решено было его не трогать.

Однако надзор за таватуйскими староверами значительно усилился. В 1829 г. миссионер-протоиерей Авраамий Оглоблин информировал Пермского епископа Мелетия (Леонтовича), что «быв в Шайтанском заводе он известился, что прихода оного, в деревне Таватуе, все жители содержат правила поморской или перекрещенской секты, то он, Оглоблин, за нужное почел иметь с ними занятие, но ему сказали, что деревня та отстоит от завода далеко, что туда в летнее время проезд весьма неудобен и, наконец, жители тамошние большею частью ныне находятся в полевых работах, почему он, миссионер, ехать туда не решился, а вызывал к себе только трех человек, кои почитаются у них лучшими и занимался с ними надлежащими суждениями, но они обратиться в православие по закоренелости своей не решились, причем объяснились ему, что действительно все жители той деревни содержать поморское учение, а потому они богослужение и требы церковные исправляют чрез избранного из среды их простолудина, браками только сочетаются чрез православных священников или в Шайтанском заводе при Петро-Павловской церкви, или в других ближайших, и что они до сего времени не встречали по сему предмету никаких со стороны священнослужителей препятствий, а венчают их, поморцев, просто, не токмо не испрашивая от начальства на то разрешения, но и не требуя якобы обязательств, чтобы вновь обвенчанные ими на будущее время исправляли церковные требы чрез православных священников.

Сверх того, сказывают еще, что они своих дочерей иногда выдают в другие селения за православных женихов, так же и за сыновей своих, поморцев, берут иногда невест православных, но токмо после свенчания производят по своей секте очистительный какой-то обряд и тогда паки приемлют новобрачных в свое согласие. Таким образом может удобно распространяться сей поморский

раскол. А как секта сия гораздо вреднее прочих, то он, миссионер, полагает, что на помянутых таватуйских раскольников потребно будет обратить особенное внимание.

Так как все поморцы в своем заблуждении весьма непреклонны и при том правилом у них поставляется, чтоб, всемерно уклоняться от состязаний с православными священниками, то дабы под благовидным предлогом можно было заставить их внимать пастырским убеждениям, прилично было бы поставить на будущее время правилом, чтоб ни приходские, ни другие окрестные священнослужители оных поморцев, как не признающих никаких церковных таинств, не венчали, пока они не согласятся дать законного обязательства, чтоб после брака исправлять все церковные требы чрез православных священников, а в случае на то несогласия, велеть испрашивать разрешения от епархиального начальства. К сему может способствовать еще и то, что поморцы у раскольнических беглых попов не венчаются, совершенно не почитая их за священников.

Священнослужители же Шайтанского завода объяснили миссионеру, что они потому венчают оных поморцев просто, что и прежде их, с давних времен, так всегда водилось, а потому без особенного от начальства предписания они или отказывать в венчании, или входить к начальству с представлениями почитают для себя не удобным, дабы не возродить чрез сие ропота между прихожанами»⁶⁸.

По этому рапорту в том же 1829 г. в Консистории было принято такое постановление: «строжайше воспретить священнослужителям Шайтанского завода и других мест венчать раскольников без предварительного присоединения их к Церкви и письменного обязательства за свидетельством местной полиции в твердом их пребывании впредь в православии»⁶⁹.

По исповедным росписям васьильево-шайтанской Петропавловской церкви в Таватве в 1835 г. насчитывалось православных 47 человек (26 мужчин и 21 женщина), но из них только

⁶⁸ *Топорков А.* Исторические сведения о Петропавловской церкви Васильево-Шайтанского завода // ЕЕВ. 1895. № 46. С. 1275–1277.

⁶⁹ Там же. С. 1277.

один был на исповеди. Раскольников же числилось 305 человек (138 мужчин и 167 женщин)⁷⁰.

В том же 1835 г. церковные власти предприняли попытку перевести таватуйцев в приход Верх-Нейвинской Никольской церкви, однако столкнулись с крайне негативным отношением к этому. После продолжительных бюрократических баталий таватуйцы добились того, что в мае 1841 г. викарный епископ Екатеринбургский Анатолий (Мартыновский) подписал распоряжение, в котором говорится: «...из справки видно, что д. Таватуйская от Шайтанского завода отстоит в 40 верстах и путь от нее к сему заводу в летнее время неудобен, но как дело показывает, что таватуйские крестьяне не желают перейти в приход Верх-Нейвинский, а шайтанский причт не жалуется, как следовало бы, на затруднения в исправлении христианских треб, могущие встретиться от дальнего расстояния, ...то и оставить оную деревню по-прежнему в приходе Шайтанской церкви»⁷¹.

Повышенное внимание к Таватую в конце 1830-х гг. негативно отразилось на таватуйских старообрядцах, пожалуй, только в том, что властям стало известно о существовании в деревне общественной молельни. Священник шайтанской церкви Иоанн Ефимов в рапорте миссионеру Дьяконову от 28 сентября 1839 г. между прочим сообщал, что недавно он был в д. Таватуйской, где обнаружил новый дом «порядочной величины». На вопрос священника о назначении этого строения старшина Романовский отвечал, что «этот дом будет для стариков молитвенным домом». Ефимов интересовался: «Нельзя ли просить начальство, чтобы дом, предназначенный для раскольнических стариков, был молитвенным домом для православных жителей селения Таватуйского?». Тем более, что по данным церковного учета в 1839 г., в Таватое таких насчитывалось уже 69 душ (38 мужского пола и 31 женского). Раскольников же числилось «всего» 285 человек (127 мужчин и 158 женщин). Примечательно, что ответа на свой вопрос священник так и не получил⁷².

⁷⁰ Топорков А. Исторические сведения о Петропавловской церкви Васильево-Шайтанского завода // ЕЕВ. 1895. № 46.

⁷¹ Там же // ЕЕВ. 1895. № 4. С. 95.

⁷² Там же // ЕЕВ. 1895. № 46. С. 1277.

В 1847 г. было решено перевести таватуйцев в приход ново-строящейся церкви в д. Ново-Алексеевская, находившейся в 30 верстах к западу от Екатеринбурга. Очень скоро жители Таватуй составили прошение, которое насколько выглядит трогательным, настолько же является неискренним. Главная мысль этого «манифеста» заключалась в том, что таватуйцы не могут покинуть приход шайтанской Петропавловской церкви из-за «благочестивого обещания предков» (?!), избравших апостолов Петра и Павла своими покровителями и поклявшихся принадлежать этому приходу «дотоле, доколе будет существовать д. Таватуйская»⁷³. Авторы прошения также апеллировали к духовно-нравственным ценностям, христианской морали и даже... к явлениям природно-экологическим: «рыба в озере Таватуйе против прочих соседственных озер гораздо более умножается» (см. Приложение IV).

Однако 6 октября 1847 г. таватуйцы все же были причислены в приход к Ново-Алексеевской церкви. Теперь они уже сами просили о переводе в приход Верх-Нейвинской Никольской церкви, что и произошло в 1858 г. Еще десять лет прошло, прежде чем православные священники поняли про Таватуй очевидное: «...Почти все жители этой деревни считаются по исповедальным росписям Верх-Нейвинской Николаевской церкви православными, но на самом деле они тайные раскольники поморской секты — брачники. Предки их, основатели сказанной деревни, пришли задолго до основания Верх-Нейвинского завода из Поморья и принесли с собой поморский раскол... По перечислении жителей д. Таватуй к Верх-Нейвинской церкви, они крестили своих новорожденных детей и вступали в браки по чину православной Церкви, но никто из них не исповедовался и не причащался Св. Таин ни в Церкви, ни на дому, даже и пред смертью. Хоронили умерших самочинно, без церковного отпета. К богослужению в церковь никогда не ходят. С 1866 г. продолжая заключать браки в церкви, перестали и крестить детей чрез православного священника...»⁷⁴.

⁷³ Топорков А. Исторические сведения о Петропавловской церкви Васильево-Шайтанского завода // ЕЕВ. 1895. № 4. С. 94–95.

⁷⁴ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 14. Л. 15–16. Цит. по: Мангилев П. И. и др. Традиционная книжная культура русского населения Южного Урала и Зауралья в XVII–XX вв. Екатеринбург, 2019. С. 454.

Любопытную зарисовку жизни таватуйских староверов оставил в своих воспоминаниях Д. Н. Мамин-Сибиряк, который зимой 1867 г. проездом из Екатеринбурга в Висим оказался в Таватуйе вместе со своим приятелем: «...По верхотурскому тракту нам пришлось ехать сравнительно недолго, и после двух кормежек мы свернули с него влево, чтобы проехать “прямой дорогой” озерами... Эта глухая лесная дорога, существующая только зимой, необыкновенно красива... Прямая дорога озерами проходит самыми глухими местами, где летом ни прохода, ни проезда, потому что на сотню верст разлеглись ржавое болото, озера и лес. Единственное селение на нашем пути был Таватуй, на крутом берегу озера того же имени. Это было настоящее раскольничье гнездо, забегавшееся в неприступную глушь. Мы приехали в Таватуй уже ночью и перед самым селеньем встретили волчью стаю, пересекавшую озеро шеренгой.

<...> Было еще часа два утра, но в некоторых избах уже светились приветливые огоньки. Это бабы-раскольницы топили печи для раннего рабочего завтрака. Все раскольники живут туго, и народ все работающий, а бабы на отбор хозяйки. Попасть на ночлег было нелегко. Наша кошевка останавливалась перед избой, Илья слезал с козел, стучал осторожно в волоковое окно⁷⁵ и “молился”:

— Господи, Иисусе Христе, помилуй нас!..

В окне показывалось женское лицо, и слышался голос:

— Аминь. Кто, крещеный?

— А мы с Висиму, заводские⁷⁶... Из городу едем.

— Поезжайте дальше.

Мы напрасно “молились” изб у пяти, пока нас не пустили в шестую, и то, вероятно, потому, что Илья сказал:

— Не замерзать же нам на улице... Есть ли на вас крест-то!

Раскольничий двор в лесных глухих местностях представляет из себя маленькую деревянную крепость и сверху наглухо закрыт

⁷⁵ Небольшое окно, вырубленное в двух расположенных друг над другом бревнах деревянного сруба. Изнутри закрывается (заволакивается) тесовой задвижкой, выполненной из тонкой доски.

⁷⁶ Половину населения Висимо-Шайтанского завода составляли «кержаки» — бывшие беглопоповцы, половину — приверженцы официального православия.

тесовой крышей. В таком дворе и днем темно, пока не привыкнет глаз. Избы у зажиточных мужиков делятся теплыми сенями на две половины: передняя — жилая, а задняя — на всякий случай. Зимой заднюю избу редко топят. Мы попали в переднюю и сразу были охвачены благодетельным теплом. Нас встретила довольно неприветливо суровая старуха в кубовом сарафане⁷⁷.

— Эх, чайку бы напиться, — шепнул мне Александр Иваныч, разминая ооченевшие от сидения и мороза ноги. — Только здесь какой самовар... Раскольники чаю не пьют.

Машинально, охваченный еще не остывшим чувством свободы и безнаказанности, он хотел раскурить папиросу, но пришлось бросить...

— Да ты где? — ворчала старуха. — Образа в избе, а ты, проклятый, табачище закурить хотел...

— Ну, я во дворе покурю...

— Двор спалишь!...

Папироса испортила все дело, и старая раскольница смотрела на нас, как на погибших окончательно людей, которые в таких молодых летах, а уж попали прямо в лапы Антихриста.

Следующая очередь оказалась за мной. Мне захотелось пить. Около печки стояла крашеная кадочка с водой, а на стенке висел ковш. Я подошел, взял ковш и хотел зачерпнуть воды, но старуха налетела на меня, как ястреб, выхватила ковш из моих рук и даже замахнулась им на меня.

— Да ты в уме ли, табачник?! — кричала она, размахивая ковшом. Испоганил бы посудину...

У раскольников считается грехом, если кто напьется из чужой посуды, и на случай необходимости держится уже “обмирщившаяся” посудина, то есть из которой пил кто-нибудь посторонний. Старуха сунула мне какую-то деревянную чашку, и сама налила в нее воды, чтобы я не черпнул ею прямо из кадочки...»⁷⁸.

В середине — третьей четверти XIX в. главным культовым центром таватуйских поморцев стал моленный дом, возведен-

⁷⁷ Сарафан из домашнего холста, окрашенного в синий цвет.

⁷⁸ Мамин-Сибиряк Д. Н. Повести. Рассказы. Очерки. М., 1975. С. 461–463.

ный на усадьбе крестьян Романовских. Вот что докладывал в 1878 г. об этой молельне священник Николаевской церкви Верх-Нейвинского завода Дмитрий Пономарев екатеринбургскому окружному миссионеру Поликарпу Шишеву: «...Часовня в деревне Таватуге, как говорят некоторые из жителей оной деревни, существует более ста лет. Построена она была Иваном Романовым Романовских (дедом Павла Романовских) на своей усадьбе, и строена была не собственно для часовни или молитвенного дома, но для слесарной, где с первых годов ее постройки занимался сам Иван Романовских. Но впоследствии времени она, как говорят некоторые, по просьбе старичков, обращена была им, Романовских, в молельную.

Вид снаружи часовня имеет обыкновенного дома. В нынешнем году к ней пристроены были сени с двумя выходами: один на запад, в крытый небольшой двор, а другой на пожилую сторону с небольшим крытым крыльцом. Вся крыша часовни в нынешнем году покрыта новым тесом. Пристройка сеней к часовне и прочие работы производились, как говорит волостной старшина Василий Федоров Орлов, на счет тех, которые ходят в часовню. Креста на ней нет. Внутри часовня разделена на две половины: одна для мужчин, а другая для женщин, с особенными выходами или дверями в сени.

На восточной стороне в часовне находятся полки, на которых помещаются иконы. Икон больших семь, и они, как показывает вид их, очень древние. Кроме сих икон есть много больших и малых крестов. Есть также другие малые иконы на досках. Между ними примечательны деревянные складни, длины в один аршин (72 см — С. Б.), а ширины в два с половиною аршина (ок. 178 см — С. Б.), на которых изображены св. апостолы, пророки и другие изображения, представляющие собою вид как будто иконостаса. Пред иконами висят три стеклянные лампадки и один подсвечник в виде выносного. В половине мужчин стоит невысокий аналой в одежде⁷⁹, а в половине женщин — высокая скамья, тоже в виде наложия. В оной часовне живет в виде сто-

⁷⁹ Т. е. покрытый тканью.

рожа крестьянская вдова Параскева Кириллова Ключкина. Как на отопление, так и на освещение часовни получается от тех лиц, которые ходят в часовню молиться...»⁸⁰.

В последнее десятилетие XIX в. православные миссионеры все чаще стали навещать Таватуй. Это стало возможным из-за того, что появилась хорошая дорога, сделавшая селение доступным для визитов. Кроме того, поездки миссионеров стали не так бесплодны, как раньше, потому что общество таватуйских старообрядцев в конце XIX в. уже не было единым: кроме поморцев, в селении появились последователи часовенного согласия и даже единоверцы. Именно за умы «колеблющихся» и пытались бороться миссионеры.

Так, 22 февраля 1893 г. о. Д. Пономарев в паре со священником Черноисточинской единоверческой церкви о. М. Сушковым провел в Таватуйе беседу, подробная запись которой была опубликована в епархиальных ведомостях. Если верить отчету, православные миссионеры проявили себя с самой лучшей стороны, наголову разгромив оппонентов, возглавляемых таватуйским наставником Киприаном Спиридоновичем Яковлевым и приехавшим из Московской губернии начетчиком Сильвестром Кокушкиным. Однако сам Сушков отмечал, что раскольники не имели времени на подготовку к беседе, и у них не было при себе никаких книг, с помощью которых можно было бы выстраивать контраргументы, так что в данном случае успехом беседы миссионеры были обязаны скорее собственной «военной хитрости», чем действительному абсолютному превосходству в искусстве ведения полемики.

В миссионерском отчете за 1895 г. сообщаются любопытные факты, свидетельствующие о сложных внутренних процессах, происходивших в поморской общине таватуйцев. В частности, там говорится о том, что поселившийся «в недавнее время» в Таватуйе тюменский мещанин Варсанофий Макаров сагитировал более 50 человек к переходу в федосеевское согласие⁸¹. Отметим, что миссионеры ошиблись: Варсанофий Иванович Макаров (1827 —

⁸⁰ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 14. Л. 5—6.

⁸¹ Там же. Д. 85. Л. 20.

не ранее 1904) был одним из самых видных на Урале и в Западной Сибири деятелей филипповского согласия.

По сути, филипповцы — это те же поморцы, которые считали себя продолжателями первоначальной выговской поморской традиции, преемственно восходящей к традиции соловецкой. Отсюда и их самоназвание — «христиане старопоморского и соловецкого потомства». В основных вопросах веры филипповцы придерживались поморского и федосеевского учения, но старались выполнять устав как можно строже, за что получили в народе прозвание «крепковеров» или «крепких христиан». Новые члены принимались в филипповские общины только после определенного «испытания: от федосеевцев через шестинедельный пост, от брачных поморцев — через двенадцатинедельный, от прочих старообрядческих согласий — через перекрещивание»⁸².

Очень скоро деятельность Макарова вызвала острое недовольство со стороны поморцев. Позже в письме к московским филипповцам Варсонофий Иванович так описал эту ситуацию: «Того же мая месяца в 23 день [1895 г.] под изветом, будто бы совет со мной чинить, пришли в молитвенный дом с канвоем в числе человек 50: волостной староста и сотской с десятниками со обнаженными знаками, а с ними Воробьев, Кокушкин и Яков Ильин». Автор письма акцентировал внимание на агрессивности пришедших: «Кричали: “Стой, стой, молчи, пускай Иван Андреевич (*Воробьев — С. Б.*) читат”». Вместо мирной беседы, на которую рассчитывал Макаров, пришедшие начали зачитывать заранее заготовленный текст с обвинениями наставнику. Вот как описана эта ситуация в письме: «А он (*Воробьев — С. Б.*) отличился тогда и говорил: “Ты 10 лет читал, а теперь я читаю”, — и читал свои складни. Прочитал времени часа за два, а мне никакого ответа подать не дали: как начну что говорить, то подымат крик. Потом пошли из моленной с наругательством, что дедушко против Ивана Андреевича никакого ответа не мог подати». Закончилось дело изгнанием

⁸² Кожурин К. Я. Духовные учителя сокровенной Руси. СПб., 2007. URL: <https://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/32-1-0-511> (дата обращения 14.12. 2019).

Макарова: «Потом 25 мая через волостной суд меня и Таватуя выгнали»⁸³.

Очевидно, что позднее В. И. Макарову удалось вернуться в Таватуйское селение. Во всяком случае, в миссионерском отчете за 1897 г. он назван наставником в молельном доме, устроенном на усадьбе крестьянки Агаповой. Поморская же молельня находилась в доме старшины Клюкина⁸⁴.

В начале XX в. священник, посетивший Таватуй с целью приведения местных староверов в лоно официальной православной церкви, с заметным раздражением писал: «Поморцы д. Таватуй, расположенной в 12 верстах от Верх-Нейвинска на берегу озера, крайне закоренелы в своих заблуждениях. Закоренелости их способствуют отчасти глушь местоположения, а отчасти сознание таватуйцев, что они держат веру когда-то ссылавшихся в их деревню расколоучителей Лазаря Романовского и соловецких страдальцев. Сообщение с таватуйцами возможно только зимою, а беседовать с ними можно только ночью, днем же все они на рыбной ловле. В настоящее время, благодаря стараниям земства, в Таватуйе открыта школа, на открытие которой таватуйцы согласились только под условием, что у них не будет законоучителя священника»⁸⁵.

Новые времена (к сожалению, опять «гонительные») наступили для старообрядцев верх-нейвинской округи в советскую эпоху. С принятием декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», который был опубликован в центральных газетах большевиков «Правда» и «Известия» 26 января 1918 г., начался длительный период противостояния православия и советского государства. По этому декрету все религиозные общества подчинялись положениям о частных обществах и союзах и не пользовались никакими преимуществами. Они лишались права юридического лица и не могли владеть собственностью. Все

⁸³ *Першина М. В.* О «Беседах» тюменского старообрядца В. И. Макарова // Гуманитарные науки в Сибири. Т. 22. № 3. 2015. С. 21–22.

⁸⁴ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 107. Л. 40–41.

⁸⁵ Отчет епархиального миссионера о состоянии и численности раскола в Екатеринбургской епархии за 1900 г. // ЕЕВ. 1901. № 9. С. 131.

общинное имущество становилось народным достоянием. Здания и предметы культа передавались в бесплатное пользование и строго контролировались.

4 апреля 1920 г., после освобождения Урала от колчаковских войск, Екатеринбургский Губком своим циркуляром обязал уездные комитеты приступить к проведению в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». Предлагалось обсудить вопрос о закрытии храмов и использовании их для других нужд⁸⁶. Но тогда неприятности еще не затронули верх-нейвинских староверов.

Усиление противостояния государства и православной церкви произошло в 1922 г. Началось оно с изъятия церковных ценностей, осуществленного под лозунгом помощи голодающим в Поволжье и других регионах. На территории Среднего Урала акции по конфискации ценных вещей из церквей и часовен проходили с 27 апреля по 6 июня 1922 г. Примечательно, что проведены они были не только в культовых зданиях официальной церкви, но и в молельнях староверов.

Из верх-нейвинской старообрядческой часовни 8 мая 1922 г. изъяли 3 серебряные ризы с икон (общим весом чуть более 1,5 кг). В православной и двух единоверческих церквях конфисковали 47 предметов из серебра (весом около 11 кг)⁸⁷. Кстати, на этом документе, помимо представителей власти, членов церковных советов и священников, оставил свой автограф и входивший в состав «комиссии по изъятию» наставник старообрядческой часовни Максим Петрович Баглаев⁸⁸.

В 1929 г. государство начало последовательную антирелигиозную кампанию. 8 апреля 1929 г. ВЦИК и СНК РСФСР приняли закон «О религиозных объединениях», по которому церковь стала полностью подконтрольна государству. Религиозные общества обязывались не заниматься никакой

⁸⁶ Лавринов В., прот. Екатеринбургская епархия. События. Люди. Храмы... С. 33.

⁸⁷ Щербина Д. Е. Православный Верх-Нейвинск... С. 29.

⁸⁸ М. П. Баглаев служил наставником в Никольской часовне с 1920 г. до своей кончины 4 декабря 1928 г. После него эту должность занимал К. А. Кречетов (с перерывами, до 1940 г.).

иной деятельностью, кроме удовлетворения религиозных потребностей верующих, и только в пределах молитвенных зданий. «Борьба с религией — есть борьба за социализм» — таков был лозунг текущего момента.

Вскоре в Верх-Нейвинске появились и первые жертвы этой борьбы: в 1930 г. после паломничества на Веселые горы был арестован и осужден 70-летний Михей Красных, статус которого в верх-нейвинской старообрядческой общине сотрудники компетентных органов определили несколько коряво, но вполне верно — «авторитетный старец». Еще несколько старообрядцев подверглись репрессиям не за принадлежность к староверию, а как кулаки: в 1931 г. на один год был осужден П. П. Балакин; в 1932 г. раскулачены и выселены И. Г. Хамкин и В. И. Порошин; в 1933 г. раскулачен бывший староста верх-нейвинской часовни, позже — ее наставник, Кузьма Андреевич Кречетов (1873—1942)⁸⁹.

Главным мероприятием против православия и верующих в 1937—1938 гг. стала операция по массовому репрессированию активных антисоветских элементов, осуществленная согласно оперативному приказу НКВД СССР № 00447 от 30 июля 1937 г. НКВДшниками был сфабрикован материал о существовании в Москве «Объединенного церковно-политического центра», занимавшегося террористической, диверсионной, шпионской и повстанческой деятельностью и имевшего филиалы по всему Советскому Союзу. Одновременно по стране (и по Уралу в том числе) прокатилась волна арестов духовенства и активных членов религиозных общин⁹⁰. В это же время сотрудники уральского управления НКВД, следуя в русле внутриполитических настроений, напали на след старообрядческой монархической организации «Братство русской правды», действовавшей, согласно их утверждениям, по указке Харбинского белоэмигрантского центра. В результате чекистами было аре-

⁸⁹ Автор статьи выражает искреннюю благодарность Ю. В. Боровик за предоставленную информацию.

⁹⁰ См. Лавринов В., *прот.* Екатеринбургская епархия. События. Люди. Храмы. С. 71—72.

стовано свыше 40 человек, в число которых попали многие видные деятели часовенного согласия⁹¹.

Фигурантами по этому делу проходили и несколько верх-нейвинцев. Некоторым из них, например, К. П. Пахнотову и К. А. Кречетову повезло: арестованные в июле и августе 1938 г. соответственно, они оба были оправданы коллегией Облсуда и выпущены на свободу в октябре 1939 г.

К другим судьба была благосклонна значительно меньше. Иван Григорьевич Хамкин, арестованный в июле 1938 г., через год скончался в тюремной больнице. Василий Игнатьевич Порошин, арестованный в августе 1938 г., был приговорен к пяти годам лагерей.

Самый большой срок, очевидно, из-за нежелания сотрудничать с властями и явной нелюбви к советской власти, получила 64-летняя настоятельница верх-нейвинского женского скита Афанасия Самсонова Кротова, приговоренная по печально знаменитой 58 статье (пункт 10) за контрреволюционную агитацию и распространение антисоветской литературы к 10 годам лагерей⁹².

К этим неприятностям добавились и иные проблемы. В конце 1930-х — начале 1940-х гг. община верх-нейвинских часовенных очередной раз столкнулась с внутренним расколом. Часть староверов во главе с наставником К. А. Кречетовым приняли решение перейти к поповцам и примкнули к согласию «новозыбковцев»⁹³, организовав в поселке тайный приход.

Активизировалась антирелигиозная пропаганда. «Воинствующие атеисты» публично оскорбляли верующих. Известны случаи, когда молодые коммунисты и комсомольцы приходили в часовню и срывали богослужения, устраивая настоящие погромы. В школах детям из старообрядческих семей одноклассники могли объявить бойкот.

⁹¹ См. об этом: *Клюкина Ю. В.* Старообрядцы-часовенные Урала в конце XIX — начале XX вв. // *Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий.* Екатеринбург, 2000. С. 106.

⁹² Автор статьи вновь благодарит Ю. В. Боровик за предоставленную информацию.

⁹³ «Новозыбковцы» (современное название — Русская Древлеправославная Церковь) — поповское согласие, возникшее в 1923 г., когда к старообрядцам перешел обновленческий Саратовский архиепископ Никола (Позднев). В 1929 г. к новозыбковцам также присоединился единоверческий епископ Иргинский Стефан (Расторгуев).

Новая страница истории верх-нейвинского старообрядчества открылась накануне и во время Отечественной войны и была связана с событиями совершенного иного рода. В феврале 1941 г. рядом со старым поселком началось строительство завода № 484 по переплавке легких металлов. Осенью 1941 г. на базе старого демидовского завода возникло предприятие по обработке вторичных цветных металлов. Вскоре сюда были эвакуированы аналогичные производства Харьковского, Московского и Подольского заводов. За счет эвакуированных рабочих численность нестарообрядческого населения выросла многократно.

В октябре 1941 г. завод № 484 объединили с эвакуированным из Кременчуга заводом № 261. Предприятие специализировалось на выпуске аэродромного оборудования, шасси и других деталей для самолетов. Все эти события оказали серьезное влияние на местную молодежь, в том числе старообрядческую. Многие молодые старoverы шли трудиться на строительство заводов, а после их пуска — и на производство. Так они попадали в совершенно иную среду и очень скоро отдалялись от старообрядчества и от общинной жизни. Кроме того, немало верх-нейвинских мужчин-старообрядцев ушли на фронт, что серьезно ослабило общину. А летом 1941 г. «по просьбам трудящихся» власти закрыли Никольскую старообрядческую часовню.

В декабре 1945 г. завод № 261 Наркомата авиационной промышленности был передан в Первое Главное Управление при Совете Министров СССР. На его базе было решено строить уникальное предприятие — завод № 813 по производству обогащенного урана (будущий Уральский электрохимический комбинат), ставший градообразующим предприятием атомного города — Новоуральска.

Произошедшие на берегах Верх-Нейвинского пруда радикальные изменения не могли не отразиться на судьбе старообрядческой общины: людей молодых и среднего возраста в ней становилось все меньше. Да и среди стариков почти не осталось «искусных в Уставе и Писании». Поэтому, когда скончался последний местный наставник («дедушка Мартемьян»), ему на замену в 1946 г. позвали грамотного старообрядца из пос. Карпушиха Е. С. Татаурова (1888—

1972)⁹⁴. Но это была лишь временная мера, и уже в 1980-е гг. три десятка оставшихся к тому времени верх-нейвинских часовенных стали прихожанами Невьянской часовни «за неимением наставника и молитвенного дома».

Весьма схожая динамика развития (точнее, угасания) наблюдалась и в общине «новозыбковцев». Еще в 1950-е гг. там бурлила жизнь, свидетельством чего, например, могут служить неоднократные визиты в Верх-Нейвинск Белебеевского епископа Русской Древлеправославной Церкви Евсевия (Самарцева). Но уже к середине 1970-х гг. община фактически распалась. Скорее всего, это произошло из-за отъезда из поселка Л. К. Кречетова, который был «душой» верх-нейвинских «новозыбковцев»⁹⁵.

Отдельно хотелось бы остановиться на истории таватуйской поморской общины в новейшее время. Отметим, что упомянутая выше «закрытость» Таватуя и его обитателей привела к тому, что в советскую эпоху поморцы избежали массовых репрессий со стороны властей. Однако новый общественный строй все же оказал на религиозную общину негативное влияние. К концу 1970-х гг., по мере ухода из жизни грамотных стариков и старушек, почти прекратилась практика общественных молений. Дополнительным фактором, серьезно повлиявшим на таватуйских поморцев, стало то, что в наши дни селение превратилось в дачный поселок, а значительная часть обитателей — это приезжие, особняки которых основательно потеснили домики староверов. В Таватуе существует крохотная поморская община, но для того, чтобы помолиться «святым могилам» на местном кладбище, приглашают наставника из другого региона страны.

⁹⁴ Щербина Д. Е. Верхнейвинские старообрядцы. Верхний Тагил, 2017. С. 32.

⁹⁵ Примечательна его дальнейшая судьба. В 1972 г. Леонид Кузьмич Кречетов был рукоположен в сан старообрядческого священника, служил в д. Ваньково Красновишерского р-на Пермской обл. Овдовев, в 1976 г. был хиротонисан во епископа Пермского РДЦ с именем Леонтий. В 1988 г. епископ Леонтий из-за разногласий с руководством РДЦ вышел из ее состава. В 1991 г. он единолично посвятил двух епископов (Филарета Потийского и Иону Тбилисского) для вновь образованной «Славяно-Грузинской Древлеправославной Церкви». В 1993 г. принес покаяние в отделении от РДЦ и в 1996 г. был восстановлен в архиерейском сане. Умер 9 декабря 1996 г.

Завершая очерк истории одного из самых значительных центров уральского староверия, каким в конце XIX — начале XX в. был Верх-Нейвинский завод и его округа, следует отметить, что, несмотря на существовавшие специфические особенности и отдельные причудливые повороты, «исторические дороги», по которым прошли местные старообрядцы разных согласий (беглопоповцы / часовенные, поморцы, новозыбковцы), не сильно отделились от общего направления развития старообрядчества в нашей стране. А потому и итоги этого движения следует считать закономерными.

Приложение IV

[Прошение жителей д. Таватуйской об оставлении их в приходе Васильево-Шайтанской церкви. 22 сентября 1847 г.]⁹⁶.

«...В 1835 г. Екатеринбургскому духовному правлению угодно было, по настоянию верх-нейвинских священно-церковно-служителей, перевести нас из [Васильево-] Шайтанского прихода в Верх-Нейвинский по одному тому только, что Шайтанский завод от дер. Таватуй находится в 40 верстах, а от Верх-Нейвинска — в 12 верстах. Конечно, этот расчет с одной стороны для нас выгоден, на 28 верст ближе, — но, с другой стороны, мы, страшась изъявить желание наше перевестись приходом в Верх-Нейвинск, оставив в Шайтанском заводе престол св. апостол Петра и Павла, по благочестивому обещанию предков наших, избранию сих св. апостол престола и принадлежать к нему приходом доколе, доколе будет существовать дер. Таватуйская.

Это заветование пред верховными апостолами сохраняемо и исполняемо было неизменно и молитвами сих святых мы обильно награждаемся в трудах наших по рыбному занятию, как единственному местному промыслу, чрез которое поддерживается наше благосостояние, и мы полагаем, что молитвами св. апостолов рыба в озере Таватуйе против прочих соседственных озер гораздо более умножается. Нарушить же упомянутое заветование предков наших мы страшимся, чтоб не лишиться нам благословения и заступления наших св. молитвенников.

⁹⁶ Публикуется по: *Топорков А.* Исторические сведения о Петропавловской церкви Васильево-Шайтанского завода // ЕЕВ. 1895. № 4. С. 94—96.

При том изстари принадлежат от жителей таватуйских к Шайтанской церкви вклады на устроение ее, утварь, а также на заведение домов для священника и диакона. По всему этому, в 1835 году таватуйскими жителями и было изъявлено желание быть не отлучными в приходе Шайтанском. По распоряжению преосвященнейшего Анатолия, епископа Екатеринбургского, прописанному в указе Духовного Правления на имя шайтанских священно-служителей, дер. Таватуй и оставлена в приходе Шайтанском. В 16 число сентября священник Накоряков, находящейся в Ново-Алексеевской деревне, объявил нам указ о переводе таватуйских жителей ко вновь устраиваемой в той деревне церкви.

Не желая нарушить вышеозначенного благочестивого заветания предков наших и по истиннодушевной и сердечной любви нашей к церкви во имя св. апостолов Петра и Павла воздвигнутой, мы всепокорнейше просим Ваше Преосвященство оставить нашу деревню в приходе Шайтанском. Причт шайтанский не имеет никакого затруднения в исправлении у нас христианских треб и исполняет таковые без малейшего упущения. Деревня же Ново-Алексеевская находится от нас в 54 верстах и по таковому расстоянию священник Накоряков без сомнения будет делать упущения в исправлении христианских треб у жителей таватуйских, в особенности тогда, когда отчаянно-больному христианину в последние часы земной его жизни непременно нужно исповедаться и приобщиться Св. Таин, дабы не лишиться царствия небесного. Если же перевод нас нужен только потому, чтоб увеличить число прихожан для ново-алексеевского причта, то для сей цели удобнее присоединить к тому приходу жителей деревень: Решетской, Талицкой и Палкинской...».

Глава V

**«В старообрядстве же они все состоят из давних лет,
в каковом звании находились отцы их и прадеды...»:
из истории староверия в Быньговском селении**

В 1717 г. Н. Д. Демидов для оптимизации производственно-го процесса Невьянского чугунолитейного завода распорядился подыскать поблизости от него место для строительства нового передельного предприятия. Вскоре подходящий участок был найден, и в 1718 г. в семи верстах от Невьянска, рядом с деревней Быньги¹, основанной крестьянами Краснопольской слободы на рубеже XVII—XVIII в., река Нейва была перегорожена плотиной, а также пущен в действие завод с 14-ю «боевыми» молотами. Большую часть работников перевели сюда из Невьянска. В 1730-е гг. на Быньговский завод несколькими партиями доставлялись крестьяне из поволжских вотчин Демидова (в том числе из Фокинской и Ветлужской, располагавшихся рядом со знаменитыми Керженскими лесами). По-прежнему охотно принимали людей со стороны. Поэтому вовсе не удивительно, что среди первопоселенцев оказалось немало старообрядцев. Вплоть до середины XIX в. число староверов в Быньгах неизменно превосходило количество сторонников официального православия. Кроме конфессионального единства, многие быньговские жители были связаны с невяняцами родственными и деловыми отношениями.

Несколько десятилетий жители Быньговского завода, приверженцы официальной церкви, числились прихожанами невянянского Преображенского храма (освящен в 1710 г.²). Аналогичная

¹ По самой распространенной версии, слово «Быньга» произошло от мансийского «Ялбынг-я», что в переводе обозначает «Святая река». Однако уральские топонимисты весьма скептически относятся к такому допущению (автор выражает самую искреннюю признательность к. ф. н. О. В. Смирнову и к. ф. н. Е. Э. Ивановой за предоставленную информацию). Примечательно, что в разных диалектных вариантах русского языка известен глагол «бунгать» со значениями «гудеть», «звонить в большой колокол», «болтать воду неводом». Возможно, русские первопоселенцы так интерпретировали какое-то не дошедшее до нас местное (южно-мансийское) созвучное название.

² Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902. С. 78.

история, вероятно, произошла и со староверами деревни Быньги, которые на богослужения ходили в невьянскую старообрядческую Свято-Троицкую часовню, возведенную в Невьянске, судя по всему, еще в середине 1720-х гг.

С таким положением быньговским староверам приходилось мириться около 50 лет, благо в невьянской часовне регулярно служили беглые попы, а дорога туда была не такой длинной. Да и количество старообрядцев в Быньгах, по всей видимости, первоначально было не запредельно большим. Так, по данным православных священников, в 1739 г. в поселке Быньговского завода насчитывалось лишь 40 «записных» раскольников (23 мужского и 17 женского пола)³. Даже если предположить, что «записалась в раскол» лишь пятая часть от общего числа староверов (такая пропорция прослеживается в это время на частных уральских заводах), то, согласитесь, 200 человек — это не очень много. Однако уже к началу 1770-х гг. стало очевидно, что из-за увеличения числа старообрядцев как в Невьянском, так и в Быньговском заводе, одной часовни становится недостаточно. Примечательно, что постройка староверами новых помещений для богослужения произошла почти одновременно и в Невьянске (1773 г.), и в Быньгах (1775 г.).

Итак, старейшая быньговская часовня была возведена в 1775 г. в «запрудной» части поселка, на берегу заводского водоема на усадьбе крестьянина Ивана Мягкова⁴. Инициаторами строительства стали его сыновья Прокопий (1748—1837) и Гавриил (1751—1840), которым старообрядческая община оказала всяческое содействие. В рассказе о быньговском староверии эта фамилия будет повторяться неоднократно, поэтому нам показалось уместным отобразить родственные связи Мягковых на генеалогической схеме⁵.

³ О первоначальном появлении раскола в Демидовских заводах и действиях духовного начальства к обращению раскольников сих заводов к Святой Церкви // ПЕВ. 1869. № 49. С. 566.

⁴ Быньговский завод // Екатеринбургская неделя. 1885. № 47. С. 620—621.

⁵ Схема построена на основании данных, содержащихся в статье Т. П. Клементьевой: Наши предки старообрядцы. Поколенная роспись Мягковых // Сплетались времена, сплетались страны....: Сборник статей Уральского генеалогического общества. Вып. 18. Екатеринбург, 2007. С. 3—10.



*Ради экономии места из более чем ста представителей фамилии мы указали на схеме только тех быньговских Мягковых, которые будут упоминаться в этой главе.

В 1820 г. при содействии заводского приказчика Василия Гавриловича Мягкова ветхое здание часовни было заменено новым. Старшинами или попечителями в этом моленном доме, естественно, были представители многочисленного клана Мягковых. При этом, несмотря на родственные отношения, между ними иногда возникали споры и даже серьезные конфликты, особенно если речь шла о тонкостях богослужения или нюансах обрядовых действий. Так, например, в апреле 1831 г. исправник Невьянских заводов Щудров приглашал протоиерея П. Хлопина быть «депутатом» при следствии, производимом по делу «о случившейся между раскольниками братьями Венедиктом и Иваном Мягковыми драке во время отправления службы в раскольнической часовне»⁶.

Вторая быньговская часовня (именовавшаяся Пузановской, поскольку стояла на усадьбе крестьянина Василия Пузанова, находившейся на Большой улице) появилась около 1796 г. Поводом к ее сооружению, по мнению местного священника Н. М. Варушкина, стало то обстоятельство, что именно в это время в Быньгах заканчивалось строительство православной Свято-Николаевской церкви (заложенной в 1789 и освященной в 1796 г.).

⁶ С[морозинцев Н. С.] Поправки и дополнения к статье «Краткий исторический очерк Быньговского храма и прихода» // ЕЕВ. 1897. № 6. С. 210.

Никонианский храм, воздвигаемый в центре заводского поселка (также на Большой улице, но в ее начале), на самом видном месте и рядом с единственной дорогой, по которой в Мягковскую часовню проходила значительная часть раскольников, своим видом смущал старообрядцев. «Чем ходить мимо церкви и издалека, — говорили раскольники, — лучше построить другую часовню поближе»⁷.

Пузановская часовня была существенно меньше главной, но столь же приятной внешним обликом и интерьером — внутри оштукатурена, а иконостас (конечно же, с иконами невьянского письма) выкрашен в ярко-красный цвет. Эта часовня была изрядно испорчена пожаром в 1830 г., но староверы вскоре ее отремонтировали. Это стало формальным поводом для начала длительного следствия, окончившегося тем, что в 1845 г. власти закрыли и опечатали Пузановскую часовню. Затем произошла довольно характерная история: быньговские единоверцы (201 человек) подали прошение передать часовню им. Однако староверы отреагировали оперативно, направив другое прошение, где обещали, что в случае оставления часовни за ними они сами организуют в Быньгах единоверческую общину. Отчего-то не поверив в искренность обращения старообрядцев, власти рекомендовали им собрать побольше людей, готовых перейти в единоверие. Вот тогда о возвращении часовни можно будет подумать⁸. Закончилось все тем, что в июле 1847 г. здание все же передали единоверцам, а затем, задумав строить новую единоверческую церковь, и вовсе разломали старую моленную⁹.

Третья по времени возведения быньговская часовня (получившая в народе прозвание Новая) была устроена около 1821 г. на старообрядческом кладбище. Правда, староверам она принадлежала только до 1856 г., после чего также была отдана единоверцам.

До середины 1830-х гг. богослужения в этих часовнях проводили (правда, не очень часто) приглашаемые из Невьянского завода старообрядческие священники (беглые попы). В одной из своих

⁷ С[мородиццев Н. С.] Поправки и дополнения... // ЕЕВ. 1897. № 9. С. 302.

⁸ ГАСО. Ф. 24. Оп. 23. Д. 5773. Л. 53.

⁹ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. С. 585.

статей мы уже подробно рассказывали об этих людях¹⁰. Поэтому, не желая повторяться, лишь отметим, что до середины 1830-х гг. староверы невянской округи (и Быньговского завода в частности) не испытывали особых трудностей с привлечением беглых попов. Проблемы начались после 1833 г., когда старообрядческий иерей о. Логин Татищев перешел в единоверие¹¹, а найти ему замену не получилось. «Оскудение беглого священства» привело к тому, что новых беглых попов, отвечавших повышенным запросам заводских староверов, в ситуации все усиливавшегося административного нажима со стороны властей, взять было негде. Следствием этого стал переход широких масс уральских беглопоповцев к беспоповской практике, начавшийся в конце 1830-х гг., что в итоге привело к становлению согласия часовенных (стариковцев).

Наиболее показательным выражением этого процесса стали сводные браки (т. е. те, которые заключались без священника и, как следствие, без исполнения церковного таинства). По всей видимости, первыми среди бывших поповцев на горнозаводском Урале сводные браки в 1838 г. начали устраивать староверы Нижнего Тагила. Основателем новой традиции выступил купец Гавриил Плотников, сын торгующего крестьянина д. Галишевой Курганского уезда Федора Анисимова Плотникова¹². В 1835 г. Ф. А. Плотников ездил в Москву, где побывал в молитвенных домах поморцев и федосеевцев и, «проживши там 25 дней, получил наставления» и копию «Чина брачного молитвословия»¹³. При встрече в Шадринске в приватной беседе Ф. Плотников рассказал нижнетагильскому единоверческому священнику

¹⁰ Белобородов С. А., Боровик Ю. В. «Ревнители древлего благочестия» (очерк истории верхнетагильского старообрядчества) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2013. Вып. 1 (5). С. 182–186.

¹¹ Белобородов С. А., Боровик Ю. В. Староверы горнозаводского Урала: страсти истории согласия беглопоповцев/часовенных XVIII — начала XX в. Екатеринбург, 2017. С. 184.

¹² Варушкин Н. О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе // Православный собеседник. 1866. Ч. 3. № 11. С. 192.

¹³ Мангилёв П. И. Старообрядчество и крестьянская книжность Южного Урала и Зауралья в XVIII — начале XX вв. Дисс. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2008. С. 122–123.

о. И. Пырьеву, что число его последователей достигает 3000 человек; в течение 1836—1838 гг. сведено им было до 80 браков. При этом ведется особая метрика, с которой сведения подаются в волостное правление или земский суд¹⁴.

Несколькими месяцами позже, в 1839 г., в канцелярию Пермского губернатора поступили новые материалы, касающиеся «раскольников, проживающих в Курганской области, вступающих в браки без обрядов»¹⁵. Тогда же выявлены сводные браки и в Шадринском уезде¹⁶. Таким образом, можно утверждать, что традиция бессвященнословных браков пришла на заводской Урал из Зауралья¹⁷.

Одновременно с деятельностью Г. Ф. Плотникова (который, хотя и сводил браки тагильских часовенных, сам все же принадлежал к согласию поморцев) к новому способу заключения браков приступили беглопоповцы из других уральских поселений. По-видимому, наиболее ранними (после «сводов» у нижнетагильских староверов) следует считать сводные браки, состоявшиеся 13 октября 1838 г. в Екатеринбурге и 12 ноября 1838 г. в Ревдинском заводе¹⁸.

В 1839 г. в Нижнетагильском заводе начал «составлять своды» один из старшин общества Троицкой часовни Федот Ушаков (Германов). Однако по распоряжению заводууправления вскоре он был удален из Нижнего Тагила. В это же время попытались перейти к бракосведению и в Черноисточинске, и в поселке Лайского завода, и в других центрах уральского старообрядчества, но власти среагировали оперативно, и многие «сводители»

¹⁴ Валушкин Н. О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе. С. 193; ГАПК. Ф. 65. Оп. 4. Д. 192. Л. 20 об.—21.

¹⁵ ГАПК. Ф. 65. Оп. 4. Д. 160.

¹⁶ Материалы для истории Екатеринбургской епархии, Иона, епископ Екатеринбургский, викарий Пермской епархии. Екатеринбург, 1915. С. 73.

¹⁷ Правда, архимандрит Паладий приводил данные о том, что уже в 1834 г. старообрядцы Пермского уезда в числе прочего просили начальство дозволить их старейшинам совершать браки ([Паладий (Пьянков)]. Обзорение Пермского раскола, так называемого «старообрядства». СПб., 1863. С. 108). Однако нам представляется, что в работу Паладия вкралась очередная опечатка, и читать следует «1843 г.», т. к. «Приговор», о котором пишет архимандрит, по сведениям В. И. Байдина, был обнаружен уездным исправником именно в 1843 г. (см.: Байдин В. И. Старообрядцы Урала и самодержавие. Конец XVIII — середина XIX вв. Дисс. ... канд. ист. наук. Свердловск, 1983. С. 168).

¹⁸ С[мородинцев Н. С.] Поправки и дополнения... // ЕЕВ. 1898. № 6. С. 170—171.

были либо сосланы, либо вынуждены давать подписки о недопущении подобных случаев впредь¹⁹.

В том же 1839 г. первые случаи сводных браков «были допущены крестьянином Быньговского завода Венедиктом Гавриловым Мягковым, сводившим своих детей»²⁰. По распоряжению архиепископа Аркадия (Федорова) протоиерей В. Лентовский начал следствие, которое выяснило, что только в январе 1839 г. в Невьянском и Быньговском заводах было сведено родителями или родственниками в незаконное сожитие 20 пар. Для оправдания своих действий сведенные представили 18 списков некоего рукописного документа под названием «Благопопечение родительское о детях» (см. Приложение V). Как оказалось, оригинал этого произведения хранился у государственного крестьянина Ивана Рогаткина, к которому все нуждающиеся и обращались. На допросе Рогаткин заявил, что он получил эту статью в последних числах декабря 1838 г. от невянского крестьянина Федора Богомолова, который 16 января 1839 г. умер скоропостижно²¹.

Архиепископ Аркадий приказал екатеринбургскому миссионеру Дьяконову «отправиться в Невьянск, чтобы там сделать увещание сведенными в развратное сожитие. Статья “Благопопечение родительское о детях” введена в основной акт развратным сведением: раскройте неосновательность и лживость ее. Если нет ее у нас, должна быть у его преосвященства (епископа Евлампия); а он копию снять с нее дозволит. Прошу увещание сделать не для формы одной; прошу потрудиться в апостольской любви и ревности»²².

По итогам предварительного следствия высокопреосвященный Аркадий 15 марта 1839 г. уведомлял главного начальника уральских заводов, что «миссионер Дьяконов от 9 марта донес мне: 1) в деревне Нижних Таволгах у сельского старосты Рожина есть какая-то бумага, на которой раскольники основывают све-

¹⁹ Белобородов С. А., Боровик Ю. В. Староверы горнозаводского Урала. С. 220.

²⁰ Христоролюбов М. Краткий исторический очерк Быньговского храма и прихода // ЕЕВ. 1897. № 1. С. 17.

²¹ С[мородиццев Н. С.] Поправки и дополнения... // ЕЕВ. 1898. № 17. С. 467–468.

²² Там же // ЕЕВ. 1898. № 3. С. 55.

дение незаконных браков; 2) Афанасий Богатырев вскоре после праздника Рождества приезжал в деревню Нижние Таволги и собирал тамошних раскольников в часовню для каких-то совещаний и убеждал быньговского раскольника Тянигина не венчать своего сына, а благословил бы его жить так, как прочие раскольники сводят детей своих. 3) Подобное расстройство делал между раскольниками чердынский какой-то раскольниковый старец, неоднократно приходивший из Невьянска в Верхние Таволги к живущему там раскольническому старцу Венедикту»²³.

По приказу горного начальника генерала В. А. Глинки было проведено еще одно расследование, которым занимались берг-гешворен Н. П. Паницын и быньговский священник Иоанн Пономарев. В мае 1839 г. был допрошен нижнетаволожский крестьянин Терентий Нагаев. Он показал, что еще в декабре 1838 г. собирались к нему в дом жители деревни Таволги Егор Шадрин, Тимофей Большаков, Ларион Шихов, Яков Холодилов и крестьянин Краснопольской волости Алексей Зудов «для совещания о сводных браках». Сюда был позван и староста Яким Рожин, которого просили снять с привезенных Зудовым бумаг на своды браков копию, аналогичный список сделал и Яков Холодилов. По словам Зудова, эти бумаги были получены им в деревне Беяковке у крестьянина Прокопия Корягина, и по ним детей своих брачить можно без венчания.

После праздника Рождества Зудов вторично навестил Нагаева и спрашивал, есть ли у них сводные свадьбы, совершаемые по оставленным бумагам. Нагаев отвечал, что таких свадеб еще нет. А присутствовало при этом разговоре множество таволожских староверов, сильно заинтересовавшихся вопросом о сводных браках. Пригласили сюда же единоверца Ячжина, которого спрашивали, что «как он недавно свелся по родительскому благословенно, а после того обвенчался в присоединенной (*т. е. единоверческой — прим. С. Б.*) церкви, то бывши в Невьянске не слышал ли, не рассказывают ли о бумагах на сводные браки и что про оные говорят. Ячжин ответил, что не упомнит. После этого говорили о сводных браках и приняли решение: “детей своих брачить самим, как делается уже в других местах”».

²³ С[мородинцев Н. С.] Поправки и дополнения... // ЕЕВ. 1898. № 17. С. 468.

Панициным было допрошено еще несколько человек, в том числе и старшина невянского общества старообрядцев Афанасий Иванович Богатырев, который показал, что «около 6 января в Таволгах не бывал и никогда не собирал тамошних раскольников в часовню для совещаний. Брачить детей своих родителями без священнического венчания не знает он — вопреки ли [это] правил св. отец, узаконений духовных и гражданских... Написанное святыми отцами почитает свято, а о сводных браках остается на своем мнении — противозаконны ли они, того не знает»²⁴.

В июне 1840 г. Быньги очередной раз посетил викарный епископ Екатеринбургский Евлампий (Пятницкий). В Пузановской часовне он беседовал со старообрядцами об «уклонении их от Церкви Христовой, а значит и от истины». Возражали местные начетчики Михаил Корюков и Иван Пузанов, но вяло, без огонька. Однако когда епископ Евлампий затронул тему бессвященнословных браков, «речь как бы ожгла Венедикта [Мягкова]; он с великою горячностью схватил бывший в часовне Большой Катихизис и начал, по своему образу мыслей, на основании ложно протолкованной им статьи, доказывать законность сводных браков, в которые он свел двоих сыновей».

Разгорелся диспут: «Противу ложного объяснения Мягкова, приведенная им статья о браке подробно разобрана, нелепость своевольного толкования доказана. Мягков после чувствительных обличений, сделанных ему в жетолковании, замолчал, и речь, для выведения его из замешательства, смягчена была тем, что он не принялся бы так толковать о священных предметах по-своему, превратно, если бы не допустил не в принадлежащем ему деле своеволия, и тем сам себя не поставил в необходимость поддерживать произволы произволами. Венедикт Мягков показывал, по-видимому, чувство сознания, обещался явиться для объяснения даже в Екатеринбург»²⁵. Однако В. Г. Мягков своего обещания не сдержал и продолжал «сводить браком» молодых быньговцев. В 1841 г. он был выслан на Богословские заводы,

²⁴ С[мородиных Н. С.] Поправки и дополнения... // ЕЕВ. 1898. № 19. С. 536.

²⁵ Там же // ЕЕВ. 1897. № 6. С. 210—211.

где и умер, но «пример его нашел многих подражателей и быстро вошел в обычай»²⁶.

Неприятно пораженные появлением и быстрым распространением новой традиции бракосводничества, власти отреагировали очень оперативно: только в 1839–1840 гг. были утверждены три именных повеления императора Николая I «Об особых мерах к преграждению распространения» среди старообрядцев Пермской, Тобольской и Оренбургской губерний «беззаконных браков»²⁷.

Согласно этим документам, следовало: 1). Сводителей отлавливать и поступать с ними, как с совратителями; 2). Сведенные браки не признавать законными. Предлагать раскольникам узаконить их в единоверческой церкви, разъясняя все выгоды этого. 3). Закоренелых раскольников, распространителей этого учения, отправлять в Богословские и иные отдаленные заводы. Сведенным парам запрещалось совместное сожителство. Девоч велено было отдавать обратно отцам. Если сойдутся вновь — разгонять опять²⁸.

Предпринятые властями меры несколько замедлили распространение сводных браков на горнозаводском Урале, но отнюдь не пресекли его совсем. Более того, вскоре старообрядцами был составлен некий суррогатный «чин», названный «Узаконение о браках», датированный 14 апреля 1841 г.²⁹ Характерно, что «Благопопечение родительское о детях» 1838 г. и «Узаконение о браках» 1841 г. не могли стать и не стали единственными руководствами для наставников других общин. Так, например, В. И. Байдин привел интересные данные о том, что уже в начале 1840-х гг. существовали варианты, значительно отличавшиеся от невьянского и нижнетагильского.

²⁶ Христолюбов М. Краткий исторический очерк Быньговского храма и прихода // ЕЕВ. 1897. № 1. С. 17.

²⁷ Белобородов С. А., Боровик Ю. В. Староверы горнозаводского Урала. С. 221.

²⁸ Варушкин Н. О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе. С. 195–196.

²⁹ Впервые этот документ воспроизвел в своей диссертации П. И. Мангилев по копии, сделанной во время археографической экспедиции. В Дрeвлехранилище ЛАИ УрФУ нам удалось обнаружить еще два списка «Узаконения о браках» (IV (Красноуфимское) собр. 180 р/5341. Л. 60–61 и VII (Нижнетагильское) собр. 5 р/156. Л. 53–54).

В качестве примера исследователь ссылался на обнаруженный им «Приговор о своде браков», составленный жителями Добрянского завода и семи сел Пермского уезда не позднее января 1843 г.³⁰

Вероятно, в самом скором времени в других общинах появились и иные брачные обряды. Архимандрит Палладий (Пьянков), зафиксировавший некоторые из них, подробно расписал процедуру сводного брака в Невьянском заводе (можно с большой вероятностью предполагать, что она была идентичной и в Быньгах). Вначале отцы и матери брачующихся подводили их друг к другу со словами «Вручаю Богу и тебе. Живите. Бог благословит». Молодые становились на колени, а наставник читал им «прощение», заканчивавшееся Иисусовой молитвой. Затем свахи накрывали голову невесты повойником, расплетали косу на две («по-женски») и давали брачующимся свечи, которые те «должны держать против самого лица последними двумя перстами».

Далее вычитывались каноны Богородице, Николаю Чудотворцу, Кресту и др. После заключительной молитвы наставник ставил на голову жениху икону Спасителя, невесте — образ Богородицы (в Невьянске и Быньгах иконы привязывали к головам брачующихся, в других местах держали образа либо они сами, либо их дружки). Затем следовало троекратное хождение посолонь вокруг стола. Молодые выпивали «соединение» (красное вино, разбавленное водой), а чашку разбивали «на счастье»³¹.

Особенностью, позволяющей выделить быньговскую общину из многих других старообрядческих сообществ Урала, стало то, что уже с 1869 г. Быньговский завод фактически перестал действовать (7 мая была открыта плотина и выпущена вода из заводского пруда), а рабочие в одночасье превратились в сельских обывателей. Правда, от обычных крестьян они все же отличались, причем существенно. Дело в том, что основным источником доходов для большинства быньговцев стала более или менее успешная золотодобыча («дно пруда на четыре

³⁰ Байдin В. И. Старообрядцы Урала и самодержавие. С. 169.

³¹ [Палладий (Пьянков)]. Обозрение Пермского раскола. С. 162.

раза перекопали»). И, как следствие, зажиточность значительной части жителей Быньг.

В одном из своих очерков Д. Н. Мамин-Сибиряк писал об этом: «Подъезжая к нему (*Быньговскому заводу* — прим. С. Б.), вы уже чувствуете присутствие чего-то особенного. Издали пестреют новые крыши, берег реки Нейвы изрыт отчаянным образом, везде свежие громадные насыпи, разрезы, канавы, пробные ямы, и точно в самом воздухе висит какое-то магическое слово, которое заставляет жизнь бить ключом: это слово — “золото”. Вся невьянская дача усыпана золотом, а Быньговский завод является центром работы...»³². По неподтвержденным, но заслуживающим доверия данным, ежегодная общая добыча драгоценного металла быньговцами достигала одного пуда (16 кг) и более.

Возможно, именно изменение социального и имущественного статуса привело к тому, что среди быньговских староверов в последней четверти XIX в. значительно усилился консерватизм в отношении мирских новшеств: «До сих пор староверы (или как в Быньгах православные их зовут — “оброшны́е”³³) резко отличаются во всем от православных. Во дворе над воротами прибита икона, чтоб “входящие и исходящие, прежде всего, положили три поклона”; над дверями амбаров, хлевов вы прочитаете: “Христос с нами уставися вчера и днесь той-же и во веки”³⁴.

День старовера начинается общей молитвой, — один из семьи читает, а старший “замолитвует”, играет роль благословляющего; общей молитвой день и кончается. В домах всегда чисто, бело, и каждая вещь на своем месте, в переднем углу иконы, а в богатых домах — моельня в особой комнате; на устах постоянно Иисусова молитва; провинился ли перед кем — уже готово:

³² Мамин-Сибиряк Д. Н. Самоцветы // Мамин-Сибиряк Д. Н. Статьи и очерки. Свердловск, 1947. С. 263.

³³ «Оброшны́е» — в России с 1716 по 1782 гг. лица, официально записанные «в раскол», должны были платить двойную подушную подать (оброк). На Урале было распространено и другое наименование старообрядцев — «двоеданы», т. е. «платившие две дани» (двойной налог).

³⁴ «Христос с нами уставися...» — цитата из послания апостола Павла к евреям (Евр. 13: 8).

“прости, Христа ради”. Даже домашний скот староверы держат лучше православных.

Отдавая сына или дочь в учение мастеру или мастерице, отец и мать налагают на себя четырехнедельный пост. Отправляясь учиться, ребенок испрашивает благословение отца и матери; приходя к дверям мастерицы, ученик стучится и молится и не войдет в избу, пока мастерица на “отдаст аминь”; поздоровавшись, ученица надевает на голову “повязку” — род ленточки, сшитую из шелковой материи, кладет “начал”³⁵ и садится за азбуку. Дня три-четыре мастерица с новыми учениками занимается недолго: “потолмит одну букву раз десяток, да и домой отпускает”. По окончании учения — опять “начал”, прощается и уходит домой. Подойдя к дверям, ученик тоже “молится” и не войдет, пока кто из семейных “не отдаст аминь”. Так делается изо дня в день, пока учащийся не “выучится”, т. е. не пройдет Псалтырь и заупокойных канонов. Многие девочки выучиваются только читать каноны и больше ничего. Заручившись знанием читать заупокойные каноны, девочки в дни поминовения приходят на кладбище и желающим предлагают: “не прочитать ли канон?”. За чтение большого канона платится 10 коп., а за маленький 5 и 3 коп.

Сделалось ли какое несчастье у старовера, заболел ли кто из семьи, заболела ли скотина — он обращается с молитвой к святым “киим каковыя благодати исцеления от Бога даны”. Появилась ли эпидемия или эпизоотия, старовер считает за тяжкий грех противостоять заразе, как наказанию Божию, ниспосланному за грехи. В доказательство того, что грех обращаться к врачу за помощью, что нельзя принимать меры против заразной болезни, старовер укажет на слово Иоанна Златоуста “о лечащихся от болезней волхвованием”³⁶...

³⁵ Семипоклонный начал (или приходные и исходные поклоны) — молитвенное последование, совершаемое старообрядцами в начале и в конце всякой церковной службы или домашней молитвы.

³⁶ Святитель Иоанн Златоуст в своем поучении строго предупреждает, что лучше умереть от болезни, чем идти к врагам Божиим. Тот, кто ходил к ним, «сам себя лишил помощи Божией, пренебрег ею и поставил себя вне промысла Божьего...».

Из лекарств староверы особенно не любят “хинную соль” и нашатырь, между тем как “хинную корку” с удовольствием потребляют³⁷. Почему такая нелюбовь к хинину, как к табаку и кофе — мы не знаем»³⁸.

Единственная часовня (Мягковская), оставшаяся в распоряжении старообрядцев Быньговского завода, в апреле 1867 г. была запечатана екатеринбургским исправником Герасимовым, но уже в октябре 1868 г. «неизвестно по чьему распоряжению» была открыта вновь³⁹. Старшинами по-прежнему были представители семейства Мягковых: Михаил Венедиктович (1816 г. р.), Филипп Вавилович (1840 г. р.), Мирон Севастьянович (1843 г. р.). Наставниками в этой часовне служили А. Захватошин, П. П. Костоусов, С. И. Мельников⁴⁰.

В 1894 г. общество старообрядцев Быньговской часовни, как и другие современные ему «заводские» общины уральских староверов, также не избежало раскола: Михаил Ефимович Мягков осудил наставника П. П. Костоусова, старосту М. С. Мягкова и начетчиков за то, что они допускают в моленный дом людей в «неприличном виде» (в калошах и сюртуках-визитках), а также бреющих бороды и даже курящих. После этого разрыва М. Е. Мягков устроил в своей усадьбе на Барановой улице новую моленную, куда допускались лишь те, кто не носил «немецкой одежды». Наставником здесь стал сам хозяин⁴¹, а его помощни-

³⁷ Хинин оказывает разностороннее влияние на организм человека. Он угнетает терморегулирующие центры и снижает температуру тела при лихорадочных заболеваниях; понижает возбудимость сердечной мышцы. Основной особенностью хинина является его противомаларийное действие. Фармацевтические препараты из коры хинного дерева — настоек и отвар — назначаются как укрепляющие средства. Возможно, искусственное производство лекарств на основе хинной соли и натуральный продукт, полученный в результате настаивания хинной коры, и предопределили предпочтения быньговских староверов.

³⁸ Страницка о Быньговском селении Екатеринбургского уезда // ЕН. 1883. № 34. С. 553.

³⁹ Христолюбов М. Краткий исторический очерк Быньговского храма и прихода // ЕЕВ. 1897. № 1. С. 19.

⁴⁰ Отчет епархиального миссионера о состоянии и численности раскола в Екатеринбургской епархии // ЕЕВ. 1901. № 10. С. 152; Белобородов С. А., Боровик Ю. В. Староверы горнозаводского Урала. С. 165.

⁴¹ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 46.

ком — Стефан Иванович Саввинов⁴². Справедливости ради отметим, что наличие второго моленного дома, помимо указанных причин субъективного характера, было predeterminedено и объективными обстоятельствами: в 1894 г., по данным официальных подсчетов, в Быньгах проживало 2196 старообрядцев, а это значит, что в дни больших праздников мягковская часовня явно не вмещала всех желающих.

Кстати, родной брат Михаила — Селивестр Ефимович Мягков — в своем неприятии «мирских новин» пошел значительно дальше родственника. В 1873 г. он покинул отчий дом и направился в Кедровский скит отца Нифонта, находившийся в Урминской волости Кунгурского уезда. Проведя там 6 лет «бельцом», он был пострижен в «малый чин» под именем Савва. Вместе с основной частью скитской братии о. Савва переехал в скит на заимку братьев Колмаковых в Ялutorовском уезде Тобольской губернии, а в 1890 г. стал настоятелем этой старообрядческой обители. Около 1892 г. старцы во главе с о. Саввой перебрались в Томский край на р. Чулым. В 1917 г. скит очередной раз был перемещен — на левобережье Оби, в «Колыванскую тайгу». Там о. Савва (Мягков) и скончался в октябре 1929 г.⁴³

Третью общину быньговских староверов, старавшихся соблюдать самые строгие правила, в конце XIX в. возглавил Филипп Вавилович Мягков. По сведениям миссионеров, в его моленную допускались «только достигшие особенного совершенства»⁴⁴. К сожалению, мы не располагаем документированными сведениями о том, что случилось с «совершенными» староверами деревни Быньги после смерти их наставника. Можно предположить, что основная часть этой группы старообрядцев вернулась в главную часовню.

Благодаря сохранившимся с максимальной полнотой сведениям исповедальных ведомостей быньговской Николаевской

⁴² Христоролюбов М. Краткий исторический очерк Быньговского храма и прихода. С. 19.

⁴³ Об о. Савве (Мягкове) см.: Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии: в трех томах. Кн. 1. (Т. 1—2). М., 2014. С. 314—315.

⁴⁴ Состояние в епархии раскола и сектантства (Из отчета епархиального миссионера за 1901 г. // ЕЕВ. 1902. № 8. С. 363

церкви⁴⁵, на примере быньговского общества можно проследить динамику численности старообрядцев на значительном промежутке времени и попытаться объяснить основную причину ошибок официальной статистики учета староверов, а также сделать ряд наблюдений и обобщений.

Анализируя опубликованные материалы, следует отметить несколько важных моментов:

1. Стабильность абсолютного числа старообрядцев Быньговского завода на протяжении почти всего XIX в. (чуть больше 2 тыс. чел.) при снижении (в процентном выражении) их доли от общего числа жителей (с 56,6 % в 1820 г. до 40,9 % в 1895).

2. Большое число «православных», не бывавших на исповеди и у причастия, которое в отдельные годы превышает 2/3 от общего количества сторонников официальной церкви. Конечно же, в ряде случаев исповедоваться и причаститься у православного священника человеку могли помешать объективные обстоятельства. Однако, на наш взгляд, значительная часть этих людей были латентными старообрядцами, которые, хотя раскольниками не считались, но, по меткому выражению Д. Н. Мамина-Сибиряка, «сильно прикержачивали».

3. Примечательно, что количество людей, не бывавших на исповеди, в разы уменьшается со второй половины 1830-х гг. (достигнув минимума в 1845 г. — 24,7 % от общего числа православных). Возможно, это связано с «закручиванием гаек» в николаевскую эпоху. Характерно, что, как только нажим со стороны властей ослаб, число быньговцев, не посещающих православный храм, вновь быстро увеличилось.

4. Уменьшение числа старообрядцев на 8—10 %, произошедшее во второй половине 1840-х гг., мы однозначно связываем с переходом части из них в единоверие. Первоначально 200 быньговских единоверцев были приписаны к приходу Невьянской единоверческой Рождество-Богородицкой церкви (освященной в 1844 г.), а когда их количество возросло, в Быньгах построи-

⁴⁵ Ведомость о движении народонаселения в приходе Быньговской Николаевской церкви за 1800—1896 гг. / Христолюбов М. Краткий исторический очерк Быньговского храма и прихода // ЕЕВ. 1897. № 2. С. 56—63.

ли свой единоверческий храм (церковь во имя иконы Богородицы Казанской была заложена в 1852 г.⁴⁶; строительство закончено в 1861 г., но освящена церковь только 8 июля 1871 г.; 6 марта 1873 г. сгорела; восстановлена в 1885 г.).

5. Хотя по другим населенным пунктам горнозаводского Урала мы не располагаем столь исчерпывающими статистическими данными, можно утверждать, что Быньговский завод не представлял из себя чего-то уникального, и что аналогичные процессы происходили в большинстве других уральских заводских поселков.

История староверия в быньговской округе получилась бы искаженной без упоминания о скитских поселениях, возникших рядом с «подзаводскими» деревнями Верхние и Нижние Таволги. Первое селение находится от деревни Быньги в 5,5 верстах, а второе — в 7 верстах. Появление этих деревень, по словам краеведов, почти современно основанию Быньговского завода. На самом же деле Верхние Таволги отмечены уже на карте Ремезова, составленной в начале XVIII в., а вот более или менее значительное население действительно появилось лишь в середине 1720-х гг. Поселенцами Верхних Таволог стали переведенные сюда А. Н. Демидовым несколько семейств из Невьянска, все — приверженцы «древлего благочестия».

Старообрядческая часовня в селении была построена в 1789 г.⁴⁷ Вот как описал ее миссионер Дяконов, побывавший здесь в 1837 г.: «Небольшая, но довольно прочная: при ней стоит деревянный столб, на коем висит медный колокол»⁴⁸. В это время в Таволгах числилось 359 староверов. К концу XIX в. деревня разрослась, а население увеличилось почти вдвое: по переписи, проведенной в 1887 г., насчитывалось 638 жите-

⁴⁶ Во многих источниках датой заложения Казанской единоверческой церкви называют 1852 г. Однако на сохранившейся до наших дней чутунной «закладной доске», вмурованной в цокольную часть здания, читается надпись: «Заложен сей храм в 1861-м году 12-го июня в праздник сошествия Святого духа. При заложении находился благочинный священник Стефан Хлебни. Строитель сего храма Владимирской губернии Артемей Яковлев Мусатов. Находились при оном содействии с 1852-го года попечители Михайло Ульянов Сакансков товарищ Самойло Петров Хохлов».

⁴⁷ С[морозинцев Н. С.] Поправки и дополнения... // ЕЕВ. 1897. № 9. С. 302.

⁴⁸ Там же // ЕЕВ. 1897. № 5. С. 167.

лей (317 душ мужского пола и 321 женского), исключительно старообрядцев⁴⁹.

Деревня Нижние Таволги образовалась «из сброда разных пришельцев». Изначально в числе пришлых было гораздо больше тех людей, которые официально числились православными, но под влиянием руководителей местной старообрядческой общины мало-помалу почти все переселенцы, приписанные к «господствующей Церкви», перешли в раскол. В 1807 г. староверами в селении была возведена небольшая деревянная часовня⁵⁰. В 1821 г. она была капитально отремонтирована, но в 1848 г. сгорела. Правда, вскоре на ее месте была построена новая⁵¹. По переписи 1887 г., в Нижних Таволгах проживало лишь 48 человек, придерживавшихся официального православия, старообрядцев же числилось 712 душ обоего пола⁵².

Не очень далеко, по местным меркам, от обеих деревень в начале XIX в. функционировало несколько скитов⁵³. Самым большим был Успенский скит, находившийся в 12 верстах от Быньговского завода на р. Нейве. «Братии скопилось здесь 12—14 человек», проживавших в нескольких кельях⁵⁴.

Благовещенский скит располагался в 6 верстах от Бынёг (в 2,5 км от Верхних Таволог) при впадении р. Светлой в Таволгу, в местности, известной под названием «Клады» (произносится с ударением на последний слог): «Для жилья скитников служила большая изба с перегородками; скит был огорожен тыном, а возле избы была часовня и при ней небольшие колокола»⁵⁵. Число насельников (черноризцев и бельцов) достигало 10 человек. Оба эти скита были уничтожены властями в начале 1830-х гг.

⁴⁹ С[морозинцев Н. С.] Поправки и дополнения... // ЕЕВ. 1897. № 4 С. 123.

⁵⁰ Там же // ЕЕВ. 1897. № 9. С. 302.

⁵¹ Христолюбов М. Краткий исторический очерк Быньговского храма и прихода // ЕЕВ. 1897. № 1. С. 21.

⁵² С[морозинцев Н. С.] Поправки и дополнения... // ЕЕВ. 1897. № 9. С. 302.

⁵³ По некоторым данным, скитские пустыни в этих местах появились еще в 1720-е гг.

⁵⁴ Страничка о Быньговском селении Екатеринбургского уезда // ЕН. 1883. № 34. С. 552.

⁵⁵ Там же.

Третий скит (Воздвиженский) возглавлял игумен Арсений (Никита Алексеевич Бабкин, 1782 г. р.)⁵⁶. Когда во второй половине 1830-х гг. на Урале началось массовое закрытие старообрядческих часовен, этот скит был перемещен с р. Нейвы в более глухие места — на гору Кабак, но там тоже был обнаружен властями и разорен.

Однако репрессии по отношению к скитским обитателям в николаевскую эпоху не привели к полному искоренению скитской жизни в этом районе. Так, например, в 1839 г. берг-гешворен Паницын на окраине Верхних Таволог на усадьбе крестьянина Ивана Костоусова обнаружил потаенную келью, в которой проживал 95-летний (!) инок Венедикт. Как оказалось, это был весьма известный в старообрядческом мире человек. В миру его звали Василий Иванович Мельников. Он родился в 1744 г. в семье приписного крестьянина Невьянского завода. В 27 лет, почувствовав тягу к иноческой жизни, удалился в скиты («за реку Тагил, от своего жительства за 30 верст» — вероятнее всего, в обитель о. Максима).

В последней четверти XVIII в. Венедикт перебрался на север Пермской губернии, в Чердынский уезд, где основал пустынь на р. Пудьве. В начале 1813 г. по сенатскому указу инок Венедикт «за заведение в Чердынском уезде без позволения начальства двух старообрядческих скитов, держание в оных людей без письменных видов и за намерение к лиходейству» был сослан на вечное поселение в Иркутскую губернию. Очевидно, что из ссылки он бежал и в 1820-е гг. вернулся на родину⁵⁷.

Примечательно, что при обыске дома И. Костоусова, где скрывался беглый инок, в сарае был найден «берестяной туес; в нем небольшая медная стопка с крышкой; в ней маленькая ложечка и чарочка; в бумаге завернуты мелкие крупиды из белого хлеба красноватого цвета»⁵⁸. И хотя Венедикт уверял, что этими

⁵⁶ Подробнее об о. Арсении см.: Белобородов С. А. История жизни уральского скитника // Документ. Архив. История. Современность: Материалы VI Международной научно-практ. конф. Екатеринбург, 2—3 декабря 2016 г. Екатеринбург, 2016. С. 219—221.

⁵⁷ Байдин В. И. Распространение староверия среди финно-угров в конце XVII — начале XX вв. // Проблемы истории России. Вып. 4. Екатеринбург, 2001. С. 285.

⁵⁸ С[морозинцев Н. С.] Поправки и дополнения... // ЕЕВ. 1898. № 17. С. 471—472.

«Святыми Таинами» он причащался только сам, у нас есть все основания думать, что именно этот старец был духовным отцом таволожских (и, скорее всего, быньговских) староверов.

Скитская жизнь «на Кладах» возродилась в середине XIX в., когда в двух верстах от Верхних Таволог появилась женская обитель. Известны имена нескольких настоятельниц этого скита: инокини Надежда, Таисья, Илария. Последняя из упомянутых «изменила образ иноческой жизни, явления бесовского свет видела» и была отстранена от управления. После нее скитом руководила матушка Неонила, «зело бе подвижна и мало сна приимаше». Она скончалась около 1917 г., а игуменьей стала матушка Февруса. В это время в скиту проживало около 20 насельниц: черноризицы Августа, Елизавета, Миропия, Маргарита, Калисфения, Феофания и другие, и несколько белиц: Стефанида, Анна, Елизавета...⁵⁹

После революции матушки Февруса и Елизавета по-прежнему возглавляли Верхнетаволожскую религиозную общину, состоящую из 15 женщин. Под этим названием скит фигурирует в материалах переписи 1926 г.: «Нанимая работников, члены общины занимались хлебопашеством, разводили скот и птицу. Выращивали огородные культуры. Кстати, очертания огородных грядок отчетливо просматривались до 60—70 годов прошлого века, но затем все было вытоптано пасшейся скотиной. ...Заросшие, но видимые углубления на территории скита позволяют говорить, что это не что иное, как обрушенные погреба и голбчики, над которыми возвышались кельи и жилища»⁶⁰.

В 1926 г. матушек Феврусу и Елизавету арестовали и судили в Свердловске, после чего отправили в ссылку⁶¹. Но, очевидно, им удалось пережить это испытание, поскольку в середине 1950-х гг., проживая в сибирских скитах, они надиктовали писателю-старообрядцу о. Антонию (Людиновскому) несколько преданий

⁵⁹ Урало-Сибирский патерик. Кн. 1. (Т. 1—2). С. 253—254, 257.

⁶⁰ Коротков Н. Г. С трудом о прошлом, о былом. Очерки о жителях д. Верхние Таволги. Верхний Тагил, 2014. С. 35—36.

⁶¹ Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии: в трех томах. Кн. 2. (Т. 3). М., 2016. С. 95.

о различных чудесных событиях, произошедших с ними в конце XIX — начале XX в. Женская обитель близ Таволог просуществовала до 1930-х гг., после чего насельники покинули ее. Останки монастырских строений были разрушены бульдозером в 1960-е гг. Однако комплекс могил, относящихся к началу XX в. (черноризиц Агафьи, Антонины, Валентины, Неонилы, Софьи), сохранился и тайно почитался местными жителями. Массовые паломничества совершались 23 июня (6 июля) в день Аграфены (Агриппины) Купальницы. В настоящее время на трех могилах скитниц восстановлены кресты, построен основательный навес. Известно также о расположенных неподалеку захоронениях черноризцев Иова (в миру — Иван Пузанов, родом из Быньг⁶²) и Дмитрия⁶³. Вода ключика, бывшего неподалеку, считалась настолько целебной, что излечивала даже смертельные болезни⁶⁴.

Около Нижних Таволог старообрядцы собирались «на святые могилки» в месте, именуемом Богодан: «И вот там-то не то, что один святой схоронен, а несколько. И так у одного святого помолитесь, потом второго, потом третьего». Богодан славился исцелением припадочных — кликуш. Припадки происходили с ними во время общего моления, «когда поют особенно»⁶⁵.

Удалось установить имена нескольких монахов, захороненных здесь в разное время: инока-схимника Варлаама, черноризцев Иоанна, Иосифа, Павла и черноризицы Серафимы⁶⁶. О биографии Варлаама, к сожалению, нам сказать пока нечего. Зато сохранились известия об освидетельствовании старообрядцами его могилы и останков в ней весной 1915 г. при установке мраморного надгробия. Для возведения памятника потребовалось копать

⁶² С большой вероятностью можно предположить, что это сын Василия Пузанова (хозяина второй быньговской часовни), родившийся около 1800 г. По семейному преданию, он «на старости лет ушел в скит и основал келью в 3 км за Таволгами». См.: Казанцева М. Г. Мастер из Верхних Таволог // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып. 5. Екатеринбург, 2003. С. 164.

⁶³ Древлехранилище ЛАИ УрФУ. VI (Невьянское) собр. 275 р/5681. Л. 1.

⁶⁴ Казанцева М. Г. Места паломничеств старообрядцев Урала в свете преданий конца XX в. // Четвертые Татищевские чтения. Екатеринбург, 2002. С. 162.

⁶⁵ Там же. С. 162–163.

⁶⁶ Древлехранилище ЛАИ УрФУ. VI (Невьянское) собр. 275 р/5681. Л. 1.

траншею, проходящую через захоронения черноризцев. При этом в могиле Иоанна были обнаружены только кости, у Иосифа «увидели точно лапти», у Павла — «гроб целый», а у инок-схимника Варлаама «даже и гроб был как новый». Оттуда достали лоскут от схимы: «Аки златым бисером посыпана зело блестящая, а благоухание зело благовонное»⁶⁷. 31 мая 1915 г. состоялся крестный ход из Нижнетаволожской часовни и молебн на могиле Варлаама, после чего монумент был «торжественно воздвигнут»⁶⁸.

Еще ниже по течению Нейвы, на одном из ее левых притоков, р. Режике (Ряжике), почиталась могила черноризца Геннадия. По уверению местных жителей, основателем скитского поселения в этих местах был быньговский житель Егор Казанцев: «Он построил келью в 4-х км от Тагильского тракта. Чтобы стать иноком, он 3 года не общался с миром...». В начале XX в. вместе с ним в скиту жили Михаил Масленников и упомянутый выше о. Геннадий. Про отца Геннадия известно, что он был «накрытым», обладал даром пророчества и предугадывал появление гостей. Рассказывали, что над его могилой издали видно сияние, «будто лампадка горит»⁶⁹.

Говоря о староверии в поселке Быньговского завода и его окрестностях, следует хотя бы кратко упомянуть о недолгой истории небольших общин старообрядцев белокриницкого согласия («австрийцев»)⁷⁰. В начале XX в. несколько видных деятелей уральских старообрядцев-часовенных пришли к пониманию, что большинство бывших беглопоповцев окончательно разуверились в том, что они когда-либо обретут свою иерархию во главе с епископом, и присоединились к белокриницкому согласию.

В Верхних Таволгах «австрийцы» устроили моленную, которую после освящения около 1910 г. стали именовать Знаменской

⁶⁷ Урало-Сибирский патерик. Кн. 1. С. 252.

⁶⁸ Уральский старообрядец. 1915. № 6. С. 42.

⁶⁹ Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 4/74—4. Л. 1 об.-2об. Информация Ступиной К. К., 1908 г. р. Запись 1974 г.

⁷⁰ Об уральских «австрийцах» см.: Белобородов С. А. «Австрийцы» на Урале и в Западной Сибири (Из истории Русской Православной Старообрядческой Церкви — белокриницкого согласия) // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 136—167.

церковью, а ее первым и единственным настоятелем был рукоположенный во священника белокриницкой иерархии Григорий Федорович Матвеев — бывший начетчик мягковской часовни⁷¹. Историю создания «австрийской» общины в Таволгах живописал епархиальный миссионер о. Александр Здравомыслов.

«...Их лжесвященник, уроженец этой деревни, поселился здесь и стал предлагать свое священство. Он энергично ходил по домам соседей и особенно резко обличал незаконность существующих у них браков, называя хозяек дома ругательными именами. Причем предлагал им свои услуги повенчать их. Рассерженные хозяйки нередко выпроваживали его из дому то ухватом, то кочергой. Но около 15-ти домов склонились к австрийству...»⁷². Таволожская община белокриницкого согласия просуществовала лишь до конца 1920-х гг. и незаметно распалась.

В 1916 г. «проавстрийские» настроения стали усиливаться также в Невьянске и Быньгах. Часовенный М. Д. Мередин во время поездки в Галицию «с подарками для воинов» находящейся там русской армии, посетил заграничные общины и храмы приверженцев белокриницкой иерархии. Увиденное благолепие посеяло в его душе сомнения в истинности учения часовенных. После возвращения домой Мередин поделился своими мыслями с местным знатоком Священного Писания Д. К. Серебренниковым, и тот во многом с ним согласился. Хотя они и продолжали посещать часовню, но в скором времени намеревались перейти к «австрийцам» и уговаривали (правда, без особого успеха) остальных часовенных поступить так же⁷³. Несмотря на усилия «поповских» агитаторов, можно отметить, что белокриницкое согласие не оставило значительного следа в истории старообрядчества в быньговской округе.

После революции в распоряжении быньговских старообрядцев-часовенных находилось три часовни — Большая (она же Новая),

⁷¹ Белобородов С. А. «Австрийцы» на Урале и в Западной Сибири... С. 153.

⁷² Здравомыслов А. Публичные беседы епархиального миссионера // ЕЕВ. 1914. № 51. С. 1122–1123.

⁷³ Белобородов С. А., Боровик Ю. В. Староверы горнозаводского Урала: страницы истории согласия беглопоповцев / часовенных XVIII — начала XX в. Екатеринбург, 2017. С. 238–241.

Запрудская (Мягковская) и кладбищенская. Первой под удар советских властей попала маленькая часовня на кладбище, которую сломали в середине 1920-х гг. Правда, некоторое время там еще стояла «избушка, где жили две старушки, да отдельно за перегородкой дедушка Кузьма»⁷⁴. Сюда сносили старые негодные иконы.

Затем настала очередь главной двухэтажной часовни, располагавшейся на ул. Большой (ныне — Ленина). По воспоминаниям старожилов, последним наставником в ней был «дедушка Сергей», которому помогал Федор Панфилович Цаплин. «Большой дом, большие красивые окна, зал для мужчин и для женщин, огромные красивые двери, вся часовня деревянная была»⁷⁵. В конце 1920-х гг. сломали второй этаж, затем сделали пристрой и устроили в здании клуб.

В 1930-е гг. сосредоточением духовной жизни старообрядцев Быньг оставалась Мягковская часовня. Тогда же появился и новый духовный лидер старообрядцев всей округи. Им стал о. Ефрем (Шерстобитов), судьба которого достойна стать темой отдельной статьи. Однако это дело будущего, а пока мы приведем лишь короткую биографическую справку об этом незаурядном человеке⁷⁶.

Он родился в 1889 г. в д. Мишагиной Осиновской вол. Шадринского у. Пермской губ. В молодости вел вполне светскую жизнь, был женат, имел сына Константина. Однако в конце 1920-х гг. Шерстобитов почувствовал тягу к уединенной жизни и решил стать скитником. Для этого он покинул родину и перебрался в скит на р. Рязик, о котором мы говорили ранее. Но к этому времени (1929 г.) старообрядческая обитель обезлюдела, и новому отшельнику пришлось... самому себя «накрыть» (надеть монашескую одежду). Позже старообрядческие старцы в другом скиту «довершили» иноческое поставление. Ефрем усиленно занимался

⁷⁴ Личный архив С. А. Белобородова. Полевые дневники 2009 г. Воспоминания старожилов о старообрядцах собраны библиотекарем с. Быньги Т. А. Подчерзцевой. Л. 10. Информация Васильевой В. Г., 1911 г. р. Запись 2009 г.

⁷⁵ Там же. Л. 14. Информация Севрюгиной А. И., 1925 г. р. Запись 2009 г.

⁷⁶ Основные этапы жизни о. Ефрема (Шерстобитова) приводятся по: Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии. Кн. 1. М., 2014. С. 168–170; УГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 32016. Т. 7. Л. 152–211; Книга памяти жертв политических репрессий. Свердловская область. Т. 9. Екатеринбург. 2012. С. 177.

самообразованием, много читал, а после переезда в Быньги укрепил свои познания в беседах с грамотными «старичками». Поэтому совсем не удивительно, что именно он стал духовным отцом староверов Быньговского селения и близлежащих деревень.

Вскоре популярность о. Ефрема оказала ему медвежью услугу: на его след вышли сотрудники НКВД, которые с 1937 г. усиленно разрабатывали от начала до конца сфальсифицированную историю об участии старообрядцев в контрреволюционной организации «Уральское братство Русской правды» (на самом деле никогда не существовавшей). 8 августа 1938 г. о. Ефрем был арестован в Быньгах. Однако ему повезло: в это время силовики (по указанию из Москвы) начали «сворачивать» операцию. Были отменены пресловутые внесудебные «тройки», расследования стали проводиться при участии прокуроров и т. п. Поэтому несмотря на то, что Шерстобитов был старообрядческим руководителем и проходил по «расстрельной» статье, 2 октября 1939 г. суд приговорил его к 10 годам лагерей.

Далее — совсем коротко: в 1945 г. о. Ефрема освободили по амнистии по случаю Победы. Он вернулся на Урал, проживал в пригороде Нижнего Тагила, в Быньгах, в Галашках, в других местах, но большую часть времени проводил в тайном убежище на р. Чизме близ д. Рассоленьки (ныне — Лысьвенский ГО Пермского края, на границе со Свердловской обл.). В 1963 г. о. Ефрем покинул Урал и перебрался в старообрядческие скиты, находившиеся в Таштагольском районе Кемеровской обл. Там он вскоре стал игуменом и духовным отцом местных староверов. Умер этот замечательный человек (который, в дополнение ко всем своим достоинствам, проявил себя и как старообрядческий писатель) в 1982 г., не дожив до своего 95-летия всего один год.

Однако вернемся к событиям, происходившим в общине быньговских часовенных в советское время. После закрытия Большой часовни все старообрядцы Быньг ходили в Запрудскую, находившуюся «на огородах» за больницей по ул. Фрунзе. По сравнению с главной эта часовня имела весьма скромные размеры — примерно 6,5 на 13 м, но «она была очень крепкая, потому что строена из сочёного леса». Наставниками там были упомя-

нутый Ф. В. Цаплин, которого сменил Клементий Николаевич Васильев («дедушка Клим»)⁷⁷. В особой комнатке при часовне жили «монашки» Анисья и Анна: «Эта Анна вышила бисером икону “Знамение [пресвятой Богородицы]”»⁷⁸.

Но и этой часовне не удалось устоять под натиском новых веяний, хотя, справедливости ради, отметим, что прослужила она старообрядцам до конца 1960-х гг. Пожалуй, впервые вопрос о закрытии часовни был поднят в 1967 г. руководством сельской поликлиники, так как «часовня вклинилась на территорию больницы; по плану расширения и благоустройства территория часовни нужна под застройку, кроме того, справление (!) служб действует угнетающе на больных»⁷⁹.

В мае 1968 г. эту просьбу поддержала сессия сельского Совета. В августе 1969 г. специально уполномоченная комиссия составила акт, в котором, в частности, отмечено, что «территория часовни составляет 0,45 га, не благоустроена... Здание часовни находится от больничного корпуса на расстоянии 15–20 метров... Во время проверки в здании часовни происходила служба по поводу праздника «Успенье», на котором присутствовало местных и приезжих порядка 70–75 человек. Общая полезная площадь часовни места службы — 84 м². Песнопения начинаются с 7 час. утра и вечером с 18 час., до 22–23 часов, в большие праздники песнопения продолжаются в течение дня и ночи. Умершие граждане старообрядческой веры приносятся в гробу в здание часовни, находятся на протяжении всей ночи и отпеваются служителями часовни, что психически влияет на окружающих жителей и больных... В ночное время становится невозможным пользование больничным туалетом, на что поступали неоднократные устные жалобы от больных»⁸⁰.

В сентябре 1969 г. Невьянский горком КПСС направил в Свердловский обком запрос о прекращении деятельности часовни, и вскоре единственное молитвенное здание быньговских старооб-

⁷⁷ УГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 32016. Т. 7. Л. 2. Информация Беловой Н. И., 1931 г. р. Запись 2009 г.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Архив администрации Невьянского городского округа. Ф. 22. Оп. 1. Д. 289. Л. 1.

⁸⁰ Там же. Л. 8.

рядцев было закрыто, а затем и снесено. Староверам же в качестве альтернативы рекомендовали ездить в невьянскую часовню. После этого быньговский наставник К. Н. Васильев переехал в Верх-Нейвинск и лишь изредка навещался к своим прихожанам.

Наставниками в Верхних и Нижних Таволгах в 1930—1980-е гг. были Моисей Михеевич Мягков, Евстратий Тимофеевич Шихов, Григорий и Филипп Савиновичи Назаровы. В конце 1940-х — начале 1950-х гг. были закрыты часовни в обеих деревнях, после чего местные старообрядцы вынуждены были собираться на моления в частных домах. В начале 1990-х гг. староверы Верхних Таволог выпросили помещение бывшего детского сада и приспособили его для молений. В 2007 г. была построена новая часовня, но очень небольшая, и во время праздничных богослужений все не помещается. Наставник приезжает из Нижних Таволог⁸¹.

На этой, в общем-то, оптимистической ноте хотелось бы закончить повествование о староверии в быньговской округе. Приятно, что, несмотря на все испытания, старообрядцам удалось пережить невзгоды и сохранить (пусть и не в полном объеме) традиции, которым уже более трех веков.

Приложение V

Л. 53 Узаконение о браке⁸²

Благословение родителей о детях. 1841 года апреля 14 день.

Мы, нижеподписавшиеся с обеих сторон родители, имея попечение о детях своих, по обязанности нашей к продолжению по жизни, общим разсуждением нижеизъясняемое обстоятельство.

Первое: по случаю запрещения правительства о терпимости имеющегося для исполнения таинств христианских священства, которым окормлялись мы и подобные нам до сего более ста семидесяти лет, ныне имать воспрещатися. Душевные наши чувства к присоединению к господствующей, равно единоверческой, церкви подчинить себя возмож-

⁸¹ Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 131. Л. 10—12. Информация Чучумовой А. К., 1938 г. р. Запись 2010 г.

⁸² Текст приводится по рукописи Древлехранилища ЛАИ УрФУ. VII (Нижнетагильское) собр. 5 р/156. Л. 53—54.

ности в себе не находим, а остаемся в качестве преродных, по правилом святых отец. Равно и дети наши при воспитании //

Л. 53об. происходят в той же самой мере.

Второе: по обоюдному нашему разсуждению, за необходимое, з детьми нашими вообще имеем, дабы не состоял за противный и гнусный в особенности духовному и гражданскому закону поступок, поставляем исполнить самим Богом данную святому пророку Моисею пятую заповедь, в крайней нашей необходимости, за неимением священства. По силе книги Кормчей, лист пятисотной, совокуплении брачного: «аще ли по тесноте, или смирением, невозможно кто добре приятнее написано составить брака, то и не написано да совещевается женитва нелукавно, советом совокупляющихся лиц и родителей. Или в церкви, или перед други пятьми повелено

Л. 54 бысть»././Катехизис великий. Лист 343. Глава 79. Сами брачующиися тому действуют: «Аз тя посягаю в жену мою. И аз тя посягаю в мужа моего, в ревности друг другу».

По собственному нашему благоизволению и детей наших, Божиим благословением и нашим родительским, при дозволении и личности нашей, утвердили.

В заключение сего целовали они святей и животворящий крест Христов и священного Евангелия слова, Христа, спасителя нашего (Мф. Зач. 78. Лист 45), в неразрушимую между собою супружественную связь друг с другом до скончания жизни своей. В тем и обязуемся на самый суд Христа спасителя предстать.

Сие вычитывается при брачующихся.

Глава VI

«Нас не притеснял только ленивый, спесивый, да боящийся Бога»: заметки о Шарташском селении и «шарташской вере»

О Шарташском селении, расположенном вблизи Екатеринбурга, писали немало. И это еще раз подчеркивает его значимость и повышенный интерес, который вызывала и вызывает его история. В самом деле, далеко не каждый населенный пункт на Урале (да и во всей России), в котором до революции в лучшие годы насчитывалось немногим более 1,6 тыс. жителей¹, удостоился быть отмеченным в столь большом количестве научных и популярных работ. Примечательно, что публикации, посвященные Шарташу и его обитателям, продолжают появляться и в наши дни, причем в различных форматах — от школьных рефератов до научных статей в серьезных журналах и сборниках².

И все же цельной истории Шарташа пока нет. Связано это прежде всего с особой значимостью Шарташского селения в разных сферах жизни горнозаводского Урала XVIII—XIX вв. (экономической, социально-демографической, культурной и, конечно же, религиозной). Впрочем, выясняется, что его роль как старообрядческого центра всероссийского уровня тоже освещена недостаточно. Естественно, «свято место пусто не бывает»: ин-

¹ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902. С. 40.

² Библиографию основных работ, содержащих сведения о Шарташском селении, см.: Белобородов С. А. Шарташ — старообрядческий рай (из истории «шарташской веры» на Урале в XVIII — первой половине XIX вв.) // *Общественная мысль и традиции русской духовной культуры в исторических и литературных памятниках XV—XX вв. Новосибирск, 2005. С. 343—344.* После издания этой статьи опубликовано еще несколько работ, затрагивающих шарташскую тематику: Корепанов Н. С. Шарташ XVIII в. — традиция или новация? // *Вестник музея «Невьянская икона».* Вып. 3. Екатеринбург, 2010. С. 262—290; Белобородов С. А., Боровик Ю. В. Староверы горнозаводского Урала: страницы истории согласия беглопоповцев/часовенных XVIII — начала XX в. Екатеринбург, 2017. С. 248—253, 270—271, 294—295 и др. Вышла и первая книга, полностью посвященная селению (Тарасова Г. Г. Шарташ — любовь моя и боль моя. Екатеринбург: 2013. — 122 с.).

формационный вакуум заполняют люди, которые не очень хорошо ориентируются в теме.

Приведем лишь пару примеров. Так, авторы энциклопедического словаря «Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы» С. Г. Вургафт и И. А. Ушаков в короткой, на два абзаца, заметке о Шарташе допустили ряд серьезных неточностей. А главное, они совершенно серьезно утверждают о полном «упразднении» села в конце 1840-х гг.³ Екатеринбургский автор И. А. Любимцев в статье о Шарташе, кроме подборки фантазийных историй, без комментариев приводит совершенно потрясший нас «факт» из статьи, опубликованной еще до революции. Оказывается, «протопоп Аввакум, находясь в Сибирской ссылке, нередко навещал это селение, встречая единодушное сочувствие своему учению»⁴. Желая хотя бы в некоторой степени исправить сложившуюся ситуацию, мы предлагаем вниманию читателей материалы по истории появления и развития «шарташской веры» на Урале.

* * *

Если вся история Шарташа изобилует белыми пятнами, то начальный ее период можно сравнить с чистым листом бумаги, покрытым разноцветными кляксами гипотез, предположений и допущений. До сих пор не известно даже время появления русской деревни на северном берегу озера. Попытка разобраться в обилии различных версий привела нас к следующему заключению: селение действительно было основано чуть раньше Екатеринбурга, но не в 1670-е гг., а в начале 1720-х гг.⁵

³ Вургафт С. Г., Ушаков И. А. Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. М., 1996. С. 311.

⁴ Любимцев И. А. Шарташ как центр старообрядчества на Урале (по дореволюционным изданиям) // Вторые Татищевские чтения. Тезисы докл. и сообщ. Екатеринбург, 1999. С. 231. Напомним, что Аввакум пробыл в Тобольске с декабря 1653 по июль 1655 гг. и несколько недель в 1663 г. на обратном пути из Даурии. А автор заметки, очевидно, весьма своеобразно представлял себе реалии сибирской ссылки.

⁵ ГАСО. Ф. 38. Оп. 1. Д. 19. Л. 15–16, 32–33, 40 об., 51 об. – 52 об., 71, 78 об. – 79; РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Д. 899. Л. 61.

Кочующее из работы в работу утверждение о возникновении Шарташской деревни в 1672 г. не имеет фактических подтверждений и основывается на давней заметке краеведа А. С. Мякишева в альманахе «Уральский современник» за 1953 г., где повествуется о «записях на полях старинной Библии», которую автор видел за 40 лет до этого, в 1912 г. Там якобы говорилось о беглом священнике Устине, который «забре» (?!) на пустынные берега Шарташа и здесь «пристанище обре» (?!)⁶. В этом же «источнике» также содержалась информация о количестве первопоселенцев-раскольников, о детстве открывателя уральского золота старообрядца Ерофея Маркова и о многом другом⁷. Критический анализ этих записей позволяет утверждать, что краевед их попросту выдумал. Однако с его легкой руки дата «рождения» деревни прижилась в краеведческой литературе, а в наши дни считается едва ли не аксиомой и тиражируется в популярных статьях и на различных сайтах со ссылкой на некую «древнюю старообрядческую летопись».

Скорее всего, Шарташ не обрел бы впоследствии всероссийской известности как крупнейший организационный центр старообрядчества, если бы в 1722 г. в 5 верстах от него не началось строительство Екатеринбурга, который изначально мыслился административной столицей горнозаводского Урала. Староверы очень скоро оценили исключительно выгодное географическое расположение Шарташа, и это способствовало быстрому росту численности его населения. До последней четверти XVIII в. к Шарташу тяготели Становая и Сарапулка, которые иногда в документах так и именовались: «шарташские деревни»⁸.

Примечательно, что к становлению Шарташа как старообрядческого центра приложил руку сам начальник уральских горных

⁶ Иногда доходит до анекдотичных ситуаций: фраза об «нерее Устине» попала на памятный камень, установленный в 2006 г. в д. Становая.

⁷ Мякишев А. Первооткрыватель золота Ерофей Марков // Уральский современник. № 2. Свердловск, 1953. С. 233–243.

⁸ Кстати, первоначально на берегах озера существовали две отдельные деревни — Большая Шарташская (промысловая слобода), находившаяся ближе к Екатеринбургу, и расположенная в двух верстах от нее Малая Шарташская (Сибирская). Они слились в одно селение лишь в последней четверти XVIII в.

заводов В. И. де Геннин, распорядившийся в 1724 г. селить «пришлых староверцев» на берегах озера⁹. Более того, когда в 1733 г. произошел массовый побег шарташских жителей, генерал приказал перевести в опустевшие избы всех бездворных раскольников, обитавших в Екатеринбурге¹⁰.

По сведениям Н. С. Корепанова¹¹, шарташские первопоселенцы, которых в 1745 г. насчитывалось 136 душ мужского пола, по местам «выходов» на Урал распределялись следующим образом:

Нижегородская губ. — 48 человек,

Московская губ. (с крестьянами вотчины Троице-Сергиева монастыря) — 40,

Ярославский у. — 8,

Вологодская губ. — 7,

Петербургская, Сибирская и Владимирская губ. — по 5,

Казанская губ. — 4,

Из прочих регионов (от Архангельской до Астраханской губ.) — по 1–3 человека (всего — 14).

Шарташские староверы в большинстве своем принадлежали к согласию беглопоповцев, принимавших иереев, переходящих к ним из господствующей церкви. В начале 1725 г. житель Шарташа Степан Грязной, допрошенный по обвинению в «составлении в шарташскую веру», показал: «Священник у нас свой есть, который в домах у всех очищает и молитвы дает. Зовут его Никитою, а живет он на Утке в лесу за Демидовым [заводом]... Ездит сам, и мы зовем, когда позовется. А пришел он с нижних городов, которые стоят по Волге»¹². В своих письмах об этом беглом попе упоминал Т. Б. Заверткин, писавший, что во время пребывания керженского иеромонаха Никифора на Урале (или в начале 1720-х, или в 1725 г., и, возможно, позже, о чем сообщают многие старообрядческие авторы) «при нем были священники — священноинок Иов..., и священник Никита»¹³.

⁹ Корепанов Н. С. Шарташ XVIII в. С. 264–265.

¹⁰ Там же. С. 267.

¹¹ Там же. С. 263.

¹² Чупин Н. К. Полусторастолетие Екатеринбурга. С. 56–59.

¹³ Древлехранилище ЛАИ УрФУ. XXII. 15 р/1474. Л. 205.

Когда в начале 1741 г. протопоп Соболев начал собирать материалы для намечавшегося следствия о старообрядцах, имя Никиты стояло первым в списке старообрядческих авторитетов Урала: «Раскольниковскому суеверию учили их разные бывшие в висимских лесах попы: Никита, Иван, Авраамий, Максим и монахи Илья и Иона (из них первые два умерли). И они-то все потребности у них исполняли, не в церквях, но ово в часовнях, иное же — в домах, прочее же — в лесах»¹⁴.

Арестованный в мае 1750 г. Захар Овчинников сообщил сведения, свидетельствующие о трагической кончине первого беглого попа, служившего в Шарташе: «Женился я при Невьянском заводе назад тому с 28 лет [около 1722 г.]. Взял за себя из Нижегородской губернии сиротскую дочь. Венчан раскольниковским попом Никитой в висимских лесах в келье. Дети мои Галахтион и Ефим крещены объявленным же попом Никитой в висимских лесах в келье ж. Которая ныне уже разорена, и оный поп Никита убит разбойниками»¹⁵.

Ведущая роль Шарташа как крупного старообрядческого центра несомненно способствовала преуспеванию селения в XVIII в. Единство веры, строгая дисциплина, круговая порука, родственные связи — все это делало шарташских торговцев и предпринимателей мощной силой, с которой приходилось считаться властям. К слову, генерал В. И. де Геннин вовсе не был склонен ссориться со староверами, предпочитая использовать их профессиональные навыки и связи в интересах края¹⁶.

Развитию Шарташа в немалой степени способствовало то, что долгое время его население избегало приписки к заводам. Лишь в 1747 г. шарташские крестьяне были причислены к Екатеринбургской слободе. С этого времени их начали подражать на заводские работы, но основным занятием шарташцев в то время был извоз — «подводная гоньба». В 1760 г.

¹⁴ Покровский Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974, С. 117.

¹⁵ ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 1263. Л. 463.

¹⁶ Павлов А. Село Шарташ и его православный храм // ЕЕВ. 1889. № 11. С. 260.

Шарташская волость была приписана к Верх-Исетскому заводу графа Р. И. Воронцова, но крестьяне имели возможность откупаться от отработок на заводе, чем активно и пользовались¹⁷. А с 1766 г. шарташские старообрядцы вновь были определены к ямской гоньбе по Сибирскому тракту и вовсе «исключены из заводских работ»¹⁸.

Примечательно, что и сменивший генерала де Геннина в должности горного начальника В. Н. Татищев, прославившийся своим непримиримым отношением к старообрядцам, не решился раздавить «гнездо раскола» (и одновременно экономического центра) в Шарташе. Почему? Ответ прост: достаточно сказать, что значительное число предпринимателей, осуществлявших торговлю в Екатеринбурге (Рязановы, Казанцевы, Толстиковы, Баландины, Грязновы, Харитоновы, Щепетильниковы, Астраханцевы и др.), имели шарташские «корни»¹⁹.

Пожалуй, впервые власти всерьез потревожили старообрядцев шарташских деревень в 1745 г., после того как в Московскую контору Синода поступил донос от проживавшего в Екатеринбурге и крещенного в православие шведского «полоняника» Федора Иванова сына Денисова с информацией о том, что в деревне Становой живут многочисленные раскольники, которыми руководит Игнатий Семенов сын Воронков²⁰. На донос власти отреагировали на удивление оперативно, и вскоре Воронков и проживавшая с ним Авдотья Никитина (*Евдокия Никитина* дочь Павлова — прим. С. Б.) были арестованы и отправлены в Тобольск, где их «с пристрастием» допросили.

Следователи выяснили любопытные подробности. Оказалось,

¹⁷ ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 1642. Л. 232.

¹⁸ Там же. Л. 232–238.

¹⁹ Агеев С. С., Микитюк В. П. Рязановы — купцы екатеринбургские. Екатеринбург, 1998. С. 9–16.

²⁰ Подробности бурной биографии И. С. Воронкова см.: Соболева Л. С., Пихоя Р. Г. Царский секретарь Игнатий Воронцов и донской казак Игнатий Воронков // Новые источники по истории классовой борьбы трудящихся Урала. Свердловск, 1985. С. 71–91; Мангилев П. И. К истории поморского согласия на Урале в XVIII–XX вв. // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 13–14; Пихоя Р. Г. Записки археографа. М., 2016. С. 186–193.

что Игнатий Воронков — это бывший донской казак, сосланный в Сибирь в 1728 г. за попытку побега на Кубань к казакам-«не-красовцам». Однако ссыльный раскольник по какой-то причине доехал только до Екатеринбурга, где благодаря помощи неизвестных покровителей стал... ключником (говоря современным языком, завхозом) в екатеринбургском доме самого В. И. де Геннина. После того, как горный начальник покинул Урал, Воронков в 1734—1737 гг. остался на прежней должности у капитана флота А. Ф. Хрущева — первого заместителя В. Н. Татищева.

После выхода в отставку в конце 1730-х гг. Игнатий Воронков покинул Екатеринбург (хотя там осталась принадлежавшая ему усадьба) и переселился в д. Становую. Главной удачей для следствия стало признание Воронкова в том, что именно он возглавлял общину поморцев-«перекрещенцев». Несмотря на то, что Воронков стойко перенес допросы и никого не выдал, поморская община в Становой вскоре прекратила существование. Оставшись без наставника, одни перешли к беглопоповцам, а другие предпочли бежать: кто на Таватуй, кто в Сибирь, а кто и за пределы России — «в Бухарскую и Контайшинскую земли»²¹.

Следующий ощутимый удар по шарташским староверам был нанесен в 1746 г., когда по доносу одного из местных жителей была обнаружена и уничтожена одна из шарташских часовен (в усадьбе И. В. Третьякова)²². В ходе следствия выяснилось, что руководили этой общиной местные жители Иван Павлов и Борис Полянкин, которые были арестованы и отправлены в Тобольск. Но, как оказалось, это была единовременная акция устрашения, не получившая развития.

В 1750—1752 гг. власти вновь потрепали нервы старообрядцам Шарташа. Связано это было со следствием о беглых попах Федоре Савельевиче и Луке Ивановиче, которые, неоднократно

²¹ Что касается И. С. Воронкова и его верной спутницы Авдотьи Никитичны, то им удалось выйти из Тобольской тюрьмы (скорее всего, в начале царствования Екатерины II). Остаток жизни они провели в Таватуйском селении, где и похоронены. Их могилы до сего дня почитаются поморцами.

²² Корепанов Н. С. Тайная шарташская часовня XVIII в. // Культурное наследие российской провинции: история и современность. Екатеринбург, 1998. С. 278—283.

приезжая в селение, «у тамошних жителей раскольников младенцев молитвят и крестят, брачившихся венчают, умерших погребают». Было допрошено два десятка шарташцев, но дело как-то само собой затухло, когда власти дознались, что обоих беглых священников уже нет на Урале²³.

Потеря часовни не стала для шарташских староверов непорочимой, так как к этому времени в деревне с населением около 300 человек было еще два молитвенных дома, в которых служили старообрядческие священники, навещавшие Шарташ или даже поселившиеся там. Так, например, известно, что беглый поп Василий Федорович в 1749 г. из окрестностей Черноисточинска перебрался в Шарташское селение и около года жил в избушке на берегу озера²⁴. Однако в начале 1750-х гг. единственным старообрядческим иереем на весь горнозаводской Урал остался престарелый иеромонах Иаков из Нижнего Тагила.

В сложившейся ситуации шарташские беглопоповцы вынуждены были вновь обратиться к практике беспоповцев. Духовным лидером общины стал Димитрий Иванович Кучин, «который исправляет требы — умерших погребает, исповедывает, рожденных младенцев только погружает»²⁵. Об этом на допросе сообщил арестованный в 1764 г. беглый священник П. И. Красноперов, до 1759 г. проживавший в доме упомянутого Кучина. Тот же информант поведал еще об одном старообрядческом авторитете — старце Давиде, который нашел приют в Шарташе в доме Антипы Прокопьевича Казанцева.

Особая значимость и привлекательность Шарташского селения для старообрядцев Урала поддерживалась также наличием «святых могилок» на местном кладбище. Первые упоминания о сакральном месте, известном как «могила священника Симеона, который в Тобольске замучен», были обнаружены нами в опубликованных документах из архива С. Д. Нечаева. Среди собранного им обширного материала особый интерес

²³ Покровский Н. Н. Антифеодальный протест. С. 176–181.

²⁴ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1902. № 24. С. 953.

²⁵ Там же // ЕЕВ. 1903. № 7. С. 217.

представляют «Заметки о раскольниковых скитах в Пермской губернии», составленные по поручению Нечаева бывшим старообрядцем В. П. Клюквиным в 1827 г. Этот прекрасно информированный человек начал раздел своей работы, озаглавленный «О мощах раскольниковых», с упоминания о могиле о. Симеона в Шарташском селении²⁶.

Старообрядческий священник Семеон Васильевич Ключарев (1697–1757) — одна из наиболее значительных фигур в истории уральского староверия второй четверти XVIII в.²⁷. Поэтому совсем не удивительно, что после трагической кончины о. Симеона в Тобольской монастырской тюрьме его прах был перенесен старообрядцами на шарташское кладбище (от Тобольска почти 600 верст). Вплоть до XX в. эта могила была местом поклонения уральских староверов (на Троицкой неделе)²⁸, как и могила о. Тарасия, в день памяти которого (23 июня) на кладбище Шарташа ежегодно служили молебны.

Вероятнее всего, это тот самый человек, которого арестовали на Нижнетагильском заводе в 1764 г. Тогда на допросах выяснилось, что был он сыном бобыля В. М. Калашникова. В 23-летнем возрасте ушел из Екатеринбурга «спасаться в леса». Первоначально Тарасий около 5 лет жил в келье о. Никодима на берегу Черноисточинского пруда. Потом переехал в окрестности Нижнего Тагила, где в 18 верстах от завода на речке Полуденной был небольшой скит «смешанного типа» из двух келий. Здесь Тарасий, по его словам, провел около 15 лет. После ареста и допросов инок был передан на поруки пятерым жителям Шарташа, подтвердившим, что он действительно сын своего отца, и с того времени Тарасий постоянно жил в селении. В конце 1760-х гг. его имя всплывало в ходе следствия об организации массовых побегов из Тобольска старообрядцев-

²⁶ Из архива С. Д. Нечаева. Заметки В. П. Клюквина о раскольниковых скитах в Пермской губернии // Братское слово. 1893. № 8. С. 614.

²⁷ О нем см.: Белобородов С. А., Боровик Ю. В. Староверы горнозаводского Урала. С. 71–75, 80–82, 293–294.

²⁸ Извлечение из отчета Екатеринбургского епархиального миссионера за 1899 г. // ЕЕВ. 1900. № 18. С. 440.

переселенцев из Польши, но тогда, судя по всему, старообрядческий инок избежал поимки²⁹.

Судьба захоронения о. Симеона в новейшее время оказалось весьма непростой. По воспоминаниям шарташских старообрядцев, в 1990-е гг. (т. е. когда Шарташ активно осваивался дачниками из Екатеринбурга), поклониться праху С. В. Ключарева приехали несколько староверов-мужчин («вроде бы с Ревды»), и вскоре обнаружилось, что могила разрыта и пуста³⁰. Оказалось, что прах о. Симеона действительно перезахоронен и ныне покоится в 30 км к югу от Ревды, под Краснояром, между речками Большой и Малый Ик³¹.

В Казанском скиту находился особо почитаемый не только шарташцами, но и многими уральскими старообрядцами чудотворный образ Богородицы Казанской, привлекавший на поклонение тысячи богомольцев. Согласно сохранившемуся описанию, «икона Казанской Божьей Матери, писанная на дереве, длиной 7½ и шириной 6 вершков (примерно 33,5 x 27 см — С. Б.); в серебряном позолоченном окладе, с ризой из правского жемчуга³², украшенная 8 аметистовыми и 7 аквамариновыми вставками, мелкою бирюзою и стразами, обклеенная снизу бархатом малинового цвета... Икона сия вложена в деревянные, окованные железом створы длиной 15 и шириной 9¾ вершков (67 x 44 см — С. Б.), украшенные внутри изображениями святых. Икона обернута шелковым платком темно-фиолетового света, с золотыми цветками»³³.

²⁹ Корепанов Н. С. Шарташ XVIII в. — традиция или новация? С. 278. Не исключено (но значительно менее вероятно), что речь идет о совсем другом человеке — черноризце Тарасии, «евангельском брате» старообрядческих иноков Израйля и Илария, о котором упоминает в своем сочинении Нифонт. См.: Нифонт. Родословие часовенного согласия // ДЛ-1. С. 91.

³⁰ Личный архив С. А. Белобородова. Полевые дневники 2005 г. Информация Хмелевой А. П., 1927 г. р.

³¹ Там же. Полевые дневники 2011 г. Информация Полушкина В. К., 1970 г. р.

³² Правильный сферический жемчуг с толстым перламутровым слоем белого и серебристого цвета, «который на блюдечке не стоит на месте» — чем дольше катался, тем выше была его стоимость.

³³ ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 66А. Л. 250. В 1846 г. эта икона была конфискована у старообрядцев, но по настойчивой просьбе Я. М. Рязанова передана в Свято-Троицкую (Рязановскую) единоверческую церковь в г. Екатеринбурге.

В одном из шарташских скитов находилось распятие, о котором есть упоминание в публикации начала XX в. В числе реликвий, хранящихся в Екатеринбургской Спасской единоверческой церкви, назван «особо почитаемый старообрядцами крест, поступивший в церковь из бывшего раскольниковского скита в с. Шарташ»³⁴. Скорее всего, он попал к единоверцам после разорения скитов в конце 1830-х — начале 1840-х гг. Местонахождение его в настоящее время неизвестно.

Кроме этих святынь, авторитетности в глазах староверов добывали Шарташу старообрядческие монастыри. «Легендарные» сведения о шарташских скитах относят появление первого из них к 1715 г. Об этом со слов старообрядцев сообщали священники-миссионеры, правда, уже в XIX столетии³⁵.

По другой (тоже старообрядческой) версии, первый скит, позже прозванный «Косов монастырь», возник в Шарташе лишь в середине 1770-х гг. Якобы тогда шарташский старообрядец Иван Косов, бывший в Петербурге с «железным караваном», осмелился ходатайствовать о причислении шарташцев в ведомство казенного Екатерининского завода. За такое нахальство Косова «навсегда оставили в Петербурге» и он, «оторванный от семьи», заповедовал жене устроить обитель «для призрения сирот». Мария Косова исполнила волю супруга и стала первой шарташской игуменьей³⁶.

Проверка этих данных по документальным источникам позволила сделать некоторые серьезные уточнения, касающиеся «Косова монастыря» и его основателя. Иван Андреев сын Косов впервые попал в поле зрения Тобольской консистории еще в 1752 г. Он был арестован по обвинению в квакерской ереси, т. к. «походил лицом на беглого квакера московского купца Осипова, которого опубликованным указом велено сыскивать»³⁷. Недоразумение довольно быстро разъяснилось, но И. Косова выпустили не сразу, инкриминировав ему «исповедь и причастие

³⁴ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. С. 583.

³⁵ ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 198. Л. 3; Оп. 23. Д. 5678. Л. 5.

³⁶ Шарташ // Екатеринбургская неделя. 1884. № 30. С. 519.

³⁷ Смышляев Д. Д. Лжеучитель Мензелин... С. 214.

у раскольного попа Варлаамия». Кстати, этого Варлаамия (вовсе не попа, а инока, носившего в миру имя Василия Сапогова) долго разыскивали по уральским селениям, пока, наконец, в марте 1761 г. не поймали в Екатеринбурге, переодетого крестьянской девкой и пробиравшегося в слободы по Иртышу-реке, где он считался старообрядческим духовным отцом (инициатор гари в д. Смолиной в 1756 г.³⁸).

Иван Косов отделался довольно легко — за то, что он сообщил духовным властям о побеге нескольких семей из Шарташа, Сарапулки и Екатеринбурга в Польшу, Бухарские земли и Джунгарию, его, предварительно выпоров, в 1753 г. отпустили домой.

Что касается поездки в Петербург, то Косов действительно ездил в столицу, но не в 1775 г., а на 15 лет раньше и с совершенно другой целью — как выборный от шарташских жителей для подачи прошения новому владельцу Верх-Исетского завода графу Р. И. Воронцову. Шарташцы тогда предложили свой путь решения конфликта о «неуказных требах»: раскольник-контора взымает положенные штрафы, и дела против староверов не возбуждаются. Граф согласился с доводами старообрядцев, и заводские власти немедленно предложили тобольскому митрополиту Павлу прекратить следствие по вопросу о требах. Эта история подробно описана Н. Н. Покровским, как и замечательный рассказ о противостоянии шарташских крестьян и екатеринбургской комиссии по борьбе с расколом в 1761 г.³⁹

Напомню, что этот экстраординарный орган духовной власти был создан по личному распоряжению митрополита Павла. Возглавил его билимбаевский священник и выдающийся проходимец Симеон Алексеев, который в мае-июне 1761 г. инициировал несколько набегов на Шарташ. История закончилась тем, что при очередной попытке арестовать нескольких староверов на их защиту выступили почти все жители деревни: «Раскольники, собравшись скопом многолюдно более 200 человек... и устремясь на нас с великим дубьем, кольем и копьями... ни к кому в дома

³⁸ ГАСО. Ф. 24. Оп.1. Д. 1666. Л. 507–519.

³⁹ Покровский Н. Н. Антифеодальный протест. С. 276–277.

не пустили и с великим ругательством на нас бить нападали, от которого их злодейства и наглаго нападения едва с командой обратно уехали»⁴⁰.

Вскоре сказал свое веское слово граф Воронцов, направивший жалобы в Сенат и Синод. В конечном итоге по сенатскому указу от 10 августа 1761 г. деятельность противораскольнической комиссии была прекращена. Старообрядческий Шарташ не только выстоял, но и победил! По нашему мнению, на волне общей эйфории от успеха Иван Косов и пожертвовал часть своей усадьбы под устройство обители. Об этом свидетельствует ряд косвенных фактов. Например, когда в 1773 г. тот же И. Косов покупал на уктусской лесопилке горбыль для починки молельни, он сообщал, что «она существует в Шарташе лет с 10» (т. е. приблизительно с 1762/63 г.)⁴¹.

По нашему мнению, как это ни кажется странным, в конечном счете справедливы и «ранняя», и «поздняя» версии основания шарташских скитов. Просто на начальном этапе истории Шарташа «нелегальные» скиты практически невозможно было вычислить. Во-первых, их было еще немного, и они были малочисленны — 3—5 инокинь. Во-вторых, монахини проживали в домах шарташских крестьян и не имели собственных жилищ. В-третьих, скитницы могли быть записаны как дочери хозяев. Проиллюстрируем это фактами из переписи старообрядцев Шарташа, проведенной в 1735 г. Так, семейство крестьян Баландиных состояло из отца Федора Ивановича (90 лет), матери Маланьи Минеевны (85 лет), их сыновей Ивана (52 года), Петра (51 год) и Дмитрия (49 лет), и дочерей Дарьи (25 лет), Фекалы (23 года) и Акулины (22 года)⁴². Получается, что Маланья Баландина рожала дочек ежегодно в возрасте от 60 до 63 лет (?!). Скорее всего, упомянутые в источнике девицы и были инокинями одного из тайных скитов.

В 1760—1790-е гг. появляются полулегальные (так называемые «гласные») скиты. Они значительно крупнее прежних, с ком-

⁴⁰ Цит. по: Покровский Н. Н. Антифеодальный протест. С. 277.

⁴¹ Корепанов Н. С. В провинциальном Екатеринбурге. С. 46.

⁴² ГАСО. Ф. 38. Оп.1. Д. 19. Л. 15—15 об.

плексом жилых и хозяйственных строений и большим числом обитательниц. По имеющимся данным, помещения для новых обитателей, кроме упомянутого выше И. Косова, пожертвовали мещане Филипповских (в 1790 г.) и Филатов (в 1790, 1792 и 1805 гг.), крестьянка Копачева (в 1792 г.), купец Бойнаухов (в 1797 и 1800 гг.), мещане Краюхин (в 1800 г.) и Соколов (в 1805 г.)⁴³.

На 1780—1820-е гг. пришелся расцвет шарташских скитов. К концу первой четверти XIX в. в селении насчитывалось не менее 12 старообрядческих монастырей, существенно отличавшихся друг от друга размерами и количеством обитательниц:

1. Казанский скит: первая игуменья — Анисья, после нее — другая Анисья, третья — Александра, четвертая — Афанасия, 140 монахинь;

2. Знаменский: настоятельница Вера, 123 монахини;

3. «Косов монастырь»: первая игуменья — Мария (Косова), вторая — Мария, третья — Апполинария, четвертая — Ироида, пятая — Елизавета, 30 монахинь;

4. Обитель игуменьи Феоктисты: 30 монахинь;

5. Скит игуменьи Капитолины: 15 монахинь;

6. Скит игуменьи Надежды: вторая настоятельница — Агафья, третья — Августа, 10 человек;

7. Скит игуменьи Агриппины (впоследствии перемещен на мыс неподалеку от селения): 10 монахинь;

8. Скит матушки Александры по прозвищу «Красной»: 8 монахинь;

9. Скит матушки Домники: 8 монахинь;

10. Скит матушки Александры (второй): 5 монахинь;

11. Скит матушки Александры (третьей): 3 монахини;

12. Скит матушки Елизаветы (в Махаевке).

Всего в 11 скитах проживало 382 инокини (число насельниц в двенадцатом скиту не указано)⁴⁴.

Весьма интересным представляется вопрос: на какие средства содержалось столь большое количество скитниц? Без сомнения,

⁴³ ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 816. Л. 635; Из истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1903. № 13. С. 318.

⁴⁴ Шарташ // Екатеринбургская неделя. 1884. № 31. С. 557.

основной источник существования скитов — значительная финансовая помощь со стороны богатых и зажиточных старообрядцев Шарташского селения и Екатеринбурга.

Приведем в качестве примера имена старшин (попечителей) шарташских часовен и скитов: «В Троицкой часовне попечитель и выборный по трем часовням — Савва Михайлов, мещанин. Второй попечитель — Василий Калашников, купец. Третий — Яким Толстиков, купец. <...> В Посадской часовне — Иван Холкин, мещанин. <...> В Махаевской часовне попечители Иван Потапов, купец и Назар Скорняков, купец. <...> А по монастырям, и наипаче по большому (Александринovu), попечитель Яким Рязанов»⁴⁵.

Важной статьёй дохода было отправление инокинями некоторых духовных треб и сбор подаяний. Известно, что за милостыней шарташские скитницы ездили по всему Уралу и Зауралью, попутно «рассеивая семена раскола».

Затем следует упомянуть о хозяйственной деятельности старообрядческих монахинь. Заметим, что земельных и сенокосных угодий вокруг Шарташа было немного, но при этом подавляющее большинство обитателей располагалось на берегу озера. Современники отмечают, что в то время водоем был весьма рыбным. Кроме того, озеро использовалось как уникальный природный парник: на сваях, уходивших далеко от берега, устраивались навесы с грядками, где выращивали различные овощи, главным образом — знаменитые на весь Урал шарташские огурцы. Серьезным подспорьем, очевидно, были сбор и заготовка впрок грибов и ягод.

Наконец, еще одним прибыльным видом деятельности скитниц являлись рукоделья (прежде всего, вышивание) и переписка книг. Но прежде хотелось бы упомянуть о роли Шарташа в книгораспространении. Об объемах книжной торговли, которую вели

⁴⁵ Исследование о пермском расколе в начале царствования императора Николая I (из архива С. Д. Нечаева) // Братское слово. 1893. № 8. С. 624. Из перечисленных екатеринбургских купцов 3-й гильдии Василий Алексеевич Калашников и Яким (Иоаким) Филиппович Толстиков торговали шелковым и бумажным товаром, Иван Ермолаевич Потапов и Назар Васильевич Скорняков — скотом и маслом. Один из богатейших людей Екатеринбурга, купец 1-й гильдии Яким (Иоаким) Меркурьевич Рязанов торговал всем: от железа до сала и вина (ГАСО. Ф. 8. Оп. 1. Д. 505. Л. 349–353).

шарташцы, позволяет судить, например, такой факт: только за два года (1788 и 1789) старообрядческий инок Исак (Иван Неряхин) приобрел в Шарташе у купца Ивана Щепетильникова и крестьянина Лаврентия Алгазина более сотни книг на 1130 рублей. Книги он весьма удачно реализовал в Зауралье (в Куртамышской и Курганской волостях). При этом отметим, что Исак явно был не единственным комиссионером Щепетильникова⁴⁶.

Еще в 1763 г. Екатеринбургское духовное правление жаловалось в Тобольск: «В Шарташской, Становской и Сарапульской деревнях не только тайно, но и явно начали раскольниковую ересь размножать, книги новоисправной печати переправлявая по своему суемудренному мнению»⁴⁷. Но это были еще только «цветочки». По нашим данным, с начала 1780-х г. до конца первой четверти XIX в. в шарташских скитах действовала мастерская, специализировавшаяся на переписке певческих книг.

Побывавший в Шарташе весной 1782 г. старообрядец Я. С. Беляев в своих записках отмечал: «В Шарташе... пения демественного не было, нынешний год впервой только стали петь»⁴⁸. А для пения «по крюкам», естественно, нужны были и крюковые книги. И они стали создаваться в Шарташе, причем в значительном количестве.

Только в Древлехранилище ЛАИ УрФУ выявлено свыше десятка рукописей (преимущественно музыкальных), которые, предположительно, были созданы в Шарташе. Основной вывод после изучения этих книг таков: шарташцы, взяв за основу музыкальные тексты, бытовавшие среди старообрядцев Невьянска и Нижнего Тагила, провели большую работу по их редактированию. Отдельные певческие манускрипты как бы дополняют друг друга, позволяя использовать их как по отдельности, так и вместе, добиваясь при исполнении удивительного звучания.

⁴⁶ Корепанов Н. С. Инок Исак — иконописец и иконоторговец // Вестник музея «Невьянская икона». Вып. I. Екатеринбург, 2002. С. 127–129.

⁴⁷ ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 1729. Л. 94.

⁴⁸ Древлехранилище ИРЛИ. Собр. Перетца. № 387. Л. 182–183 об. Автор приносит самую искреннюю благодарность В. И. Байдину, сообщившему об этом факте.

Весьма примечательно, что некоторые книги, написанные в 1780-е гг. шарташскими старообрядцами-беглопоповцами, имеют много общего в оформлении с поморскими рукописями (использован поморский орнамент так называемого раннего типа, причем протографы некоторых заставок были обнаружены в созданных на Выге «Толковом апокалипсисе» 1708 г. и «Сборнике житий русских святых» 1720–1740-х гг.⁴⁹). Как тут не вспомнить о существовании во второй четверти XVIII в. крупной поморской общины в д. Становой?

До начала 1780-х гг. беглые попы из Невьянска и Нижнего Тагила время от времени посещали Шарташ. Но, конечно же, их визиты были не такими частыми, как хотелось бы шарташским старообрядцам. Ситуация изменилась после того, как около 1785 г. в Екатеринбурге появилась первая старообрядческая часовня — Успенская. Есть все основания предполагать, что с этого же времени в горной столице более или менее постоянно стали проживать старообрядческие священники. Особо отметим, что некоторые из беглых попов предпочитали селиться в более спокойном Шарташе. В 1794 г. в Екатеринбурге была возведена еще одна беглопоповская часовня — Покровская (позже ее освятили как Никольскую церковь, она известна также как «Большая»).

Характерно, что в это время подавляющее большинство беглых попов, служивших в Екатеринбурге, попадали на Урал из Иргизских монастырей и имели «иргизскую исправу». О пребывании в Шарташском селении беглого иерея Мины Петровича Пономарева властям стало известно в 1798 г., после того как он совершил несколько венчаний⁵⁰. Пока чиновники собирались пригласить его на беседу, о. Мина исчез. Однако ненадолго. Уже в 1802 г. он вновь приехал на Урал из Иргизского Воскресенского старообрядческого монастыря и спокойно поселился на Шарташе. В местной и в екатеринбургской часовнях он служил до 1805 г., после чего шарташский житель Карп Соколов проводил его

⁴⁹ Неизвестная Россия. К 300-летию Выговской старообрядческой пустыни. Каталог выставки. М., 1994. С. 7, 16.

⁵⁰ Суслова Л. Н. Старообрядчество и власть в Тобольской губернии в конце XVIII — начале XX вв.: дисс. ...канд. ист. наук. Екатеринбург, 2002. С. 124.

обратно на Иргиз⁵¹. В декабре 1807 г. сотник Холкин и выборный Шляпников информировали власти, что «из Иргиских монастырей священник Мина Петров был и все по-старообрядчески требы и богослужение исправлял и оттоль (*т. е. из Шарташа* — С. Б.) отправлен в означенный монастырь обратно»⁵². Не исключено, что этот весьма энергичный иерей навещал Урал и после 1807 г. Причем не он один: до начала 1830-х гг. екатеринбургские старообрядческие беглые попы регулярно бывали в Шарташском селении, а некоторые даже имели там «резиденции».

Кульминацией в старообрядческой истории Шарташа стало посещение его императором Александром I в 1824 г. По воспоминаниям очевидцев, при въезде в селение государь изволил остановиться и принять хлеб-соль. Затем он проследовал к дому купца-старообрядца Иоакима Толстикова, где его встретили выстроившиеся в ряды мужчины в длинных праздничных кафтанах, женщины в старинного кроя сарафанах с позументами и кокошниках, покрытыми платками «в роспуск», девушки в разноцветных сарафанах с повязками на головах и вплетенными в косы лентами. Из дома Толстикова Александр прошел в Казанский скит, затем осмотрел Троицкую часовню и наконец в Знаменском скиту прослушал «славник» Знамению Богородицы. После чего игуменья Вера удостоилась услышать от государя: «Молитесь...»⁵³. Легко понять, почему среди местных староверов распространились слухи о том, что государь император и сам тайный старообрядец, а императрица Александра Федоровна даже во дворце ходит в сарафане с позументом и медными пуговками.

Вот какую благостную картину скитской жизни в Шарташе наблюдал командированный на Урал чиновник МВД С. Д. Нечаев (впоследствии обер-прокурор Синода), побывавший в селении в 1826 г.: 1). Казанский скит (неподалеку от Троицкой часовни) — игуменья Александра; 2). Знаменский — настоятельница Вера; 3). Косов монастырь (от озера, напротив Троицкой часовни) —

⁵¹ ТФ ГАТО. Ф. 156. Оп. 1810 г. Д. 194. Л. 1–1 об, 6, 18–19, 32–33.

⁵² *Суслова Л. Н.* Старообрядчество и власть. С. 268.

⁵³ Шарташ // Екатеринбургская неделя. 1884. № 30. С. 519.

Елизавета; 4). скит матушки Феоктисты («близ часовни Посадской и в улице той же»). В каждом из них проживало по несколько десятков скитниц. Другие скиты, с меньшим числом обитательниц, возглавляли: 5). Марфа (напротив Троицкой часовни, на озере); 6). Иринарха (подле Троицкой же часовни); 7). Клавдия («подале Иринархова, дворов через около трех»); 8). Елена (напротив Троицкой часовни, в другой улице); 9). Александра 2-я (на улице Узкой, близ дома купца Калашникова); 10). Таисия (на улице Узкой); 11). Мифидора (на улице Сибирской, на озере); 12). Евгения (на улице Махаевской, в логу); 13). Иринарха 2-я (на улице Махаевской, за логом); 14). Елизавета 2-я.

Игуменьи еще двух обителей не были названы. Всего в дневнике Нечаева упоминается о 16 шарташских скитах, впервые отмечено существование скита в Сарапулке, которым руководила матушка Ироида⁵⁴. А устроен он был около 1790 г., когда купец И. Верходанов передал один из своих домов под молельню.

Общее же число насельниц старообрядческих скитских обителей шарташской округи в это время по разным источникам существенно различается и колеблется от 250 до 380 инокинь. Напомним, что в официальной церкви штат первоклассного монастыря составлял 100 человек.

Но буквально через несколько лет начался быстрый закат шарташских скитов. Основной причиной этого, несомненно, было изменение государственной политики по отношению к расколу. Немаловажное значение имело назначение в 1831 г. нового Пермского архипастыря Аркадия (Федорова), ревностного борца с расколом, и появление в 1834 г. в Екатеринбурге первого викарного епископа Евлампия (Пятницкого).

Было еще несколько серьезных причин, так сказать, местного значения. Например, сильный пожар летом 1832 г. уничтожил $\frac{2}{3}$ селения. Сгорели не только дома староверов, но также некоторые скиты и часовни (например, Троицкая). Еще одно довольно казусное событие произошло в 1832—1835 гг.: по инициативе гостившего на Урале великого немецкого естествоиспытателя

⁵⁴ Исследование о пермском расколе в начале царствования императора Николая I (из архива С. Д. Нечаева) // Братское слово. 1893. № 7. С. 613.

А. Гумбольдта озеро Шарташ было «выпущено» в Калиновские болота, поскольку оно якобы способствовало затоплению Березовских приисков (озеро не существовало до 1846 г.)⁵⁵.

Изменение в худшую сторону государственной политики по отношению к расколу, начавшееся со второй половины 1820-х гг., вскоре ощутили на себе и шарташские старообрядцы. К примеру, в 1830 г. во время богослужения в одной из часовен в Шарташском селении полицейскими под командой горного исправника Д. Н. Мундта был схвачен беглый священник Иоанн Грузинский (он же — Иван Михайлович)⁵⁶. Некоторое время он содержался в городской тюрьме, потом был осужден как бродяга, но, благодаря заступничеству старообрядческих старшин, выпущен на поруки. В 1832 г. его вновь арестовали и на сей раз выслали в Тулу (поскольку по паспорту он числился тульским мещанином)⁵⁷.

Отметим, что усадьба о. Иоанна в Шарташе, хотя и не выглядела дворцом, имела более чем достойный вид: «Дом строения деревянного, совершенно новый, довольно обширен, имеет нужные службы и большой огород, простирающийся до самого Шарташского озера, никем не занят, ныне состоит под надзором горного исправника Симанова, а от него, по распоряжению начальника губернии, должен поступить в ведение Екатеринбургского земского суда. Цена сему дому хозяином одного бывшим попом Грузинским назначена 6 тысяч руб., но судя по местным обстоятельствам более 2 тысячи оный не стоит»⁵⁸. Примечательно, что, приехав в 1835 г. на Урал для завершения имущественных дел, связанных с продажей этой усадьбы, старообрядческий священник успел совершить немало крещений, венчаний, отпеваний и т. п.⁵⁹.

⁵⁵ Белобородов С. А. Как Шарташ «выпускали» // Екатеринбург: листая страницы столетий (1723—2003). Екатеринбург, 2003. С. 70.

⁵⁶ О нем см.: Белобородов С. А., Боровик Ю. В. Староверы горнозаводского Урала. С. 201—202.

⁵⁷ Мельников П. И. Очерки поповщины // Соб. соч. в 8 т. Т. 7. М., 1976. С. 328; Байдин В. И. Старообрядцы Урала и самодержавие. С. 115; Суслова Л. Н. Старообрядчество и власть в Тобольской губернии в конце XVIII — начале XX в. С. 127.

⁵⁸ Из истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1906. № 11. С. 350.

⁵⁹ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 5. Л. 32—32 об.; Д. 6. Л. 202—205 об., 262—263; Д. 8. Л. 163—169.

В 1834 г. император Николай I именным указом повелел устроить в Шарташе женский единоверческий монастырь на 50 человек. Было даже проведено межевание, но монастырь на западной окраине селения так никогда и не был заложен⁶⁰. Однако и шарташцам не удалось отстоять свои скиты, которых к тому времени все еще насчитывалось около полутора десятков.

Первый серьезный шаг к закрытию шарташских обителей был сделан в ноябре 1836 г., когда по именному повелению (!) Николая I было предписано удалить из Шарташа двух духовных отцов — иноков Пахомия и Нафанаила (имевших паспорта екатеринбургских мещан: первый — на имя Перфилия Дмитриевича Холодилова, второй — Никифора Михайловича Буторина). С них взяли подписку, что под угрозой наказания впредь они не станут носить монашеских одеяний и называться иноками⁶¹. Одновременно горному исправнику было предписано следить за тем, чтобы все оставшиеся шарташские монахини имели непросроченные увольнительные билеты (что для многих скитниц исполнить было физически невозможно).

В ноябре 1837 г. специальным распоряжением Комитета министров приказывалось уничтожить «лучший и многолюднейший» скит — Знаменский, известный как «Верин монастырь». Эта обитель находилась под личным покровительством одного из руководителей уральского староверия Е. А. Китаева, на средства которого в 1834 г. здесь была возведена новая часовня. Несмотря на грозные требования центральных властей, в марте 1838 г. епископ Евлампий в письме пермскому губернатору И. И. Огареву сообщал, что дело о ликвидации скита «еще доселе не приведено и не приводится в действие»⁶². В декабре 1838 г. Знаменский скит хотя и лишился половины своих обитательниц, но все же еще существовал⁶³.

Благодаря изысканиям краеведа из г. Режа С. Б. Панова можно уточнить данные об инокине Вере. В миру ее звали Василисой

⁶⁰ Павлов А. Село Шарташ и его православный храм // ЕЕВ. 1889. № 11. С. 264.

⁶¹ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1907. № 1. С. 17.

⁶² К биографии первого Екатеринбургского епископа Евлампия // ЕЕВ. 1905. № 18. С. 612.

⁶³ ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 13.

Харламовной Малышевой. По социальному происхождению она была купеческой дочерью. Перед закрытием в скиту, которым она руководила, насчитывалось 52 насельницы (больше всего из Красноярского селения Ревдинского завода — 25 человек, а также из Невьянска, Верх-Исетского, Шуралинского, Режевского, Верх-Кыштымского заводов, Челябинского и Красноуфимского уездов и даже из Томской округи).

Дело о закрытии этого старообрядческого женского монастыря, начавшееся в ноябре 1837 г., продолжалось до весны 1839 г. Причины, так сильно затянувшие процесс ликвидации скита, были следующими: во-первых, «27 женщин, в том числе настоятельница Вера остались не выдворенными по неимению приюта», во-вторых, «заведения, в Шарташе имеющиеся, составляют ее [Верину] собственность, и потому [она] просит дозволения ей продать их и купить в Екатеринбурге дом, а до того жить на прежнем месте»⁶⁴. В конце концов Вера и еще несколько монахинь переехали в Челябинский уезд, где около 1840 г. основали новый скит на острове, расположенном близ северного берега озера Тургояк.

Следующая акция произошла в 1844 г., когда власти провели подробную перепись оставшихся шарташских скитов и их обительниц (см. Приложение VI). Всего было выявлено 15 скитов, среди которых были как крупные («здание в два этажа с 9 комнатами», «дом с двух изб» и т. п.), так и небольшие («отдельная комната в доме»). Однако все они были малолюдными (от 1 до 5 человек). Примечательно, что на вопрос о том, с какого времени существует тот или иной скит, были получены следующие ответы: лишь два скита, по словам их обительниц, возникли в XVIII в. (1782 и 1797 гг.). три — в 1817 г., два — в 1827 г., по одному — в 1830, 1832 и 1833 гг., два — в 1840 г., один — в 1841, в двух случаях информация отсутствовала.

На момент регистрации в скитах проживало 42 женщины и девицы (из них 4 числились в отлучке). По сословной принадлежности они распределялись следующим образом: купеческие

⁶⁴ Панов С. Б. Печальница древнего благочестия // На Горах. Спец. прил. к газете «Община». 2014. № 2 (39). С. 4.

дочери — 20, дочери неперменных работников — 10, крестьянские дочери — 6, солдатка — 1, статус не определен — 5. Самой старшей шел 98-й год, младшей едва исполнилось 7. Больше всего было женщин в возрасте от 50 до 60 лет — 9 человек⁶⁵.

Однако вскоре выяснилось, что переписчикам удалось зафиксировать едва ли только половину от общего числа монастырских насельниц (возможно, потому, что многие из них странствовали по Уралу и сопредельным территориям, собирая милостыню и агитируя за «древнее благочестие»). Есть также обоснованные сомнения в том, что переписчики осмотрели все шарташские обители (так, например, в переписи не упомянуты женские кельи, существовавшие при Казанской и Покровской часовнях).

В 1846 г. было принято решение о полном уничтожении шарташских монастырей. Операцию по ликвидации проводили горный исправник Киселев и чиновник Котловский при поддержке солдат горного батальона. Тщательная проверка позволила выявить почти всех скитниц, которых к этому моменту оставалось 85 человек. Их подвергли увещеванию для присоединения к православию (естественно, безуспешно). Примечательно, что все скитницы отказались дать подписку, что впредь не будут больше носить монашеские одежды и именовать себя монахинями. После этого трех настоятельниц (Матрену Дееву, Настасью Коурову и Настасью Буторину⁶⁶) на месяц заключили в тюрьму, а остальных разослали на прежние места жительства под надзор полиции. В 1848 г. подобная акция была проведена также и в деревнях Сарапулке и Становой, где ликвидировали три скита⁶⁷.

Старейшим скитом в Сарапулке долгие годы руководила матушка Ираида (Оброщикова)⁶⁸. На момент ликвидации в обители проживало 14 человек. О шести известно лишь то, что это были крестьянки разных уездов Тобольской и Пермской губ.

⁶⁵ ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 198. Л. 109–118.

⁶⁶ Примечательно, что имена этих настоятельниц отсутствуют в переписи 1844 г.

⁶⁷ ГАСО. Ф. 24. Оп. 23. Д. 5678. Л. 29–30 об.; Оп. 3. Д. 37. Л. 13–14 об.

⁶⁸ О ней как о настоятельнице упоминал бывший старообрядец В. П. Ключевин в своих заметках, составленных еще в середине 1820-х гг. (Из архива С. Д. Нечаева // Братское слово. 1893. № 8. С. 613).

Об остальных сведений чуть больше. Самой Ираиде исполнилось 85 лет, 70 из которых она провела в скитах. Василина Яковлева, 60 лет (40 из них — в скитах). Сестры Пелагея (28 лет, 22 — в скиту), Прасковья (27 лет, 22 — в скиту), Татьяна (22 года, 21 — в скиту) Дыбины назвались дочерьми умершего работника Сарапульского участка⁶⁹. Домна Мельникова (27 лет, 15 — в скиту), Феодора Мельникова (16 лет, 8 — в скиту), Марья Гаврилова (10 лет, 8 — в скиту) — дочери умерших непреходящих работников Шарташского участка⁷⁰.

Другой старообрядческий монастырь (Тихвинский) в Сарапулке был устроен матушкой Евгенией (Ефросиньей Осиповной Сизиковой), переселившейся сюда вместе с восемью инокинями из небольшого скита, находившегося в 14 верстах от д. Трёки (недалеко от р. Чусовой), после того, как старая обитель в 1816 г. подверглась очередному нападению разбойников⁷¹. В 1829 г. Евгения приобрела в Сарапулке более просторный дом, к которому была сделана пристройка с «молитвенницей», простирающейся в длину на $9\frac{3}{4}$ аршина (около 7 м). Обстановка молельной была самая аскетичная: одна медная луженая лампада, два подсвечника, один аналой и полки иконами в два яруса⁷². В скиту проживало 22 женщины, но к моменту закрытия их оставалось 19.

Был еще и третий скит (Троицкий), возглавляемый настоятельницей Евдокией Крюковой, в котором проживало 6 женщин. Но после того, как власти начали проявлять к ним повышенный интерес, четыре «лжемонашествующие раскольницы» предпочли покинуть Сарапулку. Здание было продано крестьянину А. Аверкиеву, разрешившему в нем «остаться до поры» мещанской девке Наталье Чуваковой и крестьянской девке Марии Поляковой — бывшим насельницам этой обители⁷³.

⁶⁹ На самом деле, их отец Акинфий Дыбин около 1826 г. принял иноческий постриг с именем Авраам и ушел «бродить по миру». См.: Из архива С. Д. Нечаева // Братское слово. 1893. № 8. С. 612.

⁷⁰ ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 66. Л. 124—124 об.

⁷¹ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1903 № 12. С. 360—361.

⁷² ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 66. Л. 1—1 об.

⁷³ Там же. Д. 198. Л. 119.

В скиту д. Становой задержали 19 человек (десять из них — мещанские дочери из Екатеринбурга, пятеро — дочери непреходящих работников, трое — из Уткинского завода Красноуфимского у., одна — солдатская жена из д. Бродовой Ключевской вол.)⁷⁴. Всех их удалили из деревни.

Важно отметить, что, благодаря активным усилиям властей по «искоренению» скитов в Шарташских селениях, инокини, выселенные «в места прежнего обитания», в середине XIX в. стали самыми рьяными пропагандистками раскола. Так, например, благочинный 3-го округа Шадринского уезда о. Ф. Сергиевский в 1850 г. жаловался викарному епископу Ионе (Капустину), что выдворенные из Шарташа Меланья Григорьева Кетова и Мария Петрова Суханова (с. Сосновское), Прасковья Борисова Чебыкина (д. Малый Беркут), Александра Синитская (с. Кривское), Варвара Ерофеева и Феодосия Стахиева Батанины (д. Новая) «разъезжая, по временам, для сбора подаяний, [служат] к усилению и распространению раскола. По слухам носящимся, рассеивают между православными простодушными прихожанами вредное свое учение и хулу на святую церковь, на таинства ее, совершаемые чрез священство, и равно, на троеперстное сложение; повсюду разглашают, “что в православных церквях, на жезле, для поклонения изображен змий, который от Бога проклят”. От таковых сеятельниц зла, по 3 округу Шадринского уезда, усматриваются отступления некоторых православных прихожан в раскол, внемлющих их лестному учению, именно в приходах Кривском и Вознесенском»⁷⁵.

Уместно сказать, что во второй половине XIX — начале XX в. скитницы по-прежнему проживали на Шарташе. Это было обусловлено тем, что, во-первых, после разорения скитов в конце 1840-х гг. некоторым насельницам, жившим там с самого раннего возраста, просто некуда было уходить. Во-вторых, определенная часть монахинь, имевших шарташские корни, переселилась в дома

⁷⁴ ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 37. Л. 13–14 об.

⁷⁵ Материалы для истории Екатеринбургской епархии. Иона епископ Екатеринбургский, викарий Пермской епархии, бывший на кафедре с 1846 по 1850 г. Екатеринбург, 1915. С. 86.

своих родственников. В-третьих, «боголюбивые» шарташцы не переставали тайно предоставлять помещения для жилья и молитвы пришлым инокиням, хотя, конечно, не в таком количестве, как раньше. Например, известно, что именно в Шарташе нашла приют вдова бывшего управляющего ВИЗа Е. А. Китаева — инокиня Паольга (ум. 16.05.1884 г.)⁷⁶.

Несмотря на то, что скитницы вновь перешли на нелегальное положение, как уже было в первой половине — середине XVIII в., они все так же занимались распространением староверия (в основном в Камышловском и Шадринском уездах), о чем неоднократно сообщали приходские священники и миссионеры: «Более всего приносится вред церкви и даже множится раскол от частого посещения шарташскими и заводскими именуемыми стариками, которые приезжая в селения Шадринского уезда за сборами хлебными, останавливаются в домах людей зажиточных, чтимых жителями, и своими советами и мнениями вредными не только удерживают чуждых церкви от соединения с оною, но и, совращая слабодушных с пути правого, увлекают на пагубный раскол»⁷⁷.

По официальным данным, в 1882 г. в Шарташском селении насчитывалось старообрядцев 1106, единоверцев — 309 и православных — 253 человек⁷⁸. Правда, автор цитируемой заметки, явно знавший местные реалии, сразу же прокомментировал эти данные: «Как много показано православных и единоверцев, а старообрядцев — чрезвычайно мало!... Впрочем, вот что нужно сказать: некоторые старообрядцы, присоединившись к православию и повенчавшись (а всегда присоединяются ради брака), затем уже никогда и не показываются в церкви. А таковые у церковнослужителей считаются православными»⁷⁹.

Немного отклонимся от основной темы нашего очерка для того, чтобы рассказать об иной стороне жизни шарташцев. В XIX в.

⁷⁶ Шарташ // Екатеринбургская неделя. 1884. № 30. С. 519. В этой заметке она названа сестрой Китаева.

⁷⁷ Материалы для истории Екатеринбургской епархии. Иона епископ Екатеринбургский. С. 85–86.

⁷⁸ Шарташ // Екатеринбургская неделя. 1884. № 31. С. 557.

⁷⁹ Там же. С. 534.

окончательно оформились основные направления «индустрии» Шарташа, которые наиболее полно оказались представлены в последней четверти этого столетия. Итак, шарташцы (и староверы, и нестарообрядцы) занимались мыловарением, лили сальные свечи, изготавливали сливочное масло. В двух домашних мастерских оковывали сундуки, в нескольких домах шили «простые» башмаки и сапоги. Действовали клееваренный завод, несколько небольших слесарен, кузница и два кирпичных сарая⁸⁰.

Но главным «селообразующим» производством, без сомнения, был кожевенный промысел и изготовление элементов конской сбруи. Кожевенных заведений в Шарташе было шесть, а самыми крупными считались «заводы» Д. И. Белоусова и Е. С. Черных. Предприятие Дементия Белоусова было основано еще его дедом в 1800 г. В 80-е гг. XIX в. здесь трудились 16 человек, выпускавших в год до 6,5 тонн продукции (подошвенной кожи, машинной и сыромятной, «выростка, конины, опойков, жеребков» и т. д.). На фабрике Ефима Черных кроме хозяина работало еще 15 человек, изготавливавших до 5 тонн разных кож⁸¹. Примечательно, что все работники шарташских кожевен были пришлыми («чужестранными»): «По большей части вятичи, есть и вологодские, есть крестьяне из юго-восточных волостей Екатеринбургского уезда, но “отдельвальщики” почти все березовские. Сами же шарташцы в кожевнях не работают»⁸².

Зато больше половины коренных жителей селения занимались производством конской сбруи, специализируясь на двух ее важнейших элементах. Шили в особо для этого устроенных мастерских, в которых трудились от 5 до 18 человек, но многие мастера-«сыромятники», получив кожи от хозяина, занимались работой в своих домах. Общее количество шарташских сыромятных заведений подсчитать сложно, однако крупнейших было не менее десяти.

⁸⁰ Шарташ //Екатеринбургская неделя. 1884. № 33. С. 565–566.

⁸¹ Каталог Сибирско-Уральской научно-практической выставки 1887 г. Екатеринбург, 1887. Отдел V. С. 12–13.

⁸² Шарташ //Екатеринбургская неделя. 1884. № 33. С. 566–567.

Сыромятники делали шлеи⁸³, уздечки и... рукавицы⁸⁴. Человеку, незнакомому с тонкостями этого ремесла, может показаться, что ничего особо сложного в нем нет: ремешок — он и в Африке ремешок. На самом деле шарташские мастера выпускали свыше 30 (!) разновидностей шлей («шестерик с овсянкой — ямщицкий, копеечник, семерик на “частом” с кистями, девятерик наборный простой, пятерик наборный жуликовый» и др.) и более 40 (!) вариантов уздечек («крестьянская, четырехузловая с “лысинкой”, сквозная, витейковая, с откосом, казачья, заклепочная» и т. п.)⁸⁵.

Шарташцы сбывали свою продукцию не только на Урале, но и далеко за его пределами. О высоком качестве изделий кожевников и сыромятников Шарташа свидетельствует количество наград, полученных ими на одной только Сибирско-Уральской выставке 1887 г. Упомянутый Е. С. Черных «за хорошую выделку кож и ремней» был удостоен серебряной медали Министерства финансов, такую же награду получили братья Крохины «за работу сбруи, ремней и рукавиц», бронзовыми медалями наградили мастеров Д. М. Дмитриевских, П. В. Егорова, Л. В. Соколова и Д. А. Швецова. Многие шарташские ремесленники (А. М. Астраханцев, П. О. Благин, А. А. Заонегин и др.) получили похвальные отзывы⁸⁶.

Это пространное отступление (а особенно факты о значительном использовании шарташскими мастерами наемного труда) понадобилось нам для того, чтобы стали понятными события, которые произойдут на 40—45 лет позже — во второй половине 1920-х гг. Но пока вернемся к религиозной составляющей очерка.

⁸³ Для современного читателя следует пояснить, что шлея — часть конской упряжи в виде кожаного ремня, охватывающего грудь лошади и идущего от хомута через ее спину, скрепленного поперечными ремнями. Шлея удерживает хомут в нужном положении, к примеру, при спуске лошади с горы, а также при остановке.

⁸⁴ Речь идет о так называемых вачегах — удлиненных суконных рукавицах, обшитых кожей. От обычных рукавиц вачеги отличаются не только особым кроем, но и тем, что двухслойная структура значительно лучше предохраняет руки работника от ожогов и различных механических повреждений.

⁸⁵ Шарташ // Екатеринбургская неделя. 1884. № 34. С. 581—582.

⁸⁶ Награды экспонентам Сибирско-Уральской научно-промышленной выставки 1887 г. Екатеринбург, 1887. С. 14, 15, 30, 31, 52, 53, 57 и др.

Верующие Шарташа разных конфессий в конце XIX в. имели в своем распоряжении несколько культовых зданий. Уместно будет подробнее рассказать о старообрядческих моленных домах, приведя для контраста информацию о православной и единоверческой церквях.

Безусловно, вплоть до начала XX в. красу и гордость Шарташа составляли старообрядческие часовни. Покровская часовня (именуемая в народе Махаевской) «существует издавна, в самом селении на берегу озера, деревянная, [ныне] покрытая железом, вся окрашена. В часовне образ Николая Чудотворца, называемый “чудотворным”, хотя никакого чуда от этой иконы не было, кроме того, что образ остался цел при начавшемся, по неосторожности, от упавшей свечи, пожаре. В 1895 г. был запасен крупный гранитный камень на постройку ограды... В недалеком будущем раскольничья часовня будет наподобие монастыря обнесена каменной оградой...»⁸⁷. Покровские прихожане проживали на улицах Махаевке, Логовой и половине Проезжей.

На рубеже XIX—XX вв. наставником при часовне состоял торгующий крестьянин Родион Матвеевич Астраханцев, старостой — Г. И. Бойцов, попечителями — И. Г. Рожков, Л. Г. Черных, братья Григорий и Феофемпт Крохины, головщиками — К. Г. Кузмин, Петр и Михаил Ивановы.

Троицкая часовня (которую чаще называли Посадской), построенная на берегу озера «с незапамятных времен», в 1832 г. сгорела: «Иконы, какие только могли вынести, были перенесены в молитвенный дом, находящийся на так называемом Сосновом кладбище, но в 1853 г. и эта часовня была разрушена до основания». Упразднено было и само кладбище, а под новые захоронения выделено место в полутора верстах от селения. На вновь отведенном кладбище шарташцы построили «караульную избу» с сенями, в которую поставили иконы, и здесь молились по усопшим. 20 февраля 1871 г. эта изба также была запечатана, иконы и некоторые вещи отобраны⁸⁸. Новая Троицкая часовня, появив-

⁸⁷ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 41—42.

⁸⁸ Шарташ // Екатеринбургская неделя. 1884. № 31. С. 533.

шаяся спустя 12 лет, располагалась за селением в лесу и окружена была с двух сторон кладбищем: «Она построена на месте прежней избы-молельни, где старушки-раскольницы вычитывали по покойникам каноны». В 1883 г. шарташские старообрядцы во главе со старостой общины Саввой Матвеевичем Хромцовым подали прошение «исправить старый молельный дом». Когда разрешение было получено, они сломали старую избу и построили новую большую часовню. Ее прихожане проживали на улицах Пеньковке, Банновке, Посадской и на половине Большой (Проезжей).

До конца 1880-х гг. наставником в часовне служил Лука Матвеевич Ведерников, но был отстранен от этой должности за то, что в Екатеринбурге «присутствовал на похоронах своей сестры — старообрядки австрийского согласия»⁸⁹. Его преемником стал Анисим (Онисим) Артемьевич Корепанов. На рубеже XIX и XX вв. старостой часовни был В. А. Яковлев, попечителями — Л. О. Мяконьких, С. Д. Машагин, И. В. Соколов, братья Парамон и Денис Швецовы, головщиками — Л. М. Ведерников (которому разрешили вернуться в общину), А. Ф. Шапошников и Г. С. Мишагин⁹⁰.

Значительно скромнее выглядели нестарообрядческие культовые сооружения. Еще в 1849 г. на средства Горного ведомства в Шарташе была построена небольшая кирпичная часовня, но до 1857 г. немногочисленные православные шарташцы были приписаны к приходу Екатерининского собора г. Екатеринбурга, а с 1857 по 1862 гг. — к Пророко-Ильинскому приходу Березовского завода. Лишь в 1862 г. часовня была обращена в церковь и освящена в честь Святой Живоначальной Троицы. С той поры в шарташском поселке образовался самостоятельный православный приход.

Первые 30 лет своего существования храм больше напоминал здание волостного правления или заводской конторы. В 1889 г. его описывали так: «Церковь эта (скорее дом) — каменная с деревянной колокольней; при церкви же (другая половина) квартира

⁸⁹ Из дневника епархиального миссионера // ЕЕВ. 1895. № 18. С. 467.

⁹⁰ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 42–43.

и для священника... Простая комната, перегороденная иконостасом и помещающаяся в простом обыкновенном каменном доме... Белый каменный дом с входом в него посредине, и над этим входом на четырех столбах, стоящих на крыше, 4 колокола, и на крыше, прикрывающей эти 4 колокола, покосившийся, почерневший крест... Деревянная колокольная на церкви покосилась, и ее придется снять, так как она от ветхости угрожает падением...»⁹¹.

В 1889–1892 гг. церковь перестроили (точнее, выстроили заново). В 1937 г. Свято-Троицкий храм был закрыт, в 1995 г. возвращен церкви и в 2000 г. капитально реконструирован.

Деревянная часовня шарташской единоверческой общины, освященная в честь иконы Богоматери Владимирской, появилась на ул. Посадской (ныне — ул. Отдыха) в 1852 г. на месте конфискованной у старообрядцев часовни (перестроена в 1889 г.). Она была совсем небольшой и числилась приписной к Троицкой (Рязановской) церкви Екатеринбургa. В 1918 г. советские власти, не особо разбиравшиеся в специфике отношений между конфессиями, передали единоверческую часовню старообрядцам под предлогом того, что она устроена на участке, конфискованном царской администрацией у старовера А. Шапошникова. В 1931 г. она была закрыта, позже сломана.

После революции шарташцы (в том числе и староверы) некоторое время жили спокойно. Но с середины 1920-х гг. новые власти начали массовую «чистку» общества от антисоветских элементов. Появился особый термин — «лишенец», т. е. человек, лишенный избирательных прав. В эту категорию попадали не только бывшие служащие правоохранительных органов империи, монахи и духовные служители церквей и религиозных культов, лица, живущие на нетрудовой доход, но и частные торговцы, а также лица, прибегающие к наемному труду с целью извлечения прибыли. Последний пункт особенно сильно затронул многих жителей Шарташа, если вспомнить, сколько мастеров из числа кожевников и сыромятников привлекали вольнонаемных работников.

⁹¹ Павлов А. Село Шарташ и его православный храм // ЕЕВ. 1889. № 11. С. 265.

Следует отметить, что ограничения в правах касались не только права избирать и быть избранным. «Лишенцы» не могли получить высшее образование, часто лишались права вернуться в то место, где они были арестованы, не имели возможности занимать ответственные должности, получать пенсию и пособие по безработице. При поступлении на работу «лишенцу» назначалась самая низкая заработная плата, зато налоги и прочие платежи были для них существенно выше, чем для остальных граждан. «Лишенец» и члены его семьи не принимались в колхозы, не могли стать членами кооперативов или артелей.

По данным, которыми мы располагаем, в 1924–1926 гг. в Шарташе «лишенцами» стали не менее 50 человек, 2/3 из них — старообрядцы. В их числе — руководители обеих общин: наставники С. П. Козлов и Г. Д. Шляпников, председатель совета Троицкой часовни К. К. Соколов, член совета екатеринбургской Успенской часовни М. И. Соколов, служители шарташских часовен Г. Ф. Заверняев, М. И. Иванов, С. Т. Козлов, И. К. Крохин, А. Г. Шляпников и многие другие⁹². Но, повторим еще раз, их репрессировали в основном за «эксплуатацию наемного труда и торговлю».

Советская власть на Урале до начала 1930-х гг. не обращала особого внимания на местные старообрядческие общины, хотя религия, конечно же, не одобрялась. Лишь в 1927 г. был проведен учет «религиозных вероучений» в Свердловском округе⁹³. Из этого документа мы узнаем, что в Шарташском селении существовали три общины часовенных («старообрядцев, не имеющих священства», как сказано в документе):

1. Покровско-Никольская часовня [в источнике — церковь]. Прихожан — 248 человек. Наставник — Сергей Пименович Козлов. Председатель общины — Владимир Ефимович Черных.

2. Христо-Владимирская часовня. Прихожан — 80 человек. «Службы совершаются любителями данной религиозной общины». Председатель — Семен Маркович Корепанов.

⁹² Использованы материалы: Книга памяти раскулаченных Свердловской области. URL: <https://xn--80aapawgqaulx4c1c.xn--p1ai/archive/show/21938/> (дата обращения: 11.08.2024).

⁹³ ГАСО. Ф. 349р. Оп. 1. Д. 9. Л. 43 об.—44.

3. Свято-Троицкая часовня. Прихожан — 130 человек. Уставщик — Гавриил Дмитриевич Шляпников. Председатель — Климент Кириллович Соколов.

Таким образом, общее число старообрядцев составляло около 460 человек (что в два с лишним раза меньше, чем в начале XX в.). Вскоре выяснилось, что перепись религиозных организаций 1927 г. — это лишь «пристрелочный выстрел», а настоящий «залп» по шарташским часовням состоялся в 1931 г., когда они были официально закрыты.

Но и это были «цветочки», «ягодная пора» для старообрядцев Шарташа наступила в 1937 г. и была связанной с пресловутым «Уральским братством Русской Правды». Про эту, существовавшую только в головах и бумагах сотрудников НКВД организацию, которая якобы по заданию Харбинского белоэмигрантского центра создавала в Сибири и на Урале «повстанческие кадры», организовывала развал совхозов, печатала контрреволюционные листовки, написано уже немало⁹⁴. Поэтому заострим внимание только на трагической странице истории, которая касается шарташских старообрядцев.

4 октября 1937 г. арестовали «руководителя сектантской общины» Сергея Пименовича Козлова, а на следующий день — его младшего брата Семена, который вообще работал в столярной мастерской в Первоуральске. Суд был скорый (уже 17 октября) и несправедливый: Сергея расстреляли, Семену дали 10 лет лагерей. При этом следователи поняли главное: раз Козлов старообрядческий наставник, то нужно арестовывать шарташских старообрядцев, а доказательства их «вины» найдутся.

Большая волна арестов прошла по Шарташу 26–28 октября 1937 г. Взяли 26 человек. Зачастую арестовывали род-

⁹⁴ Клюкина Ю. В. Старообрядцы-часовенные Урала в конце XIX — начале XX в. // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 105–107; Коровушкина-Пярт И. П. Старообрядчество Урала в годы сталинской «революции сверху»: репрессии, протест и выживание // Проблемы истории России. Вып. 4. Екатеринбург, 2001. С. 206–217; Шабалин В. В. Сельское население Прикамья как жертва массовой операции по приказу № 00447 // Сталинизм в советской провинции: 1937–1938 гг. М., 2009. С. 104–116; Лавринов В. В. Репрессии в отношении Церкви на Урале в 1930-е гг. // Вестник РУДН. 2009. Сер.: История России. 2009. № 3. С. 54–64.

ственников: были взяты братья Василий и Макар Благины, Михаил и Тихон Ивановы, Георгий и Ермил Козловы, Василий и Мефодий Ульяновы, или состоящие в более дальнем родстве — двое Кузнецовых, трое Ивановых, трое Сергеевых. Суды состоялись 2-го, 4-го и 16-го ноября. Ровно половину арестованных приговорили к расстрелу, другую — к 10 годам ИТЛ.

Вторая волна (31 октября — 1 ноября 1937 г.) накрыла не Шарташское селение, а находящуюся в 25 км деревню Сарапулку: не менее 15 арестов. Треть из схваченных была расстреляна, остальным — по 10 лет ИТЛ.

18—20 ноября 1937 г. НКВДшники навестили Шарташ в очередной раз. Взяли только четверых, но всех их 30 ноября приговорили к расстрелу.

Наконец, третий набег «силовики» на шарташских старообрядцев состоялся 11 февраля 1938 г., когда из селения увезли почти 30 человек. «Добили» семью Благиных, арестовали четверых Ведерниковых, двух Ивановых, двух Патракеевых... Самое страшное — всех без исключения арестованных расстреляли 7 марта 1938 г.⁹⁵

О том, какую же информацию следователи «выбили» из шарташских староверов, можно судить по фрагменту обвинительного заключения Авдея Зотеевича Силантьева, арестованного 20 декабря 1937 г. и расстрелянного 3 января 1938 г. в возрасте 35 лет. Силантьев признался, что в конце 1935 г. был вовлечен в контрреволюционную повстанческую и враждебную организацию сатанистов, предводителем которой был наставник старообрядческой общины С. П. Козлов. Стандартным было и обвинение: «Обвиняется в том, что является участником ликвидированной фашистско-повстанческой организации церковников, ставившей своей целью свержение советской власти путем вооруженного восстания. Среди населения вел контрреволюционную пораженческую и повстанческую пропаганду, призывая к вооруженной борьбе против советской власти. Высказывал

⁹⁵ Даты арестов, приговоров и казней приводятся по: Книга памяти жертв политических репрессий. Свердловская область. Т. 1—10. Екатеринбург, 1999—2014.

террористические намерения и призывал к вооруженной борьбе и свершению террористических актов на коммунистов»⁹⁶.

Отметим, что не все старообрядцы Шарташа покорно полагались на волю Божию. Так, например, по информации старожилов, один из руководителей Покровской часовни В. Е. Черных, предвидя неминуемый арест, в 1937 г. бежал из дома и скрывался в лесах за селом. Время от времени он даже навещал Шарташское селение и проводил службы. Скончался в 1938 г. от сердечного приступа в доме знакомых. Похоронен ночью, тайно.

К слову, подавляющее большинство репрессированных до ареста трудились на трех основных предприятиях Шарташа — в «Уралобувьстрое»⁹⁷, в артели «Красный кустарь»⁹⁸ и на вачежной фабрике⁹⁹. Примечательно, что в «сектанты-сатанисты» попали не только старообрядцы, но и совсем посторонние люди, например, технический руководитель упомянутой вачежной фабрики, немец по происхождению, К. Э. Герке.

Как уже говорилось, шарташские часовни были официально закрыты в 1931 г., а в 1937—1938 гг. десятки местных староверов были физически уничтожены, но еще несколько десятилетий (!) старообрядцы тайно собирались на богослужения в дома, приспособленные под временные молельни. Поэтому время от времени советским властям приходилось активно бороться с шарташскими «сектантами», никак не хотевшими отказаться от древних традиций. Так, например, в отчете областного уполномоченного по делам религиозных культов В. И. Рупасова за 1954 г. «сообщалось

⁹⁶ ГАСО. Ф. 24. Оп. 2. Д. 9355. Цит. по: *Тхоржевская О. Н.* Репрессии в селе Шарташ. Шарташская Голгофа. URL: <https://infourok.ru/statya-repressii-na-shartashe-2031652.html> (дата обращения 10.08.2024).

⁹⁷ Постановлением СНК СССР от 20 декабря 1933 г. было решено построить в Свердловске обувную фабрику мощностью до 9,5 млн пар обуви в год. В качестве производственной единицы фабрики «Уралобувьстрой» с июля 1936 г. начал работать учебно-производственный цех, основной задачей которого была подготовка рабочей силы для основных цехов фабрики путем ускоренного производственного обучения.

⁹⁸ «Красный кустарь» — артель шорников, специалистов по изготовлению конской упряжи. Шорники, как правило, делают из кожи шоры, сбрую, ремни, чемоданы, дорожные мешки.

⁹⁹ Вачежная фабрика ныне — кожгалантерейное объединение «Звезда» на ул. Норильская, 77 в Шарташе. В просторечье — «Вачежка».

о нарушениях советского законодательства со стороны незарегистрированной группы верующих старообрядцев беспоповского согласия пос. Шарташ, которые приспособили под молитвенное здание помещение сторожки на старообрядческом кладбище, а в летнее время использовали закрытую часовню, [где] систематически проводили молитвенные собрания». Несмотря на просьбу представителя общины Г. А. Козлова разрешить им использовать для моления кладбищенскую часовню, последовал резкий отказ, а затем распоряжение о фактическом закрытии этой часовни и «о выселении из сторожки монахинь, которые превратили ее в молитвенное здание»¹⁰⁰.

Особо отметим, что скитские традиции продолжались в Шарташском селении вплоть до недавнего времени, о чем нам удалось узнать в одной из экспедиций начала 2000-х гг. Еще в 1970-е гг. в особых «келеечках» тайных скитов здесь проживали «накрытые матушки», которыми руководила «игуменьша» (в миру — Елизавета Нурова).

В настоящее время Шарташ фактически является одним из районов Екатеринбурга, большинство населения которого составляют дачники и приезжие, построившие роскошные коттеджи. Однако некоторые из немногочисленных местных старожилов помнят о своей «шарташской вере» и даже посещают моленный дом, который, правда, располагается в другом районе города.

Приложение VI

[Настоятельница шарташских скитов в 1844 г.]¹⁰¹

1. Екатеринбургская мещанская дочь Ефросинья Алферова (55-ти лет от роду, в скиту с 1813 г.),
2. Солдатская жена Екатерина Комарова (93 / с 1817),

¹⁰⁰ Федорова М. А. О верующих в Свердловской области: отчет уполномоченного в Совет по делам религиозных культов при Правительстве СССР (1954 г.) // Документ. Архив. История. Современность: Сб. науч. тр. Вып. 5. Екатеринбург, 2005. С. 406, 407, 412.

¹⁰¹ ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 198. Л. 109–118. К сожалению, в источнике указаны только мирские имена.

3. Кунгурская мещанская дочь Анна Сизикова (выбыла в Кунгур в марте 1844 г.),
4. Екатеринбургская мещанская дочь Феодосия Рязанова (97 / с 1817),
5. Осинского у. крестьянская дочь Аграфена Окулова (57 / с 1827),
6. Дочь непряменного работника Мавра Копылова (81 / с 1827),
7. Екатеринбургская мещанская дочь Устинья Соколова (80 / с 1808),
8. Дочь непряменного работника Февронья Зимина (68 / с 1841),
9. Ярославской губ. крестьянская дочь Прасковья Шарова (73 / с 1817),
10. Дочь непряменного работника Прасковья Потапова (48 / с 1840),
11. Дочь непряменного работника Татьяна Егорова (42 / с 1840)?
12. Екатеринбургская мещанская дочь Дарья Пастухова (68 / с 1833),
13. Пермская мещанская дочь Мария Семенова Девкина (60 / с 1832),
14. Феодосия Грязнова (выбыла в Екатеринбург в 1847 г.),
15. Матрена Вешнякова (выбыла в Екатеринбург в 1846 г.)

Глава VII

«По некоторым взглядам можно признать весь район Урминской волости скитом...»: старообрядцы «серединой» Сылвы и ее окрестностей

События, о которых мы собираемся рассказать, происходили в местности, расположенной близ нынешней границы Пермского края и Свердловской области, в условном треугольнике между поселками Роцца, Шамары и Сылва. До революции они входили в состав Урминской волости Кунгурского и Сылвенской волости Красноуфимского уездов Пермской губернии.

В давние времена по берегам р. Сылвы проживали немногочисленные племенные объединения манси и коми-пермяков. Поэтому старые географические названия в регионе в основном мансийские — Шамары («темное место»), Шаля («темная река») — или пермяцкие — Сылва («талая вода»). Название «Урма» происходит от татарского «урман» — густой хвойный лес. Это определение лаконично, но емко объясняет особенности местной природы. А татары действительно обитали на этой территории, поселившись здесь еще в первой четверти XVI в. Русские появились на Сылве в XVII в., но только в начале XVIII столетия возникли первые более или менее крупные населенные пункты.

Наиболее ранние «полулегендарные» сведения о старообрядческих скитах в Кунгурском уезде содержатся в историческом сочинении, созданном оханскими староверами около 1795 г. В нем, в частности, говорится, что еще в конце XVII в. ревнители благочестия, бежавшие из Центральной России, расселились по рекам Сепычу, Сабанцу, Лысьве (район западнее нынешней Перми), где «жили скитами, аки монастырями многолюдными, человек по сту»¹. После разорения сепычских скитов в 1725 г. некоторые их обитатели перебрались в окрестности Спасского

¹ [Палладий (Пьянков)]. Обзорение пермского раскола, так называемого «старообрядства». СПб., 1863. С. 185.

Сылвинского мужского монастыря, находившегося в 17 верстах севернее Кунгура².

Не исключая возможности подобной миграции, отметим, что более или менее значительное число старообрядцев появилось на берегах Сылвы лишь в конце 1720-х — первой половине 1730-х гг. И прибыли они, в большинстве своем, из Поволжья, транзитом через Урень, Яранск, Нолинск. Потом — в район речек Цепцы, Воцкой (Вотской) Сивы, Бута, Сосновой (около 130 верст от Егояшинского завода — ныне Пермь). А оттуда часть из них перебралась поближе «к Камню» — таким был один из путей переселения староверов на Уральские горы.

Весной 1738 г. власти получили информацию о состоявшемся в январе того же года «великом съезде» представителей старообрядческих общин Урало-Сибирского региона на «заимке» близ р. Сылвы, очевидно, в самом на тот момент заповедном и труднодоступном месте. Организатором собора был выдающийся деятель уральского старообрядчества инок Ефрем Сибиряк (Поляков)³. Скорее всего, именно эти сведения спровоцировали местное начальство провести операцию по разгрому раскольнических поселений скитского типа в урминских лесах, которой руководил кунгурский воевода — подполковник Евстигней Мазовский.

И, хотя полного успеха акция не принесла, были захвачены некоторые весьма влиятельные старообрядческие инок. Так, например, арестованный в 1738 г. старец Иоасаф (Осип Яковлевич Казанцев, 70 лет), на допросе в Екатеринбурге сообщил следующее: «Отец был пахотный крестьянин, государственный человек, помер тем же годом, как он, Асаф, родился... Из Арзамасского уезду сошел он тому будет около сорока лет на Кержень-реку (*т. е. около 1698 г. — С. Б.*). Жил в келье у старца Макария, которому белеческое имя Михайло Иванов сын, лет с 28 по смерть его. А погребен оный такими ж старцами, при чем был и священник из чернцов Софоний. Кои старцы и священник сходились

² Луканин А. Беспоповцы поморского толка в Оханском уезде Пермской губ. // ПЕВ. 1868. № 14. С. 226.

³ Покровский Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974. С. 102.

для одного погребения из других келий. А со оным Макарием при нем никто другие не жили. И по погребении одного сшел он на Сылву-реку и жил от деревни Умановой⁴ в 3-х верстах в келье ж со старцем Ионою лет с десять (т. е. с конца 1720-х до 1738 г. — С. Б.). С которым он тут взят и увезен в Кунгур. И оный Иона в Кунгуре помер...»⁵.

Куда более насыщенной событиями, если оценивать по протоколу допроса, оказалась судьба другого старца, также пойманного весной 1738 г. в урминских лесах. В ходе дознания в январе 1739 г. он показал, что зовут его Антон (Антоний) Андреев сын, от роду 75 лет (т. е. примерно 1663 г. р. — С. Б.). «Отец его крестьянин графа П. Б. Шереметева, жительство имели на р. Ветлуге, отец назад тому лет с 56 помре... Оттоль сшел он тому будет 52 года (ок. 1686 г.) на реку Белбал⁶, коя в Кержень-реку пала. И жил на той реке в кельях у старца Лариона Фомина 10 лет (до 1696 г.), который уже помре. Да на Устье реке⁷ по сю сторону Ветлуги в келье ж один жил лет с 6 (до 1702 г.), да при Обве и Лысьве-рекам 15 лет (до 1717 г.). А оттоль съехал в здешнюю сторону и жил около заводов дворянина Акинфия Демидова по лесам в кельях же лет около 18 один же (до 1735 г.). Да при реке Бизе, коя впадала в Сылву-реку, в избушке, от Сылвинского казенного завода верстах в 30 ниже, в келье ж года с два (до 1738 г.) с крестьянином Дмитрием Ивановым, с которым сошлись они на Сылве-реке, где он, Андреев, и пойман. В раскол впал, как пришел к показанному старцу Иллариону, по его научению и увещанию. И нахожусь в поповщине и в искусе чернеческом, токмо не пострижен»⁸.

⁴ Скорее всего, речь идет о деревне Урмы (Урманова), которая с 1922 г. называется поселок Роша.

⁵ Корепанов Н. С. О Тыне Заречном // Вестник музея «Невьянская икона». Вып. IV. Екатеринбург, 2013. С. 144.

⁶ На самом деле река называется Белбаз (правый приток Керженца). Уже в XVII в. в этом районе, известном под названием Старый Керженец, появились старообрядческие скиты, самым знаменитым из которых был скит Смоляны, возглавляемый Дионисием Шуйским.

⁷ Река Уста — левый приток Ветлуги. Старообрядческие скиты в этом крае, называвшемся ранее «уреньские леса», существовали с конца XVII в. Наибольшую известность получил Красноярский мужской скит, описанный П. И. Мельниковым-Печерским в романе «В лесах».

⁸ Корепанов Н. С. О Тыне Заречном. С. 143.

Уточнить местонахождение скита старца Антония на р. Бизь помогают показания одной из задержанных вместе с ним женщин — Меланьи Ивановой, 40 лет, которая сообщила, что она «...оттуда (из Нижнетагильского завода — С. Б.) сошед в летнее время 1737 г. Верх-Сылвинского завода в деревню Тепляки⁹ для пропитания своего, для жатъя хлеба, и в Великий пост 1738 г. приехав тут солдаты с татары, поймав пустытника чернца Антония и других, бельца Дмитрия да двух девок Пелагею Петрову дочь, Анну Миронову дочь и меня, повезли в Кунгур. А оттуда, кроме бельца Дмитрия, всех нас прислали сюда в Екатеринбург»¹⁰.

С середины XVIII в., по мере крестьянского освоения земель района, увеличилось и число скитов на Сылве. Этому способствовало то, что территория Урминской волости была сильно удалена от административных центров, и гражданские власти словно забыли о существовании сылвенских деревень, выселков и заимок, предоставив возможность их обитателям жить, как им заблагорассудится. Представителей церковных властей здесь вообще не бывало, а ближайшая церковь находилась в Кунгуре (свыше 200 верст, большей частью по бездорожью).

Примечательно, что в это время кунгурские и урминские леса были убежищем как для поморцев, переселившихся «из внутренней России», так и для беглопоповцев (бывших жителей горнозаводских поселков и переселенцев из Пермских, Обвинских и Чердынских пределов). Однако довольно скоро представители беглопоповщины стали преобладающим согласием в регионе, почти полностью вытеснив беспоповцев.

Фраза о крестьянском освоении района требует некоторого уточнения. Действительно, в Урминской волости находились исключительно крестьянские поселения, но в 1734—1739 гг. у слияния рек Сылва и Сарга был построен небольшой Сылвинский железоделательный завод. В 1758 г. казна передала завод С. П. Ягужинскому, а с 1787 г. предприятие стало собственностью С. Я. Яковлева. В 1816 г. ниже по течению Сылвы был

⁹ Деревня Тепляки находится в лесной местности на берегу р. Большая Бизь (правого притока р. Сылва), в 2 км выше устья.

¹⁰ Корепанов Н. С. О Тыне Заречном. С. 154.

построен вспомогательный Нижнесылвинский завод с собственной плотиной. Значительную часть населения заводов составляли старообрядцы, которые оказывали всемерную помощь скитским старцам и старицам.

По сведениям архимандрита Палладия (Пьянкова), опиравшегося на донесения местных священников, «раскол особенно усилился около 1800 г., когда в Сылвенский завод определен был приказщиком некто Солодовщиков, крепостной Яковлева, переведенный из Верх-Нейвинского завода (*речь, несомненно, идет о бывшем караванном приказчике Иване Солодовщикове — С. Б.*). Тогда уклонились в раскол все конторские служители и многие из мастеровых. В течение 12-летнего управления заводом, Солодовщиков постоянно покровительствовал раскольникам и, между ними, особенно лжеинокам, проживавшим по реке Сылве»¹¹. По официальным данным, в самом Сылвенском заводе в 1836 г. насчитывалось 683 старообрядца (324 души мужского пола и 359 женского)¹², что составляло около трети всего населения. Число староверов, проживавших в урминских скитах, вообще не вошло в церковную статистику и осталось неизвестным.

Для усиления борьбы с расколом власти озаботились организацией в Сылвенском заводе единоверческого прихода, открывшегося в 1839 г. Одновременно у старообрядцев Сылвы отобрали деревянную часовню, которую в 1840 г. немного перестроили и освятили как Свято-Троицкую единоверческую церковь¹³. Это несколько изменило ситуацию в заводском поселке, но совершенно не повлияло на скитские поселения.

В с. Урминском Рождество-Богородицкая единоверческая церковь была возведена в 1844 г. (сгорела в 1861 г., но в 1864 г. была «возобновлена»)¹⁴. В 1881 г. в приходе этого храма числилось 1352 единоверца (679 мужчин и 673 женщины), что составляло

¹¹ [Палладий (Пьянков)]. Обзорение Пермского раскола, так называемого «старообрядства». С. 22.

¹² ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 817. Л. 154 об.

¹³ Сведения о единоверческих приходах и церквях в Пермской епархии, как материал для истории Пермской миссии // ПЕВ. 1883. № 3. С. 21.

¹⁴ Там же. С. 20.

42,4 % от общего числа жителей, и сверх того старообрядцев 1827 человек (816 мужчин и 1011 женщин) — 57,6 %. Примечательно, что из-за отдаленности от других церквей немногочисленные православные Урминской волости также вынуждены были ходить в единоверческий храм. Однако главный казус заключался в том, что, по данным исповедальных росписей, в том же 1881 г. в единоверческой церкви на исповеди и у причастия побывало всего 25 человек, в то время как 1197 «единоверцев» (88,5 %) вовсе не пришли «по опущению и небрежению», и еще 130 человек (9,6 %) где-то «затерялись» в отчетности¹⁵.

После этого небольшого статистического отступления, которое прекрасно характеризует реальное положение вещей, вернемся к «пустынножителям», традиционно не попадавшим в материалы церковного учета. Рост числа беглопоповских скитов в урминских пределах самым тесным образом связан с деятельностью «подзаводских расколуучителей», обитавших на Среднем Урале. Согласно тексту «Родословия часовенного согласия», в середине 1840-х гг. большая группа уральских скитников во главе с иноком-схимником Лаврентием покинула обжитые места на р. Журавлихе (неподалеку от д. Воробьи, в 20 верстах к западу от Верх-Нейвинска) и переселилась на берега р. Кедровка, правого притока Сылвы. Возможно, причиной поспешного переезда стали меры, предпринятые властями против обитателей старообрядческих скитов. По секретно-циркулярному ордеру № 81 от 26 мая 1845 г., Главный начальник горных заводов предписал местной администрации «иметь строгое наблюдение за всеми, проживающими в заводах раскольниковскими иноками, дабы они не могли быть укоренителями раскола». Если же кого-либо из скитников «замечали в малейшем отступлении от правил», то таковых надлежало «строго преследовать»¹⁶.

Урминские леса, куда в середине 1840-х гг. перебралась большая часть насельников скита, возглавляемого Лаврентием, были

¹⁵ Сведения о единоверческих приходах и церквях в Пермской епархии // ПЕВ. 1883. № 7. С. 87.

¹⁶ Кузнецов А. Т. Очерки уральского старообрядчества // Уральский старообрядец. 1916. № 3. С. 11.

выбраны скитниками отнюдь не случайно. Во-первых, одной из местных особенностей была низкая плотность населения. Как отмечали очевидцы, даже в конце XIX в. самым распространенным типом поселения здесь была усадьба хуторского типа. Деревни в 10–15 дворов считались редкостью¹⁷. Во-вторых, подавляющее большинство жителей были старообрядцами. Согласно отчетам священников, некоторые населенные пункты полностью состояли из «уклонившихся в раскол». В-третьих, урминские старообрядцы были тесно связаны с братьями по вере, проживавшими на горных заводах. Еще в первой четверти XIX в. они были приписаны к приходу Верх-Нейвинской беглопоповской церкви, и их вполне легально «окормлял» старообрядческий священник П. Лебедев¹⁸. И, наконец, на протяжении XVIII — начала XIX в. здесь сложились устойчивые традиции «скитского жития»¹⁹.

Как уже упоминалось, уральские иноки переселялись в хорошо обжитые (в «скитском» отношении) места. Вот еще пара примеров того, что и в первую половину XIX в. сылвенские скиты были местом обитания весьма знаковых персонажей. Известно, что вплоть до своей кончины осенью 1845 г. неподалеку от д. Тепляки проживал почитаемый старец Мамонт (крестьянин Уткинского завода Моисей Рябов, «находившийся в бегах более 30 лет»). По воспоминаниям его «компаньона» Матвея Сорокина (беглого крестьянина Елабужского у. Вятской губ.), арестованного в 1846 г., с о. Мамонтом он встретился в 1844 г. в Молебском заводе и «удалился с ним в леса для богомолья по раскольниковскому обряду. С этим лжемонахом Сорокин проживал в келье в лесах Кунгурского уезда»²⁰. Неподалеку от них находились и другие «богомольни». Во время розыска 1847 г. в этих кельях действительно обнаружили нескольких дезертиров, а также инок Иларию (беглый мастеровой заводчиков Яковлевых Иларион Иванов сын

¹⁷ Куляшев А. Торжественное освящение места для миссионерского Елисавето-Мариинского монастыря в Шамарах Кунгурского у. // ПЕВ. 1915. № 21. С. 658.

¹⁸ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1908. № 46. С. 789–790.

¹⁹ Валентин. Родословие часовенных Зауралья // ДЛ-1. С. 62.

²⁰ ГАСО. Ф. 24. Оп. 23. Д. 6551. Л. 227.

Горбунов, находившийся в самовольной отлучке 13 лет)²¹, который в 1870—1880-е гг. стал одним из самых авторитетных скитских старцев.

Примечательно, что некоторые жители окрестных селений уходили в урминские пустыни с завидной регулярностью, словно на сезонную работу. Так, например, крестьянин Сылвенского завода Авдей Арефьев впервые удалился в скиты еще в 1851 г. Скитскую «школу» он прошел в обители некоего инока Максима, «который учил молиться не иконам, а на восток». Арефьева неоднократно арестовывали, но не за пропаганду раскола, а за постоянные самовольные отлучки, однако каждый раз из-под «несерьезного» заключения ему удавалось бежать. Лишь спустя 10 лет такой бурной жизни власти взялись за Арефьева основательно. При очередном задержании на Сылвенском заводе в 1862 г. он не просто был подвергнут «увещеванию», но вынужден был дать подписку о своем присоединении к православию (на условиях единоверия)²². К сожалению, мы не располагаем сведениями о его дальнейшей судьбе, но отчего-то слабо верится в искренность обращения «закоренелого раскольника» Авдея Арефьева.

Следует отметить, что Кедровский скит отца Лаврентия, возможно, был самым известным, но далеко не единственным в округе. Одновременно с ним в урминских лесах нашли приют скитницы большой женской обители, основанной матушками Зинаидой и Феодорой в урочище «Черная гора» близ д. Симонята. Есть сведения о существовании скитов около д. Тепляки на р. Бизь (мужских и женских). Неподалеку (по местным меркам) от Кедровки располагался скит, который до начала 1860-х гг. возглавлял «евангельский брат» Лаврентия, инок-схимник Никита. Кстати, из этой пустыни вышли известные впоследствии уральские старообрядцы: упомянутый ранее Илари́й (в 1890-е гг. руководивший скитом близ Черноисточинска) и Израиль (возродивший скитскую жизнь под Красноярром, близ Ревды). Одним из послушников Никиты был также черноризец Геннадий (Беляев), в сере-

²¹ ГАСО. Ф. 24. Оп. 23. Д. 6551. Л. 228—229.

²² Там же. Ф. 12. Оп. 1. Д. 1701. Л. 142—218 об.

дине 1850-х гг. перешедший в белокриницкое согласие и ставший в 1857 г. старообрядческим епископом Пермским²³.

О масштабах скитского движения в Урминской волости в середине XIX столетия позволяет судить довольно необычное происшествие, случившееся в 1857 г. Беглые мастеровые Лысьвинского завода Илья Батуев (он же старообрядческий инок Иона), С. Грибанов и Ф. Мозготин напали на ехавшего по безлюдной дороге заводского служителя П. Свиязева. Пойманного переодели «во все крестьянское», постригли «по-кержацки» и взяли с собой «спасать душу», пригрозив в противном случае лишить жизни. Группа двинулась в урминские леса, а по дороге Иона рассказывал Свиязеву, что вокруг урминских деревень в кельях зимой живет около 600, а летом до 300 староверов (весной многие уходили повидаться с родственниками). Средства к пропитанию они получают за счет работы у местных жителей и в виде подаваний. Когда Свиязеву удалось бежать, он немедленно сообщил все властям. Администрация отнеслась к информации достаточно серьезно, и в 1858 г. прошло несколько крупных акций по обнаружению скитов. Следствием этого стало то, что «толпа бродяг из кунгурских лесов перешла в Соликамский и Чердынский уезды»²⁴.

Что же касается кедровских скитников, очевидно, они довольно спокойно пережили «выгонку» конца 1850-х гг. Но вскоре им пришлось столкнуться с серьезными испытаниями. В 1862 г. местные власти все же обнаружили два скита и арестовали 13 человек, находившихся там в это время (9 мужчин и 4 женщин), правда, по дороге в Кунгур четверым арестантам удалось бежать. Пойманных после недолгого разбирательства этапировали по месту рождения. Именно с этого времени из среды оставшихся на свободе скитников выделился инок Нифонт (позже — один из идеологов урало-сибирского старообрядчества), принявший

²³ Подробнее о Геннадии см.: Белобородов С. А. «Австрийцы» на Урале и в Западной Сибири (из истории Русской Православной Старообрядческой Церкви — белокриницкого согласия) // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 138–140.

²⁴ ГАПК. Ф. 12. Оп. 1. Д. 319. Л. 1–9 об. Цит. по: Байдин В. И. Старообрядчество Урала и самодержавие (конец XVIII — середина XIX вв.). Дис. ... канд. ист. наук. Свердловск, 1983. С. 159.

на себя управление обителью²⁵. Среди захваченных в урминских лесах иноков оказался и упомянутый выше Израиль, но вскоре он и еще один старообрядческий монах Елисей были отпущены под поручительство нижнетагильского купца П. Т. Аксенова²⁶.

Репрессии также затронули обитателей других скитов. Здесь уместно будет привести пространный рассказ старообрядца П. Н. Татаурова, которого задержали в 1866 г. На беседе со священником он, помимо прочего, кое-что поведал о мужской пустыни на р. Бизь (притоке Сылвы), близ д. Тепляки, где молодой старOVER проживал с 1860 г. до самоликвидации скита в 1864 гг. (см. Приложение VII).

Очередной ощутимый удар со стороны властей по урминским старообрядческим пустыням был нанесен в декабре 1879 г., когда снова были обнаружены «два раскольнические скита, на расстоянии версты один от другого, в которых оказалось четыре лжеинока и один белец-послушник. Сверх того, в скитах нашли иконы, книги, богослужебные вещи, а также многие принадлежности женского костюма: рубашки, сарафаны, шали и т. п., что указывало на то, что в скитах, кроме иноков, жили и женщины. Но скитницы успели скрыться и, таким образом, не были захвачены полицией»²⁷.

В качестве примечания отметим, что, по всей видимости, в тот раз полицейским едва не удалось разгромить один из самых значительных женских скитов на Сылве. Речь идет об обители, основанной еще в 1860-е гг. родными сестрами — инокинями-схимницами Феодорой и Зинаидой — в местности, которая называлась Зарослая, близ д. Кедровки. В этом скиту проживало до 40 насельниц, а просуществовал он около 30 лет. После Зинаиды настоятельницами были ее дочь инокиня Венедикта, а потом — матушка Акинфа²⁸. Неподалеку от главной обители (и в направлении Симонят, и в сторону Тепляков) находились «келеечки», в которых проживали в уединении отдельные скитницы. Например, в трех верстах от Кедровки, «в болотном месте» поселилась сестра

²⁵ Нифонт. Родословие часовенного согласия. С. 90.

²⁶ Пругавин А. С. Старообрядчество во второй половине XIX в. М., 1904. С. 50, 54.

²⁷ Там же. С. 55.

²⁸ Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии. Кн. 1. М., 2014. С. 171.

Венедикты, инокиня Маргарита: «Сия живуци уединенно в келии близ реки Сылвы и хождаше за реку на горку ежедневно три года, кадить ету горку. А чрез реку не бе моста, ни ладьи, а река велика, она же ходящи верху воды, аки посуху»²⁹.

В 1881 г. произошло еще одно событие, сыгравшее важную роль в судьбе скитников. Приведем выдержку из заметки, опубликованной в «Пермских губернских ведомостях»: «Полицейский урядник 3-го стана Кунгурского уезда Иванов, проезжая через деревню Симониты (*другое написание — Симонята. — С. Б.*), услышал раздавшиеся в одном доме слова: “Прячясь в голбец”, почему зашел в дом и, осмотрев голбец³⁰, нашел там неизвестного человека в монашеской одежде, назвавшегося крестьянином Верхотурского уезда Мироном Ларионовым. Случай этот возбудил особенное внимание урядника, почему, следуя от деревни Симонит к деревне Коптелы и, заметив в полуверсте от деревни Симонит в поле тропу, отправился по ней, пригласив с собою и ехавших с ним по пути крестьян. Тропа довела до раскольничьего скита в логу, в котором взяли старуху солдатку, имевшую, впрочем, письменный вид [на жительство]. Продолжая путь по тропе вдоль лога, дошли до другого скита, в котором нашли семь человек мужчин. Забрав книги, иконы и другую утварь и сдав задержанных лиц под караул [православных] крестьян деревни Симонит, урядник отправился далее, а для охранения скита и для наблюдения, не придет ли кто еще в скит, командировал из деревни сотского, старосту и двух крестьян. Но только эти лица подошли к скиту, как их встретил выстрел и толпа народа со стягами³¹, что заставило посланных бежать. Преследовавшая их толпа, поймав старосту и одного крестьянина, стала бить их, требуя выдачи урядника. В буйствовавшей толпе староста и крестьяне признали троих жителей деревни Черной Горы, но других, за темнотою, рассмотреть не могли. Затем крестьянин деревни Симонит Михаил Телепов предложил уряднику 40 рублей, чтобы

²⁹ Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии. Кн. 1. М., 2014. С. 175.

³⁰ Голбцем на Урале называли подполье.

³¹ Во многих регионах Руси слово «стяг» обозначало шест, кол, дубинку.

тот отпустил виновных, но урядник представил их вместе с деньгами по начальству»³².

Вероятно, именно после этого разгрома одного из «филиальных отделений» скита оставшаяся братия во главе с о. Нифонтом и приняла решение перебраться в Западную Сибирь. Переезд кедровских скитников на заимку братьев Колмаковых под г. Ялуторовск Тобольской губ. состоялся около 1882 г.

Идею о переезде в безопасные места подал евангельский брат Нифонта — черноризец Иеремия, который уже до того пользовался покровительством Колмаковых. Имя этого черноризца упоминается в сочинении о. Нифонта в ряду других «малого чина мнихов», проживавших в Кедровском скиту о. Лаврентия в 1860-е гг. Впоследствии авторитет о. Иеремии заметно вырос: его подпись стоит под решениями Веселогорского собора 1872 г. и Екатеринбургского собора 1873 г., а также известно, что он участвовал в работе соборов 1884 и 1887 гг. Весьма нелестная характеристика этому человеку дана в рассказе о Екатеринбургском соборе 1884 г. После фразы о том, что «отец Еремей старался располагать и убеждать всех и каждого, дабы изъявляли непрекословное желание [искать священство]», анонимный автор сделал примечание, касавшееся несамостоятельности суждений Иереми: «Виждь черноризца, побежденного чувством многоковарного человекоугодия, всеми мерами тщащегося внушить каждому, чего желают оныя сильные капиталисты»³³.

Однако вместе с Нифонтом ушли не все старцы и старицы. Скитская жизнь в урминских пределах продолжалась и после переезда основной части старообрядческих монахов. В 1880—1890-е гг. мужскими обителями в урминских лесах руководили иноки Кастор и Виссарион, женскую возглавляла упомянутая выше матушка Акинфа (в мирской жизни — супруга о. Нифонта), позже вместе с группой инокинь также перебравшаяся в Ялуторовский уезд.

Интересные подробности из жизни о. Кастора рассказала его свойственница, черноисточинская старообрядка М. П. Гусева:

³² Цит. по: Пругавин А. С. Старообрядчество... С. 55—56.

³³ ДЛ-1. С. 345.

«У первого мужа дедушка был накрытый³⁴. Был Кирилл, стал Кастор. Жил по реке Сулёму, к Кунгуру ближе. Последние годы скрывался от людей. Келья маленькая, только на коленях стоять можно, сам в земле вырыл. У него был послушник Григорий, который ему помогал³⁵. [Кастор] знал, когда помирать будет, за людьми послал. Ему было 97 лет. Вериги носил: цепь намертво закована на теле. Тридцать лет в бане не мылся. Только мытье, что дождик. В Великое говенье³⁶ в среду и пятницу совсем не ел, в другие дни — по одному разу»³⁷.

Дополнить сведения информанта помогают воспоминания скитника Макария (Паутова), лично знавшего о. Кастора. К сожалению, они не слишком точны, особенно при описании начального этапа иноческой жизни Кастора, т. к. Макарий познакомился с древним старцем незадолго до смерти последнего. Итак, о. Макарий пишет, что мирское имя черноризца было Кирияк, а не Кирилл. Он ушел в скиты в возрасте около 30 лет и провел 12 лет в старообрядческих обителях «в пределах Черноисточинского завода». Иноческий образ он «восприял» от о. Израйля³⁸.

По словам самого Кастора, он был пострижен в черноризцы упомянутым ранее о. Лаврентием, «поживши с ним 17 лет»³⁹. Лаврентий скончался в 1867 г., следовательно, в его Кедровском скиту на Сылве Кирияк появился около 1850 г. После этого он около 25 лет провел в разных старообрядческих обителях на р. Чижме, левом притоке р. Чусовой (в 30—35 верстах севернее Кыновского завода), затем около года в скиту на р. Бизь (притоке Сылвы). В конце концов Кастор перебрался на речку Нёк (приток Барды) в 5 верстах западнее Бизи, где прожил

³⁴ «Накрытый» — облаченный в иноческую одежду, т. е. монах, по мнению старообрядцев.

³⁵ На рукописной Псалтыри, хранящейся в ЛАИ УрФУ (VII. 130 р/736), соседствуют владельческие записи о. Кастора и Григория Рассадникова, который, вероятно, и был тем самым «послушником».

³⁶ Т. е. в Великий пост — 7 недель до Пасхи (48 дней).

³⁷ Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 2/74—2. Л. 29—29 об. Информация Гусевой М. П., 1904 г. р. Запись 1974 г.

³⁸ Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии. С. 110.

³⁹ Собр. ИИ СО РАН. № 9/71-г. Л. 102 об.

последние 8 лет. Скончался, действительно, будучи в очень преклонном возрасте, в 1926 г.⁴⁰

О другой стороне жизни и деятельности инок Кастора упоминал в одной из своих ранних работ Н. Н. Покровский⁴¹. Еще в начале 1970-х гг. новосибирские археографы получили в свое распоряжение несколько старообрядческих рукописей, содержащих, помимо прочего, сочинение о. Кастора «О священной епархии христианской и пустынных жителей», написанное в середине 1860-х гг. и посвященное истории уральского староверия⁴².

Интерес о. Кастора-книжника к истории старообрядчества подтверждает запись на сборнике, составленном невьянским начетчиком С. Л. Горбуновым, содержащем ответы о. Нифонта на вопросы «австрийского» инок Феофилакта, сочинения о митрополите Амвросии, соборные постановления Иргизских монастырей 1784 и 1805 гг. На переплетном листе рукой составителя отмечено, что книга предназначена именно Кастору: «Честнейшему во иноцех отцу Кастору, кланяюсь низиизий поклон, и требую от Вашей святыни прощение, и благословение, и святых молитв...»⁴³.

Сохранилось краткое описание одного из кедровских скитов, оставленное очевидцем (Д. С. Колеговым), побывавшим там в это время: «[В июле 1883 г.] дошли до назначенных пределов и прибыли в деревню Кедровку Урминской волости Кунгурского уезда. Тут сначала нам говорили, что никаких старцев у них нет, и что даже про них будь-то и не слыхали, и, только потомивши нас на работе две недели, свели родительницу и сестру к матери Акинфе, а меня к отцу Виссариону (в то время он был Венедикт Григорьевич). Вели меня верст 15 лесом, а версты три дорога была деревянная, с колоды на колоду, так что полесовщик, пройдя через нашу дорогу, может не заметить. У самой же кельи и вовсе

⁴⁰ Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии. С. 111–112.

⁴¹ Покровский Н. Н. Новые сведения о крестьянской старообрядческой литературе Урала и Сибири XVIII в. // ТОДРЛ. Т. 30. Л., 1976. С. 168, 180–181.

⁴² Собр. ИИ СО РАН. № 9/71-г. Л. 101–102 об.; № 1/72-г. Л. 20–23; № 1/73-г. Л. 25–41.

⁴³ Древлехранилище ЛАИ УрФУ. Невьянское (VI) собр. 15 р/346.

дороги не было, одна чаща лесная. Жили мы около шести человек; женский пол к нам не пускали. Тут жил я два года, привык к службе Божией и научился петь по крюкам и писать певческие книги и каноны...»⁴⁴.

Популярности старообрядческим обителям, находившимся на Сылве, добавляли святые могилы, привлекавшие сотни паломников. Переселившись с Веселых гор в «урминские пределы», скитники в полном объеме перенесли сюда старые традиции, в том числе поклонение святым местам. Дело было за малым — собственно, за могилами людей, достойных занять место в старообрядческом пантеоне. Первый настоятель Кедровского скита инок-схимник Лаврентий формально руководил общежитием вплоть до своей кончины в 1867 г.⁴⁵ «Тщательный сей подвижник и неленостный деятель» о. Лаврентий был похоронен близ д. Кедровка, на так называемой Цыганской горке, в одной могиле с последним своим «евангельским братом» иноком Симеоном, пережившим кедровского игумена всего на четыре дня⁴⁶. С этого времени и вплоть до 1964 г. (когда она была разорена по указанию советских властей⁴⁷) могила считалась святым местом, куда каждый год собирались паломники.

В последней четверти XIX в. неподалеку от Кедровки появилось еще несколько захоронений, почти сразу ставших культовыми местами (и не только для местных староверов). Это могилы инокинь-схимниц — сестер Феодоры и Зинаиды. Между деревнями Кедровка и Симонята на высоком берегу р. Сылвы («за Филиным хутором») была похоронена матушка Маргарита, скончавшаяся в конце 1880-х гг.

Ни примере последней можно проследить основные моменты складывания культа почитания. Незадолго до кончины Маргарита

⁴⁴ Мое пребывание в расколе. Из воспоминаний Д. С. Колегова // ЕЕВ. 1903. № 19. С. 574. Подробнее о Д. С. Колегове см.: Белобородов С. А. «Австрийцы» на Урале и в Западной Сибири. С. 172.

⁴⁵ *Нифонт*. Родословие часовенного согласия // ДЛ-1. С. 89—90. Фактически уже с 1865 г. настоятелем кедровских скитов стал черноризец Нифонт.

⁴⁶ Там же. С. 91.

⁴⁷ Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 1/75. Л. 2.

(«немошная старица») жила в удаленной от других келье на берегу Сылвы. Для современников уже один этот факт говорил о подвижничестве черноризицы. Вскоре после смерти появилась «житийная легенда», передаваемая изустно. Согласно ей, Маргарита вела постническую и молитвенную жизнь, потому Господь сподобил ее совершать чудеса: она могла ходить по воде, понимала язык зверей и птиц, в минуты опасности легко исчезала, растворяясь «как бы в тумане». Благочестивое существование старицы было отмечено и другим Божиим даром — исцеления. Толпами стекались к ней страждущие, и многим она помогала⁴⁸.

Еще одним традиционным для народно-житийных сюжетов моментом можно считать историю кончины матушки Маргариты. Предчувствуя приближение смерти, черноризица обошла окрестности и сама выбрала холм с ровной площадкой наверху. Вернувшись в келью, она рассказала об этом месте ухаживавшей за ней женщине, потом легла на лавку под иконами и померла.

Отметим, что место действительно живописное: почти вся возвышенность и часть поляны на ее вершине покрыты густой растительностью; с противоположной стороны холма, у его подножия — чистый ключ («святой родник»), к которому ведут деревянные мостки. Во время посещения могилы Маргариты паломники должны три раза спуститься к роднику и умыться чистой святой водой. Недужные омывают больные места в надежде получить исцеление, емкости с водой увозят с собой в качестве своеобразных сувениров. Службы на могиле проходят ежегодно на Троицкой неделе⁴⁹.

Кроме самых известных «святых могилок» о. Лаврентия, м. Феодоры, Зинаиды и Маргариты, староверы в этих краях ходили также на менее популярные захоронения, например, матушек Асенифы и Августы (д. Симонята), инока Паисия (д. Кедровка), инокинь Анастасии и Афанасии (Черная Гора), черноризца Моисея (д. Павлы)⁵⁰.

⁴⁸ Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 3/74. Л. 61. Информация Перина Г. А., 1890 г. р. Запись 1974 г.

⁴⁹ Там же. Д. 1/75. Л. 2.

⁵⁰ Там же. Д. 2/74–2. Л. 3–6.

В 1892 г. значительная группа старообрядческих монахинь из скитов в Ялуторовском уезде вернулась на Черную Гору. Руководили переездом матушки Анатолия и Александра. Так в Урминской волости возродились сразу два женских скита часовенных. После смерти Анатолии 23 мая 1910 г. игуменьей самой крупной обители стала инокиня Афанасия (Лескова), которая управляла скитом до своей кончины в 1924 г.

Скитницы второй женской обители оставались в урминских пределах до 1912 г., после чего покинули берега Сылвы и сменили несколько мест обитания, переселившись сначала в окрестности с. Большая Лая Верхотурского уезда, а в 1922 г. на р. Танаевку в 40 км от Тюмени⁵¹.

Не исключено, что дополнительной причиной частых миграций кедровских скитников и скитниц стало то, что в последней четверти XIX в. монахи часовенного согласия (бывшие беглопоповцы) уже не были монопольными властителями душ местных крестьян. С этого времени край все настойчивее начинают осваивать сторонники белокриницкой иерархии («австрийцы»). Вообще первые сведения о появлении в урминских лесах «австрийцев» относятся еще к середине 1850-х гг. Согласно устному преданию, на «Митрофановом острове» около д. Симонята проживали принявшие белокриницкую иерархию иноки Аркадий и Константин (трагически погибшие в 1857 г., канонизированные Русской Православной Старообрядческой Церковью)⁵².

Следует отметить, что по данным церковной статистики в Урминской вол. Кунгурского у. «австрийцев» в 1860—1890-е гг. проживало совсем немного. Их наибольшее число в регионе было сосредоточено в Сылвенской и Каргинской вол. Красноуфимского у. В конце 1850-х — начале 1860-х гг. эти места неоднократно посещал старообрядческий епископ Геннадий, который, как отмечалось, сам прошел скитскую школу у часовенных в урминских лесах. В 1857 г. именно в Сылвенском заводе был первый (но далеко не последний) раз арестован иеромонах белокриницкой иерархии

⁵¹ Покровский Н. Н. Предисловие // Духовная литература староверов. С 22.

⁵² Житие святых преподобномучеников Константина и Аркадия Шамарских. Большой Камень, 1994. С. 5—6.

Савватий (Лёвшин), которого по окончании следствия выслали на родину — в поселок Черноисточинского завода⁵³.

Первый священник белокриницкой иерархии в Сылвенском заводе — о. Сафоний Панкратов — был рукоположен еще в 1861 г. Он служил здесь вплоть до своей кончины в 1879 г. Довольно долго богослужения проводились в доме крестьянина Галактиона Ржанникова, однако в начале 1880-х гг. представители местной администрации конфисковали всю церковную утварь, иконы и книги, а молельню запечатали. Кстати, последнее обстоятельство сыграло важную роль в судьбе уроженца Сылвенского завода, известного в истории староверия под именем Феодосия (Быкова). После ликвидации молельного дома он, тогда еще совсем молодой человек (1853 г. р.), решает перебраться в Сибирь. Там, в Михаило-Архангельском скиту, в 1884 г. он принял иноческий постриг. А 23 сентября 1899 г. был рукоположен во епископа Томского и всея Сибири.

Более 20 лет старообрядцы Сылвенского завода не имели постоянного храма. Литургия, например, совершалась в поле, в полотняной церкви, устроенной «наподобие шатра или палатки». Лишь в начале XX столетия положение изменилось — в Сылве появилась стационарная старообрядческая Свято-Троицкая церковь. В это время сылвенским приходом руководил священник Иоанн Верхотуров, после него — о. Иоанн Иванов⁵⁴. В 1920-е и до 1933 г. настоятелем в храме был иерей Михаил Ржанников, а помогал ему о. Спиридон Попков⁵⁵ (о них см. ниже).

Активизация «австрийцев» в конце XIX — начале XX в. связана с деятельностью старообрядческого епископа Антония (Поромова)⁵⁶. Выходец из среды часовенных, Антоний в молодо-

⁵³ Власов П. Иерархи старообрядческой церкви от митрополита Антония до наших дней // Церковь. 1913. № 43. С. 1055. Позже Савватий стал епископом Тобольским и всея Сибири, а с 1882 г. — старообрядческим архиепископом Московским.

⁵⁴ Материалы по истории старообрядчества. Сылвенский завод // Церковь. 1909. № 5. С. 183.

⁵⁵ Книга памяти жертв политических репрессий. Свердловская область. Т. 6. Екатеринбург, 2006. С. 248.

⁵⁶ Подробнее об Антонии см.: Белобородов С. А. «Австрийцы» на Урале и в Западной Сибири. С. 147–149, 163–164.

сти был послушником в одном из уральских скитов (не исключено, что в Кедровском, у Нифонта), однако в 1881 г. он перешел в белокриницкое согласие. Около 20 лет жизнь Антония была связана с «австрийским» монастырем, расположенным в 115 верстах от Томска на р. Юкса. Здесь Антоний прошел путь от рядового чернеца до епископа. После выделения из состава старообрядческой Пермско-Тобольской епархии особой епископии Томской и всея Сибири, Антоний был вынужден покинуть свою резиденцию на Юксе. Вероятно, тогда он и вспомнил об урминских лесах⁵⁷.

Пожалуй, наиболее раннее упоминание об пребывании епископа Антония в д. Шамары⁵⁸ относится к 1901 г. Пристав 3-го стана Кунгурского у. уведомил уездного исправника о том, что в марте того года на станцию Шамары из Екатеринбурга прибыл «лжеепископ» Антоний (Поромов) и сопровождавшие его «лже-протодиакон» Варфоломей Проходов, псаломщик Иван Жмиев, певчие Петр Журавлев, Ульян Босых и три «лжемонахини». Все они поселились на заимке крестьянина Дмитрия Афанасьевича Колобова. Вскоре к ним присоединился прибывший из томских скитов иеродиакон Амфилохий (Афанасий Журавлев).

Антоний попытался склонить местных жителей перейти в белокриницкое согласие, но те «отнеслись к этому с насмешками, а женщины и вовсе враждебно». В описанной истории важнее другое: уже тогда полицейским было известно, что «по слухам, Антоний намерен основать в Шамарах монастырь, для чего и купил дом. Беспоповцы же намерены всеми средствами избавиться от него и от его приближенных»⁵⁹.

Некоторое время «австрийцы» скрывали свои истинные намерения как могли. Так, например, в 1902 г. на имя пермского губернатора А. П. Наумова поступила анонимная записка от од-

⁵⁷ [Мельников Ф.] Старообрядческие скиты в Сибири // Слово Церкви. 1917. № 44. С. 723.

⁵⁸ Теперь деревня называется Коптело-Шамары, она находится в 9 км к северо-востоку от «новых» Шамар, которые с 1908 г. были станционным поселком Транссибирской железной дороги, позже объединившимся с выселками Заплески и Игониным в один населенный пункт.

⁵⁹ ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 852. Л. 23. Автор благодарит Ю. В. Боровик за предоставленную информацию.

ного из сторонников белокриницкой иерархии. В этом документе неизвестный «австриец» пытался доказать, что жалоба епископа Пермского Иоанна (Алексеева) «на нашего епископа Антония, проживающего в Урминской волости в д. Шамарах быть-то-бы он строит какой-то монастырь — выдумка и пустые сплетни». Автор записки уверял, что «постройку ведет Сисой Харитонов Попков. Он строит две крестьянские избы, связанные одними сенями на своей усадьбе и на свое изживание»⁶⁰.

Далее, развивая мысль, защитник Антония писал: «...по некоторым взглядам односторонним можно признать весь район Урминской волости скитом, потому как все жители старообрядцы живут разбросано, население очень редкое — где дом, где два, где три, меж их леса и пашни»⁶¹. В таком районе и жил С. Х. Попков. У него была вдовья сестра, которая «присвоила себе подругу, а через нея познакомились с этой местностью и некоторые другие старые три девицы»⁶². Они имеют ремесло: священное облачение шить, имеется у них свидетельство из ремесленной управы для чюлочного заведения. У них 3 или 4 машины чюлочных. Имеют они и учениц, и вот их составилось шесть штук, или семь, а может и восемь»⁶³.

Квартирантки Попкова молятся Богу по старым обрядам, но, как отмечал автор записки, по закону от 3 мая 1883 г. это не запрещено, а значит, не должно касаться ни светских, ни духовных властей. Хотя чиновники провели несколько негласных расследований, окончательное решение по поводу «австрийских»

⁶⁰ ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 852. Л. 31.

⁶¹ По данным справочника «Список населенных мест Пермской Губернии» (Пермь, 1905. С. 123), в Урминской вол. на площади около 30 км² в 1904 г. проживало всего 5305 человек, размещавшихся в 123 населенных пунктах (примечательно, что 90 из них — это селения до 10 домов, 22 — до 20 домов, 7 — до 30, 3 — до 40, и лишь в одной деревне насчитывалось 43 дома).

⁶² «Три старые девицы» — это, без сомнения, старообрядческие монахини, которых в 1894 г. епископ Антоний вывез из Подмоскovie в скиты на Юксе Томской губ. И, хотя они были «знатоками пения и швейного дела», «из-за них разгорелась в женских обителях зависть и вражда», потому их и переселили из Сибири на Сылу. (См.: [Мельников Ф.] Старообрядческие скиты в Сибири // Слово Церкви. 1917. № 43. С. 710).

⁶³ ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 852. Л. 32 об.

скитов не было принято. После Манифеста 1905 г. о свободе вероисповедания запретить строительство уже было невозможно, и вскоре шамарские монастыри в кратчайшее время «изрядно обстроились и изукрасились». Главный храм мужского монастыря во имя Вознесения Господня, освященный в январе 1909 г., был «великолепной и красивой архитектуры. Внутри 5-ярусный иконостас. Келий братии в деревянном 2-этажном корпусе. Невдалеке стоит деревянное 2-этажное здание: внизу келарня, вверху — келии его преосвященства [епископа Антония] и эконома монастыря иеродиакона Иеронима Воронова. Братии около 25 человек... В монастыре есть библиотечка, в которой много старопечатных, святоотеческих и исторических книг...»⁶⁴.

К сказанному можно добавить, что моленный дом появился на территории усадьбы Попкова уже в начале XX в., а первым священником, служившим в нем, скорее всего, был о. Прокопий Трофимов⁶⁵. Известно также, что в мужском монастыре существовала иконописная мастерская, выполнявшая заказы старообрядцев (причем не только «белокрыницкого» согласия) со всего Урала и Западной Сибири⁶⁶; женская же Успенская обитель славилась своими мастерицами-вышивальщицами.

Энергичная деятельность шамарских иноков и инокинь настолько не понравилась церковным и гражданским властям, что по именному указу Николая II (1916 г.) трудами иеромонаха Серафима (Кузнецова), доверенного лица царской семьи, неподалеку от Шамар началось строительство Елисавето-Мариинского женского миссионерского монастыря. Куратором проекта стала великая княгиня Елизавета Федоровна. Слово «миссионерский» указывает на то, что одной из основных задач обитательниц этой пустыни была именно миссионерская работа среди мест-

⁶⁴ Вознесенский монастырь Пермской епархии // Церковь. 1912. № 21. С. 517.

⁶⁵ Адрес священных лиц, церковно-общественных деятелей старообрядческой церкви // Настольный старообрядческий иллюстрированный календарь на 1908 г. Нижний Новгород, 1908. С. 74.

⁶⁶ Белобородов С. А., Гончаров Ю. А. Старообрядческая иконописная традиция и меднолитейный промысел в Зауралье в XVII — начале XX вв. // Сибирская икона. Омск, 1999. С. 211.

ных жителей-старообрядцев. Однако особых результатов затея не имела. Миссионерский монастырь просуществовал до 1920 г., когда новые власти его уничтожили, а сестер разогнали⁶⁷.

По-разному сложилась судьба и старообрядческих обителей, как мужской, так и женской. До 1918 г. женский монастырь успешно «развивался и процветал как новыми постройками, так и людьми, а мужской приходил в упадок»⁶⁸. Некоторые из скитников переселились на новые места, другие были взяты на войну, третьи «попали в мирские сети».

20 января 1918 г. Советом Народных комиссаров РСФСР был принят и, после опубликования 23 января того же года, вступил в силу Декрет об отделении Церкви от государства. Уже в мае 1918 г. в старообрядческом журнале «Голос Церкви» появилась следующая заметка: «В силу декрета об отделении церкви от государства в наши обители, Вознесенскую и Успенскую, находящиеся близ станции Шамары Пермской губ. Кунгурского уезда, последовало распоряжение от городского комитета: сдать все церковное имущество земельному отделу уездного совета. Комитет отобрал не только землю и постройки монастырские, но и весь живой инвентарь»⁶⁹. Вследствие этого разгрома монастырская братия, а наипаче сестры (женского монастыря) поднялись бежать отсюда в пределы сибирские, в непроходимую тайгу»⁷⁰. Точку в недолгой жизни «белокрыницких» монастырей поставил отряд красногвардейцев, полностью разоривший обители.

Игуменом мужского монастыря в последний год его существования был иеромонах Арсений (в миру — Антон Романович Давыдов). Он родился в 1873 г. в с. Гагарьевское Ишимского у.

⁶⁷ Ладина С. Матушка Елисавета и ее обитель // Православный вестник. 2011. № 4 (102). С. 96. В 2005 г. монастырь начали возрождать, но в 2012 г. он почти полностью сгорел. Сестры перешли в другие обители.

⁶⁸ [Мельников Ф.]. Старообрядческие скиты в Сибири // Слово Церкви. 1917. № 44. С. 723.

⁶⁹ Возможно, в текст заметки вкралась опечатка, и читать следует «жилой», хотя не исключено, что под термином «живой инвентарь» корреспондент имел в виду домашнюю скотину и птиц.

⁷⁰ Разгром старообрядческих монастырей // Голос Церкви. 1918. № 5. С. 269.

Тобольской губ. (ныне с. Гагарье в Тюменской обл.). В 1906 г., после службы в армии, удалился в Шамарский монастырь, где принял иноческий постриг, а в 1913 г. был возведен в сан иеромонаха.

После ликвидации Вознесенского монастыря уехал на родину и до 1923 г. служил настоятелем в старообрядческой церкви д. Пешнево Ишимского у. Тобольской губ. 16 сентября 1923 г. в Екатеринбурге хиротонисан во епископа Минусинского и Урянхайского (именовался также «Енисейский и Минусинский» и «Минусинский, Тувинский и Семипалатинский»). В 1933 г. по обвинению в контрреволюционной агитации был арестован в Минусинске и сослан на 5 лет в Нарымский край. В 1937 г. был арестован во второй раз в пос. Колпашеве (Томской обл.), где проживал на тот момент. После скоротечного следствия старообрядческого епископа Арсения (Давыдова) расстреляли 3 октября 1937 г.⁷¹

Женскую обитель в конце 1910-х гг. возглавляла матушка Оливия (в миру — Олимпиада Ивановна Афонина, 1881—после 1970). Родилась она в Екатеринбурге и была родственницей богатых уральских купцов Шуровых и Афониных, руководителей екатеринбургской общины «белокриницких». Когда О. И. Афонина решила посвятить свою жизнь служению Богу, она стала инокиней известного миасского Никольского старообрядческого монастыря. Затем она перебралась в шамарскую Успенскую обитель, где через некоторое время стала игуменьей. После закрытия монастыря в 1918 г. Оливия организовала переезд скитниц сначала на р. Нюрсу (левый приток р. Чаи) в Нарымском крае, а в 1920 г. — на Шудельку (приток р. Оби) в Томской области. Весной 1933 г. шудельские монастыри были ликвидированы, а все их обитатели и обительницы арестованы и осуждены. Матушка Оливия получила 5 лет лагерей за принадлежность к «контрреволюционной монархической повстанческой организации церковников». После отбытия

⁷¹ Об Арсении см.: *Боченков В. В.* Старообрядчество советской эпохи. Епископы РПСЦ. М., 2019. С. 85—86.

наказания Оливия вернулась в Миасс, как и большинство других скитниц. Там она и упокоилась в начале 1970-х гг.⁷²

Кстати, по странному небрежению советских властей бывшая Вознесенская церковь мужского монастыря продолжала действовать и в 1920-е гг., уже как приходская. Настоятелем в это время был местный уроженец, священник белокриницкой иерархии Спиридон Григорьевич Попков. Когда храм все же закрыли (по имеющейся у нас, но требующей подтверждения информации, в 1929 г.), он перебрался в с. Сылву, где стал руководителем Троицкой общины. 13 января 1934 г. 55-летний Спиридон Попков был арестован, а уже 15 марта того же года осужден на 5 лет лагерей⁷³. Сведениями о его дальнейшей судьбе мы не располагаем⁷⁴.

В середине 1935–1937 гг. настоятелем шамарской старообрядческой общины служил иерей Порфирий Самодуров, но в августе 1937 г. он был арестован и через месяц расстрелян в Свердловске, после чего «белокриницкие» не только Шамар, но и всех других окрестных селений «ушли в глубокое подполье» вплоть до начала 1990-х гг.⁷⁵.

⁷² Об Оливии см.: *Приль А. Н. Жизненное пространство староверов Среднего Приобья: женские стратегии освоения* // *Этнография Алтая и сопредельных территорий: Мат-лы междунар. науч. конф.* Барнаул, 2008. Вып. 7. С. 479–484; *Большая людская: Книга памяти жителей Томской области, репрессированных в 1920-х – начале 1950-х гг.: в 3 т. 2-е изд., доп. и перераб.* / сост. В. Н. Уйманов. Том 1 (А–И)., 2016. URL: ru.openlist.wiki (дата обращения: 11.08.2014).

⁷³ Книга памяти жертв политических репрессий. Свердловская область. Т. 6. Екатеринбург, 2006. С. 248.

⁷⁴ В целом ряде статей, опубликованных краеведами, упоминается имя еще одного священника, служившего в Коптело-Шамарах – Якова (Иакова) Сысоевича Попкова. На самом деле священнослужителем он был только в 1919–1927 гг., после чего «снял с себя сан» (!), вторично женился и стал вести жизнь простого крестьянина-середняка, но достаточно зажиточного, чтобы в начале 1930-х гг. оказаться раскулаченным и высланным. В 1933 г. он проживал в с. Отрок Красноярского края, где и был арестован «как участник одной из контрреволюционных старообрядческих ячеек, созданных на территории Курагинского и Артемовского районов под руководством епископа Арсения (Давыдова) в Минусинске». «Тройка» ОГПУ Западно-Сибирского края осудила его на 5 лет лагерей. Дальнейшая судьба неизвестна.

⁷⁵ Подробнее об этих драматических событиях можно прочитать: *Писаревский А. Ю. Очерки по истории старообрядцев-поповцев долины реки Сылава. М., 2021. С. 19–23. Пользуясь случаем, выражаю А. Ю. Писаревскому искреннюю признательность за предоставленные материалы* – С. Б.

Следует отметить, что после окончательной победы Советской власти на западных склонах уральских гор и разгрома шамарских монастырей белокриницкой иерархии скитская жизнь в урминских пределах не закончилась. Однако некоторые обстоятельства чрезвычайно осложнили существование обитателей оставшихся скитов старообрядцев часовенного согласия. 27 декабря 1932 г. было опубликовано совместное Постановление Центрального Исполнительного Комитета СССР и Совета Народных Комиссаров СССР за № 57/1917 «Об установлении единой паспортной системы по Союзу ССР и обязательной прописки папс-портных». С этого времени сотрудники НКВД начали проводить регулярные рейды по селениям района, выявляя «беспаспортных» и тех, кто оказывал им содействие.

Так, например, 14 апреля 1933 г. в д. Кедровке задержали часовенного черноризца Климента (Кирилл Никифорович Коньков, 1898 г. р.) и его родственника, крестьянина Якима Васильевича Конькова (1867 г. р.). Скитника осудили на 10 лет ИТЛ, а хозяина дома, в котором он укрывался, на 5 лет выслали в Сургутский район⁷⁶.

Если в начале «эпохи террора» арестовывали сравнительно немного людей, то во второй половине 1930-х гг. счет репрессированных в районе пошел на десятки. Досталось и старообрядцам. К 1936 г. немногочисленные к тому времени обитательницы скита близ д. Черная Гора переселились, как им казалось, в более спокойное место около выселка Сушники (Сушанята) Коптеловского (позже — Тепляковского) сельсовета. Там их и арестовали. 26—27 марта 1936 г. Алевтина (Лескова), Евстолия (Домрачева), Афанасия (Воронина), Прасковья (Кузнецова) и еще 5 инокинь были осуждены «за уклонение от общественного труда» и высла- ны на трехлетнее поселение в разные северные районы Пермской и Свердловской областей⁷⁷.

⁷⁶ Книга памяти жертв политических репрессий. Свердловская область. Т. 4. Екатеринбург, 2003. С. 282.

⁷⁷ Ключина Ю. В. Старообрядцы-часовенные Урала в конце XIX — начале XX вв. // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 107.

В ходе следствия по этому делу сотрудникам правоохранительных органов удалось задержать еще несколько активных старообрядцев, в том числе черноризца Увара. Он родился в 1862 г. в д. Потаскуева (ныне — Тугулымский р-н Свердловской обл.). В мирской жизни его звали Увеналий (Ювеналий) Иванович Ознобихин. До поры он был самым обычным крестьянином, имел семью, но в 1918 г., в возрасте 56 лет, оставив хозяйство взрослым сыновьям, Увеналий отправился на жительство в одиночный скит, где «сам обеспечивал себя, собирая ягоды и занимаясь изготовлением валенок для местных крестьян»⁷⁸.

Когда Зауралья достигли волны социальных катаклизмов (красные, белые, снова красные, «самооборонцы», бандиты, оставшиеся крестьяне, каратели из отрядов ЧОН), Ознобихин ушел в более спокойные места. Уже как старообрядческий монах он сменил несколько мест обитания, пока не обосновался на Сылве, откуда после ареста и осуждения в октябре 1936 г. черноризец был сослан в Красноярский край. Увару не удалось пережить красноярскую ссылку: в 1938 г. он был повторно арестован и вместе с двумя ссыльными уральскими старообрядцами-часовенными (С. Е. Ширяевым и Р. В. Кожевниковым) приговорен к расстрелу⁷⁹ «за контрреволюционную деятельность».

Несмотря на множество историй, подобных описанным выше, известно, что во второй половине 1930-х гг. по притокам р. Сылва все еще располагалось до десятка небольших скитов. Теплилась жизнь и в женском скиту у д. Большая Бизь, где в 1951 г. обитали матушки Маргарита и Антониды⁸⁰. Последние же скитницы жили в районе еще в 1960-х гг.

Во времена хрущевской «оттепели», в 1963 г., как утверждали местные жители, была уничтожена единственная приходская церковь старообрядцев белокрыницкого согласия. По воспоминаниям старожилов, именно сюда были свезены утварь и книги из разо-

⁷⁸ Коровушкина-Пярт И. П. Старообрядчество Урала в годы сталинской «революции сверху»: репрессии, протест и выживание // Проблемы истории России. Вып. 4. Екатеринбург, 2001. С. 209–210.

⁷⁹ Клюкина Ю. В. Старообрядцы-часовенные Урала. С. 107.

⁸⁰ ДЛ-1. С. 669.

ренных в 1918 г. обителей. Когда ломали храм, «местные братья староверы Авраамий и Нестор Дубровины выносили иконы и книги. Успели вынести даже Царские Врата, они, кстати, сейчас в шамарском храме и установлены...»⁸¹. Пока не очень понятно, чего в этом рассказе больше — реальных или «легендарных» фактов, но это тема для отдельного исследования.

В наши дни на территории среднего течения Сылвы проживают представители двух старообрядческих согласий. Немногочисленные часовенные, которые еще есть в некоторых населенных пунктах района, в основном «ориентированы» на часовню в с. Роцца (так теперь называется Урминское). Кстати, с 1987 г. там действует клуб-музей старообрядческой культуры.

Центром последователей Русской Православной Старообрядческой Церкви, который известен далеко за пределами области, считается поселок Шамары, возникший в 1908 г. при строительстве железнодорожной станции. Еще в 1994 г. здесь началось возведение старообрядческого храма, освященного в 1996 г. во имя Рождества Иоанна Предтечи. В нем уже 30 лет бесменно служит о. Михаил Татауров (ныне — протоиерей, благочинный приходов Свердловской области).

Приложение VII

[Рассказ старообрядца Парамона Никитича Татаурова о своей жизни в скиту около д. Тепляки]

«...[С верховьев Чусовой, из скитов близ Серебрянского завода] ушел я в Кунгурский уезд в деревню Тепляки. Вот уж тут-то я пожил. Старцев много, жить привольно, подаяния со всех сторон. <...> Я совсем привык к ихнему житью. Станешь утром, молитва общая пойдет до обеда. После обеда — отдыхать до вечереи, после вечереи — эжна и спать. Как не жить в таком раю. Летом бывало выйдешь из кельи на чистой воздух в чистое поле. Монастырь от Тепляков близехонько. Все в деревне друзья да приятели, живут по старой вере и крепко хранят нас. <...> Да откуда только не приходили к нам кержаки! Ровно нет

⁸¹ Урал. Шамарские иноки. URL: http://www.shalya66.ru/news/ural_shamarskie_inoki/2013-09-15-301 (дата обращения: 10.08.2021).

и места такого, чтобы не знали о Тепляках. Придут за всенощну, принесут всего с собой. При мне много раз бывали даже из Москвы. Вот бывальды-то! Все расскажут, что там делается, какие есть распоряжения о старообрядцах, как надо вести дела с начальством, где, в каком месте живут христороубы, — все про все расскажут москвичи. Ну, а коли придут простые кержаки, да богатые, то наши старцы уже сами им рассказывают о житье по древнему благочестию. <...>

— Как же жили вы в Тепляках, заведомо от начальства, хотя бы волостного, или нет?

— А всяко. Были бы деньги, а начальство ничего. Раз случилась с нами беда не на шутку. Кто-то, не то по насердке, или уж так проболтался про нас, только становой [пристав] пронюхал про наш монастырь. Собрал он конвой понятых и совсем хотел накрыть нас. Мы ничего не знали. Но становому самому не удалось приехать к нам, и он послал вместо себя писаря с понятыми.

Дело было зимой. Вдруг нас накрыли. Бежать было некуда, попались все. Писарь приказал вязать нас и забирать с собою все, чтобы везти в становую. Было это уже поздно вечером, поднялась страшная метелица. Нечего было делать, пришлось писарю с понятыми ночевать. Старцы принесли вина, угостили всех и просили одной только милости: дать нам отслужить всенощну. Писарь и говорит: ну, так и быть, служите. Вот наши старцы наставили больше свечей перед иконами, зажгли их, устроились совсем и начали служить всенощну.

Писарь с понятыми сначала лежали только, смотрели на нас да слушали. А как стали говорить акафист Богородице, писарь и понятые встали со своих мест и давай туда же молиться. От нашей службы они так умилились, что после всенощны писарь сказал старцам: что и делать — не знаю, ведь всех вас засадят в острог. Старцы снова угостили писаря и понятых. Потом всем собором умильно мы запели стих. <...> Как пропели мы стих, у писаря и понятых слезы прошибло. А старцы не сробели и дали писарю добрую подачку. Писарь посоветовался с понятыми, да и вырешил: ступайте скорее старцы отсюда, кто куда может, берите книги и иконы. Я скажу, что не застал вас. Уйдите дальше, а то неровну сам становой вздумает проверить мои слова. Уехали понятые, а мы, давай Бог ноги, кто куда знает, и разошлись. Я захотел через 4 года проведать родителей и пошел домой в Беляковку...»⁸².

⁸² В[арушкин] Н. Таинственный мир // ПЕВ. 1867. № 18. С. 290—293.

Глава VIII

«...Понеже оные в расколе находятся, для того ревности о благочестии не имеют...»: старообрядцы в Верхнем Тагиле

Верхнетагильский завод был основан по распоряжению Никиты Демидовича Антуфьева (более известного как Никита Демидов) в 1716 г. и пущен в действие в 1718¹. Существовавшая в те годы стратегия промышленного развития диктовала определенные правила устройства заводов. На более крупных реках основывались доменные предприятия, главной задачей которых была выплавка чугуна, а переделка его в железо — второстепенной. Заводы же, возникавшие на малых речках, изначально задумывались как вспомогательные молотовые, работавшие на «полуфабрикатах» доменного производства. Именно по такому пути пошли Демидовы, решив создать рядом с Невьянским чугунолитейным (имевшим 4 домны) два переделочных завода — Шуралинский и Верхнетагильский, — оснащенные только молотовыми фабриками. Эти предприятия начали возводить одновременно, в 1716 г. При выборе будущего места для их строительства определяющим фактором стала непосредственная близость от проходившей ря-

¹ Имеется большой разброс в датах основания Верхнего Тагила — от 1707 до 1726 г. Тема может послужить сюжетом для отдельного исследования. Мы же лишь отметим, что большинство авторов XIX в. (И. Ф. Герман, 1809 г.; архимандрит Палладий, 1862; Х. Мозель, 1864; Н. К. Чупин, 1873 и др.) считали, что это произошло в 1716 г. По данным Б. Б. Кафенгауза (1949 г.), приведенным в его фундаментальной монографии «История хозяйства Демидовых в XVIII—XIX вв.», Верхнетагильский завод был пущен в действие лишь в 1726 г. (С. 186). Между тем сам исследователь, вероятно, не был вполне уверен в этой дате, поскольку воспроизвел в примечании еще две, обнаруженные им в литературе: 1716 и 1718 гг. Вслед за ним Л. Е. Иоффа в специальной работе, посвященной городам Урала (1951 г.), также приводит две даты основания Верхнего Тагила: 1716 г. (С. 376) и 1718 г. (С. 106). В еще одной классической работе «История металлургии в России XVIII века: Заводы и заводовладельцы» (1962 г.) Н. И. Павленко начало строительства завода относит к 1718 г., а его пуск — к январю 1720 г. (С. 74). Примечательно, что самые ранние из обнаруженных сведений о выплавке чугуна на Верхнетагильском заводе относятся именно к 1720 г. (см.: *Струмилин С. Г. Избранные произведения. История черной металлургии в СССР*. М., 1967. С. 134).

дом хорошо освоенной дороги, связывавшей Невьянск и пристани на Чусовой.

В 1718 г. в семи верстах от Невьянска начинает действовать еще один переделочный завод — Быньговский, имевший 14 молотов. При таком развитии событий отпадала нужда возить невяньский чугун за 20 верст на переработку в Верхний Тагил. Тогда Демидовы и приняли решение изменить профиль верхнетагильского предприятия, построив там доменную печь, первая плавка в которой произошла в январе 1720 г.

В Верхний Тагил и находившуюся поблизости деревню Ломовского рудника первопоселенцы прибывали из Невьянского завода, но благодаря сохранившимся переписям можно установить, откуда они попали на Урал. Всего к концу 1720-х гг. в поселке Верхнетагильского завода и подзаводской деревне числилось 129 мужчин, глав семейств.

Больше всего было выходцев из Архангелогородской губернии (Устюжский, Тотьменский, Важский и Вологодский уезды) — 30 человек (23,3 % от общего числа жителей).

Из Казанской губернии (Соликамский, Кунгурский, Свияжский уезды и г. Симбирск) — 25 человек (19,3 %).

Из Сибирской губернии (Верхотурский и Тобольский уезды) — 24 человека (18,6 %).

Из Нижегородской губернии (Балахнинский, Арзамасский и Каргопольский уезды, а также крестьяне из Фокинской вотчины Демидовых) — 23 человека (17,8 %).

Из Московской губернии (Сорочинский, Павловский, Звенигородский заводы, а также из г. Тулы и Владимирского, Суздальского, Костромского, Юрьев-Польского, Муромского уездов) — 17 человек (13,2 %).

Из Санкт-Петербургской губернии (Романовский и Ярославский уезды) — 10 человек (7,8 %)².

В 1734 г. Вильгельма де Геннина на посту горного начальника заменил Василий Никитич Татищев. Этот «птенец гнезда Петрова» принадлежал к тому разряду администраторов, которые

² Посчитано по: ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 580. Л. 57—82об.

любое инакомыслие воспринимали как подрыв всей существующей государственной системы, как прямой вызов петровским преобразованиям вообще и едва ли не как личное оскорбление. Немудрено, что эпоха Татищева стала серьезным испытанием для уральских старообрядцев. Однако начинались их взаимоотношения достаточно мирно.

Одним из первых мероприятий, осуществленных новым горным начальником для противодействия «раскольническим заблуждениям», стала попытка наладить точный учет староверов, проживавших на казенных и, главным образом, на частных заводах. В Государственном архиве Свердловской области сохранился замечательный документ, озаглавленный «Дело об учинении шихтмейстером Раздеришиным переписи раскольников при заводах Демидовых 1735 года»³, часть которого имеет непосредственное отношение к истории верхнетагильского старообрядчества. Из этого источника можно узнать имена людей, посчитавших необходимым официально подтвердить свою приверженность старой вере, даже несмотря на возможные репрессии (см. Приложение VIII).

Организуя перепись старообрядцев на уральских заводах, В. Н. Татищев объяснял их руководителям из числа приказчиков, что это единственная возможность легализоваться и наладить отношения с государством. По его словам, все выходило очень просто: запишись в раскольничьи ведомости, плати двойной подушный оклад, честно работай — и никто тебя не тронет.

В этой обстановке самые влиятельные представители общества уральских старообрядцев 25 сентября 1735 г. подписали челобитную на имя императрицы Анны Иоанновны, в которой осторожно просили не нарушать сложившуюся ситуацию и не требовать возвращения всех беглых их прежним хозяевам (что грозило бы полной остановкой многих заводов). Староверы также выражали робкое желание, чтобы из платежа двойного оклада были исключены малолетние и престарелые. И, наконец, одной из важнейших была просьба разрешить старообрядцам на законных основаниях иметь священников, которые бы служили по старым обрядам.

³ ГАСО Ф. 24. Оп. 1. Д. 580. Л. 2—11 об.

Примечательно, что в число людей, подписавших челобитную, вошел «Верхнетагильского ево ж Демидова заводу прикащик Григорий Осипов и вместо всех того завода записных староверцов по их прошению и за себя руку приложил»⁴. А если учесть, что трое остальных «подписантов» (Родион Набатов, Григорий Сидоров и Иван Осенев) являлись фактическими руководителями староверия на Урале, то можно утверждать, что положение Григория Осиповича Усова в неформальной старообрядческой иерархии также было самым высоким⁵.

Что касается челобитной, то она была отправлена императрицей на рассмотрение Канцелярии главного правления Сибирских и Казанских заводов. Там резонно решили, что это дело духовное, и переслали документ в Синод: «Синод же был из всех учреждений империи наименее пригодным для того, чтобы здраво взглянуть на предложения уральских старообрядцев»⁶. Поэтому, получив челобитную, синодальные власти отреагировали стереотипно — приказали начать масштабное расследование о неслыханной дерзости раскольников, закончившееся, как известно, массовыми преследованиями и арестами старообрядцев, получившими название «татищевской выгонки».

Отметим, однако, что «выгонка» стала большой проблемой лишь для старообрядцев, проживавших в поселениях скитского типа, и только на территории висимских и черноисточинских лесов. Заводских же староверов репрессии тогда обошли стороной и затронули опосредованно: они помогали скитникам укрыться в более безопасных местах, поддерживали их материально и снабжали провизией.

Здесь уместно будет упомянуть о старообрядческих скитах, расположенных в окрестностях Верхнетагильского завода. По не-

⁴ Покровский Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974. С. 81.

⁵ Григорий Осипов сын Усов (1683 — не ранее 1748) — заводской приказчик, в 1730-е гг. — один из руководителей уральских беглопоповцев. Происходил из посадских людей Нижнего Новгорода. В конце 1710-х гг. «сошел» на Урал, где стал приказчиком Верхнетагильского завода. Около 1740 г. назначен на должность приказчика новостроящегося Рождественского завода (на р. Ножевка, притоке Камы).

⁶ Покровский Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян старообрядцев в XVIII в. С. 82.

которым данным появление первого из них относится еще к рубежу XVII и XVIII столетий. Якобы уже в то время старообрядцы основали скит на высоком косогоре над рекой Шишим, где позже возникла деревня Воробыи. Невысоко оценивая информативность таких сообщений, отметим, что существует один своеобразный источник, косвенно подтверждающий, что скиты в этих краях действительно существовали в первой четверти XVIII в. Речь идет о хранящейся в алтаре Верхнетагильской Знаменской церкви рукописи, озаглавленной «Сказание о явлении и чудесах Верхнетагильской чудотворной иконы Божией Матери, именуемой “Знамение”». Прочитируем фрагмент «Сказания», непосредственно относящийся к интересующему нас вопросу.

«Во время основания горных заводов на Урале, по большой надобности в людях, дозволялось правительством водворяться на горных заводах всякому желающему без исследования прежней жизни и преступлений. Шли из России несколько человек бурлаков⁷ для водворения на горных заводах и на дороге, ведущей к Невьянскому заводу, обрели скит монашествующих, и изъявили желание последовать примеру проживавших в скиту монахов, где и остались для всегдашнего проживания⁸. Но необузданное своеволие бурлаков видело в мирной жизни скитников один только тяжелый труд в работах и молитвах, чего им скоро наскучило, и они решили продолжать свой путь далее к Невьянскому заводу.

Скит, в котором проживали, разорили и разграбили, оставив на том месте только святую икону Знамения Пресвятой Богородицы. Но образ Богоматери не благоволил оставаться в неизвестности, ибо от сей святой иконы был глас, повелевающий бурлакам непременно взять ее с собою, угрожая в противном случае обнаружить их грабительство и разорение скита. Три раза покушались они спрятать святую икону в лесу, но глас повелевал немед-

⁷ Бурлаками на Урале называли судовых рабочих, которые составляли команды барок, сплавлявших железо по Чусовой.

⁸ Очевидно, что в тексте говорится именно о дороге от д. Трёки, через д. Воробыи и Верхний Тагил, поскольку другая дорога от Уткинской пристани до Невьянска была значительно оживленнее: по ней постоянно шли обозы с готовой продукцией завода, а потому старообрядцы вряд ли стали бы устраивать поблизости скиты.

ленно взять ее с собой. Бурлаки, вследствие трехкратной неудачи, решили нести святую икону с собой». Согласно тексту рукописи, описываемые события произошли около 1709 г., а, следовательно, по меньшей мере один скит уже существовал в то время неподалеку от мест, где позднее был построен Верхнетагильский завод.

В 1739 г. власти решили изыскать возможность воздействовать на «заводских» старообрядцев: на демидовские предприятия были отправлены священнослужители официальной церкви для выявления раскольников и, по возможности, присоединения их к православию. В итоговом документе, составленном по окончании этой акции, есть сводные данные о количестве старообрядцев, в том числе и в поселке Верхнетагильского завода. Тогда их насчитали 70 душ (39 мужского и 31 женского пола)⁹. Но это, конечно же, лишь те, кто был записан в так называемый «двойной оклад», т. е. платил налог в двойном размере и официально числился старообрядцем. Из этого числа обратилось из раскола 32 человека, однако вскоре выяснилось, что обращение их всех оказалось ложным.

Неучтенных статистикой староверов было, конечно же, существенно больше. Так, например, в 1753 г. в деревне Ломовского рудника невьянский священник Михаил Дерябин арестовал 100-летнего старца Пахомия (в миру — холмогорский крестьянин Петр Евтихийев сын Колобов), находившегося в скитаниях уже более 60 лет¹⁰. На допросах Пахомий держался очень стойко и никого не выдал, так что остается только гадать, действительно ли близ деревни было старообрядческое скитское поселение, или же престарелый инок проживал в отдельной «келеечке», специально устроенной для него в доме одного из «боголюбивых христиан».

Распространению староверия на Верхнетагильском заводе в немалой степени способствовало то, что значительная часть

⁹ О первоначальном появлении раскола в Демидовских заводах и действиях духовного начальства к обращению раскольников сих заводов к Святой Церкви // ПЕВ. 1869. № 49. С. 566.

¹⁰ Покровский Н. Н. Организация учета у старообрядцев в Сибири в XVIII в. // Русское население Поморья и Сибири. М., 1973. С. 388; Он же. Крестьянский побег и традиции пустынножительства в Сибири в XVIII в. // Крестьянство Сибири XVIII — начала XX в.: Классовая борьба, общественное сознание и культура. Новосибирск, 1975. С. 43.

представителей местной администрации сами были старообрядцами и весьма активно выступали против официальной церкви. В 1760-е гг. священники так характеризовали положение староверов на частных горных заводах Урала: «Мастеровые и работные люди в церковь Божию не ходят, знатно принуждения им от приказчиков здешних не бывает... И оное признаваю за нерачение здешних как приказчика, так и расходчика, понеже оные в расколе находятся, для того ревности о благочестии не имеют, и церкви Божией достодожного не воздают почтения, и по указам исполнения не чинят...»¹¹.

Из другого рапорта мы узнаем, что «раскол в Верхнетагильском заводе существует с самого его основания». У нас есть самые веские доводы утверждать, что еще в 1730—1740-е гг. в Верхнем Тагиле появилась старообрядческая моленная. Именно Знаменская старообрядческая часовня и стала первым культовым зданием в заводском поселке. Правда, наиболее ранние письменные свидетельства о ней относятся к началу XIX в., однако в справке Пермской духовной консистории, составленной в 1822 г., о деревянной верхнетагильской часовне сказано, что она «существует с давних времен»¹². Эти же слова приводились и в другом отчете о состоянии «пермского раскола» с примечанием, что «с которых точно годов, по неимению о том особых дел, показать не с чего. Собрать же и отбирать точные о том сведения без огласки... невозможно, так как главные лица, местное управление составляющие, суть те самые старообрядцы, до коих сие относится»¹³.

Старообрядческая часовня располагалась в самом старом районе поселка — на левой стороне пруда, неподалеку от плотины. Она несколько раз серьезно страдала от пожаров, но старообрядцы ее методично поправляли. Службы в Знаменской часовне вели

¹¹ Белобородов С. А. Старообрядческие скиты в Ревдинской волости Екатеринбургского уезда // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып. VI. Екатеринбург, 2005. С. 29.

¹² Шишонко В. Н. Пермская летопись. Период 5. Ч. 3. 1702—1715. Пермь, 1889. С. 109.

¹³ К истории православного старообрядчества (единоверия) в Екатеринбургском уезде // ЕЕВ. 1903. № 12. С. 357.

старообрядческие священники, приезжавшие из Невьянска — крупнейшего духовного центра уральских староверов, который, к тому же, отделяли от Верхнего Тагила всего 20 с небольшим верст. Правда, с середины XVIII в. беглые попы были не единственными духовными пастырями в заводском поселке.

Согласно сохранившимся данным, православная церковь в Верхнетагильском заводе была заложена в 1752, а освящена в 1753 г. (что примечательно, тоже во имя иконы Знамения Пресвятой Богородицы)¹⁴. Возникает обоснованный вопрос: отчего же православные жители Верхнего Тагила более четверти века медлили с возведением храма? Ответ, на наш взгляд, до банальности прост — всему виной упомянутый «старообрядческий фактор».

Другой немаловажной причиной, повлиявшей на затягивание вопроса о строительстве в Верхнетагильском заводе никонианской церкви, стало то, что на протяжении более ста лет (вплоть до конца 1830-х гг.) руководителями заводской администрации также были старообрядцы. Первым в этом списке был один из «отцов-основателей» завода — упомянутый выше приказчик Г. О. Усов. В дальнейшем на протяжении XVIII — начала XIX в. большинство верхнетагильских заводских управителей одновременно почитались как наиболее авторитетные на Урале «ревнители древлего благочестия».

И, наконец, еще одним определяющим моментом стало неофициальное бойкотирование строительства православного храма в Верхнем Тагиле со стороны самого заводовладельца — Акинфия Демидова. Во многих работах современных исследователей уже неоднократно говорилось об особом отношении Демидова к староверам, доходившем до открытого покровительства. Поэтому неудивительно, что лишь после его кончины в 1745 г. (и только спустя семь лет) вопрос со строительством верхнетагильской церкви сдвинулся с мертвой точки.

Небольшой деревянный храм располагался в самом центре поселения, рядом с плотиной. Знаменская церковь считалось бедной, поскольку заводовладельцы Демидовы финансировали

¹⁴ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902. С. 65.

ее по минимуму, а средств, полученных от прихожан, не хватало. Примечательно, но положение не улучшилось и после того, как Верхнетагильский завод перешел в собственность Яковлевых. В 1809 г. настоятель Знаменской церкви о. Василий Псаломщиков слезно жаловался начальству: «Положена руга от прихожан весьма недостаточная, от господина Яковлева жалование самое убогое, доходы от церкви самобеднейшие...»¹⁵. Доходило до того, что и священнику, и остальным членам причта в ущерб прямым обязанностям приходилось усиленно заниматься сельским хозяйством, чтобы прокормить семьи.

Бедственное положение православного храма в Верхнем Тагиле удивительным образом совпало с изменением в сторону либерализации государственной политики по отношению к расколу, начавшимся еще во времена Екатерины II и достигшим апогея при Александре I. Именно на вторую половину XVIII и начало XIX в. пришелся серьезный всплеск активности уральских скитников. Из числа мужских скитов наибольшую известность получил скит инока-схимника Максима на Веселых горах (лесистом горном массиве, протянувшемся на 30 км от реки Чауж на севере и до верховьев реки Сулем на юге). Веселогорские скиты стали своеобразной базой для подготовки нескольких поколений старообрядческих иноков. Еще при жизни Максима (он умер в 1783 г.) в его обители появился ряд авторитетных старцев, впоследствии ставших настоятелями нескольких самостоятельных обителей: иноки-схимники Герасим, Антоний, Феодосий.

Для истории верхнетагильского старообрядчества особенно важна личность старца Феодосия, сведения о котором нам пришлось собирать буквально по крупицам. Он родился около 1750 г. в деревне Шамшуриной, одной из строгановских вотчин Пермского края. По его собственным словам, в возрасте 13 лет его отвезли в кельи, расположенные на реке Чауже близ Черноисточинского завода. После прохождения обычного послушания он принял иноческий постриг от старообрядческого священноинока Иакова. В 1775 г., во время одной из сыскных

¹⁵ ГАСО. Ф. 6. Оп. 2. Д. 431. Л. 34.

операций, Феодосий и еще несколько иноков скита были захвачены воинской командой и переведены в Екатеринбург, где допрашивались в местной Конторе земских и судебных дел. О том, какое последовало решение об арестованных старообрядческих монахах, неизвестно, но, так как в эти годы политика правительства по отношению к старообрядцам была довольно мягкой, можно предположить, что их «без наказания разослали на места их прежних жительств». И вскоре Феодосий опять оказался в скиту Максима, где провел длительное время и заслужил у братии немалый авторитет.

После ухода с Веселых гор вся дальнейшая деятельность старообрядческого монаха Феодосия оказалась связанной с Верхним Тагилом. Он появился в окрестностях завода, по-видимому, в конце 1780-х — начале 1790-х гг. и основал скит в непосредственной близости от заводского поселка. Скит представлял собой несколько обычных с виду домов, рядом с которыми было построено здание небольшой часовни. Около двух десятилетий Феодосий был игуменом этого старообрядческого монастыря, а в начале 1810-х гг. перешел в уединенную келью «на покосе вниз по реке Тагилу, верстах в двух от завода». Подобная практика ухода «на безмолвие» была достаточно распространена среди уральских скитников. Однако схимник не всегда жил отшельником: иногда у него подолгу (год-два) гостили староверы, принявшие решение удалиться от суеты мира, а Феодосий их «научал».

В 1816 г. этот очень уважаемый в округе старец еще был жив, а вот о дальнейшей его судьбе и дате смерти сведений не обнаружено¹⁶. Могила о. Феодосия и место его скита располагались на окраине поселка немного ниже ключа на берегу Тагила («на общем старообрядческом кладбище был ключ, где брали воду, вода фонтаном била, от него метров 200 ниже жил Феодосий»¹⁷, «похоронен Феодосий подле речки...»¹⁸; «крестные ходы были... до места, где похоронен Феодосий. Там были навес и ограда во-

¹⁶ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1906. № 20. С. 656—657.

¹⁷ Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 77/79—6. Л. 8—9. Запись беседы с И. И. Тумаковым (1912 г. р.) от 07.07.1979 г.

¹⁸ Там же. Л. 2. Запись беседы с Ф. С. Мезениным (1898 г. р.) от 07.07.1979 г.

круг. Там был ключ, зимой почти не замерзал»¹⁹. Кстати, о высочайшей степени почитания этого инок может свидетельствовать тот факт, что место захоронения Феодосия до сих пор считается культовым, а у воздвигнутого там поклонного креста регулярно проводятся богослужения.

В 1820-е гг. (а скорее всего, и раньше) непосредственно в Верхнем Тагиле располагался женский скит. Он был устроен на месте, где ныне находится заброшенное кладбище на Теплой горе. В 1846 г. во исполнение высочайшего повеления этот монастырь был уничтожен, о чем местный исправник рапортовал в Екатеринбургский секретный совещательный комитет, прислав в качестве вещественных доказательств конфискованные им иконы, книги, два аналая, большой деревянный подсвечник и 8 лампад²⁰.

О существовании мужской старообрядческой обители, расположенной рядом с Верхним Тагилом, упоминается в дневнике С. Д. Нечаева — петербургского чиновника, командированного на Урал в 1826 г. для изучения раскола. Среди собранного им обширного материала есть запись о посещении скита на р. Чауже у подножия горы Белой (между Черноисточинском и Висимом) и встрече там с «молодым чернецом Киприаном из **Верхнетагильского Большого** (выделено мной — С. Б.) скита». Оставшись сиротой, Киприан с 7-летнего возраста постоянно «жил всегда в лесных скитах, и потому зверей менее боится, нежели людей». Скитники выучили его читать и «порядочно переписывать уставом молитвенные книги». Ежедневные многочасовые богослужения привели к тому, что у 20-летнего Киприана начали отказывать ноги, которые опухали, «покрывались струпьями и ранами». Во время одного из кратковременных облегчений чернец решил сходить на поклон к могиле черного попа Иова, похороненного в Нижнем Тагиле, где регулярно происходили чудеса исцеления, после чего задумал навестить знакомого старца в Белогорском скиту, где и встретился с чиновником из Петербурга²¹.

¹⁹ Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 131. Л. 19. Запись беседы с А. М. Полозовым (1924 г. р.) от 03.08.2010 г.

²⁰ ГАСО. Ф. 24. Оп. 23. Д. 5773. Л. 36.

²¹ Дневник С. Д. Нечаева // Братское слово. 1893. № 20. С. 828.

Анализируя информацию, полученную С. Д. Нечаевым, мы приходим к нескольким важным заключениям. Во-первых, раз существовал Большой скит, то, по логике, должен был быть и Малый (возможно, и несколько). Во-вторых, верхнетагильские скитники поддерживали тесные отношения с обитателями других старообрядческих монастырей. В-третьих, в Верхнетагильском скиту (скитах?) занимались перепиской книг.

Сохранились любопытные статистические данные, собранные миссионерами, которые позволяют оценить размах старообрядческого движения в Верхнетагильском заводе в первой трети XIX в. Напомним, что в 1801 г. всего в заводском поселке имелось около 300 дворов с населением порядка 2500 человек. К середине XIX столетия показатели существенно выросли: 554 дома, около 4800 жителей. Из них старообрядцами себя считали: в 1810 г. — 1859 человек; в 1820 г. — 2707 человек; в 1830 г. — 3189 человек²². Таким образом, вплоть до 1830-х гг. количество староверов в Верхнем Тагиле всегда превосходило число сторонников официального православия. В Екатеринбургском уезде больше старообрядцев проживало только в Невьянске — самом известном центре уральских беглопоповцев.

Однако уже с конца 1830-х гг. начался все ускоряющийся процесс снижения численности старообрядческого населения в Верхнем Тагиле. Причин было несколько. Во-первых, когда набралось несколько десятков бывших старообрядцев, готовых присоединиться к православию на определенных условиях, в 1839 г. был образован единоверческий приход. В 1841 г. на правом берегу пруда (почти напротив старообрядческой часовни) была возведена деревянная однопрестольная единоверческая церковь, освященная во имя Святой Троицы. Во-вторых, верхнетагильские староверы одномоментно лишились «административного ресурса». В конце 1830-х — начале 1840-х гг. большая часть заводской администрации (ранее принадлежавшая к старообрядчеству), напуганная репрессиями николаевской эпохи, перешла в единоверие или присоединилась к православию.

²² К биографиям преосвященных Иоанна и Аркадия, епископов Пермских // ЕЕВ. 1899. № 5. С. 126.

Еще одно событие, повлиявшее на состояние старообрядческой общины, имело, как это ни странно, «природно-катастрофическую» сущность: 18 мая 1861 г. на Верхнетагильском заводе произошел грандиозный пожар, от которого выгорела большая часть заводского поселка (400 домов). Особенно сильно досталось старой части поселения, где и проживало большинство староверов. Для восстановления после этого «пожарного разорения» потребовалось немало сил и времени.

Следует отметить, что несмотря на репрессии, затронувшие многих староверов на Урале в 1840-х гг., скитская жизнь и в Верхнем Тагиле, и близ него не прекратилась. Достоверно известно, что в середине XIX в. на старообрядческом кладбище возродился прежде существовавший здесь женский скит, настоятельница в котором была инокиня-схимница Дорофея. Правда, по словам местного священника о. Александра Топоркова, «эта лжеигуменья Дорофея в былое время не имела хорошей репутации, и теперь (май 1864 г. — С. Б.), несмотря на преклонные лета, не пользуется большой популярностью за пристрастие к вину»²³.

Сохранился список имен некоторых скитниц, вероятно, самых деятельных, известных даже настоятелю православной церкви, который, кроме настоятельницы Дорофеи (Дарьи Антоновны Таланкиной), упоминает также инокинь Евграфу (Анастасия Михайловна Полеева), Калисфению (Ксения Андреевна Романова), Ихольгу (?) (Мария Устиновна Таланкина), Максимилу (Мария Семеновна Таланкина), Севастьяну (Степанида Макаровна Таланкина), Асенифу (Агафья Потаповна Ждановских)²⁴.

Из числа старообрядческих пустынножителей, прошедших монастырскую «школу» в верхнетагильском скиту, мы выделим лишь одну, на наш взгляд, самую яркую — Павольгу²⁵. В миру ее звали Мария Дмитриевна, и была она дочерью крестьянина-

²³ Из сочинений последователей австрийщины // ЕЕВ. 1909. № 23. С. 329.

²⁴ Извлечение из миссионерского отчета по обращению раскольников в 1863 г. // ПГВ. 1864. № 36. С. 253.

²⁵ Основные этапы биографий Павольги и Филарета воспроизводятся по: К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1906. № 20. С. 652, 656–657; № 21. С. 694–696.

старообрядца из Сарапульской волости. В юности вела самую обычную жизнь простой крестьянской девушки и после достижения 18-летнего возраста (около 1820 г.) в Сарапуле вышла замуж за Ф. Г. Шутова. Однако вскоре муж покинул ее, оставив с маленькой дочерью Феклой на руках, и ушел «спасаться» в скиты, находившиеся в лесах близ Рождественского завода Оханского уезда. Позже он поменял еще несколько обителей, пока не обосновался в пустыни поблизости от Бисертского завода, где принял иноческий постриг под именем Филарета.

В конце 1820-х гг. Филарет вспомнил о своей семье и организовал их тайный переезд на Урал. Мария с дочерью поселились в верхнетагильском скиту, и вскоре старообрядческий иеромонах Илари́й постриг ее в инокини с именем Павольга (Паольга). Кстати, к личности этого Илария и той роли, которую он сыграл в истории верхнетагильского старообрядчества, мы еще вернемся.

В 1836 г. Филарет обратился в единоверие. Оценив ситуацию, церковные власти решили через него воздействовать и на Павольгу. Инок прибыл в Верхний Тагил, имея намерение уговорить бывшую супругу также перейти в единоверие. В феврале 1837 г. Павольга изъявила желание покинуть обитель и переселиться в село Краснояр в 35 верстах от Ревдинского завода, где власти планировали устроить женский единоверческий монастырь.

Через год выяснилось, что обращение Павольги оказалось ложным, а сама инокиня продолжала руководить старообрядцами красноярской округи. Поэтому осенью 1839 г. ее и еще несколько скитниц — «мнимых единоверок» — выдворили из Краснояра. О дальнейшей судьбе инокини пока можно только догадываться. Но если учесть, что ее бывший супруг (и, как оказалось, тайный помощник) Филарет добился в 1840 г. перевода в Невьянскую единоверческую церковь, то уместно предположить, что Павольга отправилась вслед за ним и, возможно, обосновалась в скиту Дорофеи. Хотя не исключено, что эта достаточно молодая и энергичная женщина могла основать где-нибудь новый старообрядческий монастырь. Некоторые

исследователи считают, что Павольга уехала на Иргиз, где стала игуменьей старообрядческого скита близ Хвалынска (Нижние Черемшаны)²⁶. Если версия об идентичности Павольги Уральской и Павольги Черемшанской окажется правильной, то можно будет признать, что скончалась эта замечательная женщина в начале 1890-х г., прожив более 100 лет.

Кроме скитов, популярности Верхнего Тагила как значимого центра уральского староверия способствовало наличие в заводской округе святых мест — могил старообрядческих старцев Максима, Григория, Германа и Павла²⁷. Эти захоронения более ста лет были объектами ежегодных паломничеств многих тысяч людей, да и в наши дни они привлекают десятки верующих и еще большее количество любопытствующих.

Могила инока-схимника Максима на Веселых Горах уже к середине XIX в. считалась общеуральской святыней беглопоповцев / часовенных (а позже и «австрийцев»). К ней существовало несколько лесных дорог: из Висимо-Шайтанского завода (через Галашки), из Черноисточинска, из Невьянска, из Верхнего Тагила. Старообрядческие общины двух последних населенных пунктов организовывали и курировали паломничества на могилу. Хотя справедливости ради отметим, что эта местность находилась все же в границах верхнетагильской лесной дачи.

Пожалуй, наиболее раннее упоминание об этом культовом месте встречается в памятной записке бывшего поморца В. П. Клюквина, которую он написал в 1826 г. по просьбе С. Д. Нечаева, секретно изучавшего уральское старообрядчество. В разделе «О мощах раскольников» есть такие строки: «Около Верхнего Тагила, в лесу, есть из калмыков монах Максим, около коего, говорят, что и ныне живут монахи»²⁸.

Можно предположить, что окончательный вид маршрут паломничества на Веселые горы приобрел лишь к середине XIX в.

²⁶ Преподобная Павольга Черемшанская. URL: http://rpsc.ru/publications/person/ravolga_cheremshanskaja/ (дата обращения: 10.10. 2020).

²⁷ Биографии этих людей см.: Белобородов С. А., Боровик Ю. В. Староверы горнозаводского Урала. С. 86–89, 94–95, 300–301.

²⁸ Из архива С. Д. Нечаева // Братское слово. 1893. № 8. С. 615.

До этого же чаще ходили только «к Максиму», реже и меньшим количеством людей посещали могилу инока-схимника Григория. С ростом популярности таких походов появилась потребность в усложнении маршрута. Очевидно, тогда и вспомнили о находящемся поблизости (в трех верстах) от могилы о. Максима захоронении старца Германа, вот только кем он был и чем прославился, староверы установить уже не смогли.

Четвертое, и, как в последней четверти XIX — начале XX в. говорили сами старообрядцы, «самое чтимое» из веселогорских захоронений называлось «могила инока Павла», оно находилось у подножия Рябиновой горы. Об особом статусе этого святого места свидетельствует тот факт, что во время ежегодных поездок «на горы» значительная часть старообрядцев предпочитала, не заезжая к другим могилам, сразу ехать «к отцу Павлу». Несмотря на то, что Павел скончался позже других старцев, похороненных на Веселых горах, точными сведениями о нем не располагали ни миссионеры, ни путешествовавшие вместе со старообрядцами журналисты²⁹. Поэтому изустно передавалось предание о юном праведнике, которого убили разбойники.

Несмотря на очевидные сказочные мотивы и невысокую степень достоверности, отметим, что история инока Павла в благостно-трагической трактовке не могла оставить равнодушными сердца старообрядцев. Видимо, не случайно только на его могиле еще в конце XIX в. был установлен мраморный памятник, простоявший до 1962 г. Известно, что невьянские старообрядцы хранили частицу мощей Павла (редчайший случай для горнозаводского Урала): владелица моленной Е. А. Тузова, кроме чудотворной иконы Богородицы Казанской, располагала также перстом и ризой инока³⁰. После революции, когда значительная группа уральских скитниц переехала в Сибирь, они увезли с собой и эти святыни. В наши дни оставшаяся часть «рясы о. Павла»

²⁹ Например, В. Н. Афанасьев, опубликовавший под псевдонимом В. Санин любопытный очерк «На Веселых горах» (Екатеринбург, 1910).

³⁰ Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 2/74–2. Л. 18. Записано в 1974 г. от Саканцевой А. П., 1914 г. р.

и «ноготь от мощей его» хранятся и почитаются обитателями Дубчесских скитов в Красноярском крае³¹.

Моления на Веселых горах уже в конце XIX в. были не единовременным актом, а совершались несколько раз в год. Первое и самое многолюдное, собиравшее до 10 тыс. человек, происходило 26—29 июня. Начиналось оно на могиле о. Германа, где «правили» службу иконе Богородицы Тихвинской. Затем шли к могиле о. Максима, где служили Успению Богоматери. На следующий день «у Григория служба правится Николе Чудотворцу». Наконец самое торжественное богослужение (в честь Петра и Павла) совершалось на могиле черноризца Павла.

Второе моление было значительно меньше по количеству собиравшихся. Оно было установлено в первой половине 1890-х гг. и проходило 5—6 июля. У захоронения Германа служили панихиду, после чего иконы уносили «к Максиму». Здесь проходило бдение во имя иконы Казанской Богоматери. Утром 6 июля богомольцы шли «ко Григорию» и совершали панихиду. Вечером того же дня перемещались на могилу о. Павла, где служили всенощную.

Третье моление было самым скромным и малолюдным. Его совершали 1—2 сентября и только на могиле инока-схимника Максима: «Творится обычным порядком — вечерня и бдение, а утром — “часы”»³².

По имеющимся сведениям, неподалеку от захоронения о. Максима вплоть до 1840-х гг. действовал мужской старообрядческий скит, а жившие там иноки были главными действующими лицами во время паломничеств. В этой связи необходимо хотя бы немного рассказать об упомянутом ранее старообрядческом священноиноке Иларии, который в 1820-е — начале 1830-х гг., судя по всему, был духовным отцом верхнетагильского женского скита. Оказалось, что иеромонах Илари́й (Иларион) — заметная не только в уральском, но и в московском староверии фигура.

Старообрядческий епископ Пермский Геннадий (Беляев), отлично знавший поволжское и уральское старообрядчество,

³¹ Урало-Сибирский патерик. Кн. 1. С. 35.

³² Базанов Н. Из уральской старообрядческой старины // Уральский край. 1910, 13 августа. С. 2.

сообщал, что священноинок Иларий был присоединен к староверию в 1808 г. на Иргизе (приток Волги, где размещался один из общероссийских центров старообрядчества). Позже «он жил в Екатеринбурге и Шарташе, у всех благоговение о нем и его чистоте телесной доселе на устах носится. Господь прославил его нетлением»³³. Иную дату перехода Илария называл старообрядческий епископ Арсений (Швецов). По его данным, Иларий «принят был от ереси в Никольском монастыре на Иргизе в 1818 г., и, мало пожив в том монастыре, отправлен был в Екатеринбург и тамо в скитах проживал тайно. Бывшу же от правительства о нем разысканию, уехал на Керженец, где прожив несколько времени, отправился в Москву и проживал там тайно до кончины своея...»³⁴.

Исключительный знаток истории московского старообрядческого центра на Рогожском кладбище В. Е. Макаров писал, что в 1830-е гг. священноинок Иларий служил на Рогожке в особой «походной церкви», освященной во имя Симеона Столпника. Этот же автор причисляет Илария к так называемым «проезжающим» священнослужителям: «Они жили скрытно в домах богатых людей, как более гарантированных от придирчивости и насилия со стороны агентов власти, а также у содержателей постоянных дворов, “ямщиков”, которые в то время получили большое значение в старообрядчестве, так как развозили тайных попов по разным местам для исполнения треб: привезут обыкновенно священника ночью, он тут же исправляет все необходимейшие требы, и тут же его увозят неведомо куда...»³⁵.

В анналах истории Белокриницкой иерархии Иларий остался во многом благодаря тому, что именно он в 1844 г. принял на «дух» (исповедь в подтверждение истинного присоединения к св. церкви) священноинока Иеронима, который, в свою очередь, присоединял к старообрядческой церкви первого белокриницкого архиерея — митрополита Амвросия (Папа-Георгополи). Умер свя-

³³ Геннадий, епископ. Панегирик. Коломья, 1882. С. 29, 31–32.

³⁴ Цит. по: Вургафт С. Г., Ушаков И. А. Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С. 114.

³⁵ Макаров В. Е. Очерк истории Рогожского кладбища в Москве. М., 1911. С. 57.

щенноинок Илари́й в Москве в 1848 г., а «чрез три года тело его было перенесено на другое место, не предавшееся еще тлению»³⁶.

По нашему убеждению, причастность Илария к возникновению старообрядческой Белокриницкой иерархии («австрийцев») в России непосредственно повлияла на появление этого направления староверия в Верхнем Тагиле. Другим важнейшим фактором, объясняющим, почему Верхнетагильский завод в начале 1860-х гг. считался одним из центров «австрийского» согласия на Урале, была деятельность местного жителя Козмы Сергеевича Коровина³⁷.

К. С. Коровин был уроженцем Верхнетагильского завода, где его отец служил «смотрителем лесов и хлебным запасчиком». Благодаря положению родителя Козма был избавлен от необходимости «отправлять заводские работы». Свободное время он уделял чтению, переписке и переплету книг. В конце 1850-х гг. он около года провел в Екатеринбургской тюрьме (по словам православного священника, «за кражу золота»). В 1860 г., по выходе из заключения, Козма принял монашеский постриг. А еще через два года — 8 декабря 1862 г. — старообрядческие епископы Пафнутий Казанский и Савватий Тобольский рукоположили Константина во епископа Оренбургского. Однако вместо Оренбуржья Константин предпочел обосноваться на Среднем Урале в «резиденции», которая находилась в Верхнем Тагиле, в келье, «прилегающей к дому отца его, сзади обширных пристроек», рядом с молельной, «куда можно попасть только тем, кто хорошо знает окружающую местность».

Не успев утвердиться в должности, новый старообрядческий архиерей уже в марте 1864 г. едва не был пойман уральскими властями. 15 марта в Нижнетагильском заводе ему чудом удалось скрыться из дома купца В. П. Чеусова, где Константин совершал литургию. Полицейские смогли арестовать только его помощника —

³⁶ Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул, 1999. С. 311; Агеева Е. А. Амвросий // Православная энциклопедия. Т. II. М., 2001. С. 148.

³⁷ О Константине (Коровине) см.: Белобородов С. А. Старообрядческий епископ Пермский Константин (1861—1881) // История церкви: изучение и преподавание. Мат-лы науч. конф., посвященной 2000-летию христианства. Екатеринбург, 1999. С. 159—162.

архимандрита Викентия (Носова). Однако Константину не пришлось долго наслаждаться свободой: 3 мая 1864 г. епископ был захвачен в Верхнетагильском заводе воинской командой под начальством уездного исправника Грена.

По словам очевидца событий, священника А. Топоркова, операция по поимке старообрядческого епископа была детально продумана и четко исполнена. Вначале наличие Константина в «резиденции» засвидетельствовал местный церковный староста, который провел разведку под предлогом заказа для храма нескольких экземпляров рукописной разрешительной молитвы. Одновременно секретными караулами были перекрыты дороги на Невьянск и Рудянку. Исправник получил точный план дома и подготовил лестницы на случай штурма.

Рано утром 28 казаков оренбургской команды оцепили усадьбу и, преодолев ворота с помощью лестниц, попали во двор. Родственники Константина пытались задержать непрошенных гостей, но исправник быстро и решительно двинулся к келье епископа, захватив его врасплох. При обыске были изъяты монашеские и священнические одежды, документы, книги и т. п.

Под усиленным конвоем епископ Константин был увезен в Екатеринбург, а оттуда — в Пермский тюремный замок, в котором пробыл до окончания следствия. 14 июня 1866 г. по распоряжению полицейского управления он был «отпущен на поруки В-Тагильского волостного правления». Его дело рассматривалось Екатеринбургским уездным судом 30 ноября 1867 г., и в результате было решено: «За обращение Козмои Коровиным одной из комнат своего дома в публичную молельню... следовало бы подвергнуть взысканию по 206 ст. Уложения о наказаниях, но т. к. по делу не обнаружено, что это действительно была публичная молельня и служила бы сборищем для раскольников,... то от этого взыскания его освободить, подтвердив, что в случае новых каких-либо устройств по этому предмету все его строение будет подвергнуто ломке и материалы проданы в пользу приказа общественного призрения»³⁸.

³⁸ Из сочинений последователей австрийщины // ЕЕВ. 1909. № 23. С. 331—332.

Произошедшие события, вероятно, столь сильно напугали епископа Константина, что, вернувшись домой, он отказался от всяческой более-менее активной деятельности. Кроме того, московские руководители Белокриницкой иерархии намекнули, что, поскольку Константин в ходе следствия не признал своего духовного звания, к нему может быть применено 62 апостольское правило, в соответствии с которым «отказ духовного лица от своего сана ведет к принятию его вновь в лоно Церкви по раскаянию как мирского человека». Правда вскоре московские руководители «австрийцев» предоставили епископу возможность совершения богослужений в домово́й церкви «без огласки, и принятия исповеди у духовных детей».

Испытав серьезное душевное потрясение, епископ Константин опасался дальнейших преследований и сам отказывался от руководства епархией. Он горестно писал: «Мое здоровье весьма слабо, и до Екатеринбурга невозможно съездить, а проживание все одинаково в стеснении... Всюду донесение и караулы со стороны духовенства, и даже решаются подсылы делать на поджог моего дома, желают совершенно истребить от земли живых»³⁹.

В 1870-е гг. епископ Константин, вероятно, все-таки принял на себя управление епархией, но редко выезжал из Верхнего Тагила «вследствие данной подписки или запрещения полиции». Константин постоянно ощущал повышенное внимание к себе со стороны благочинного, приходского священника и окружного миссионера. Последний, например, получал сведения обо всей корреспонденции, поступающей для епископа, даже если она приходила на имя доверенных лиц. Умер епископ Константин 18 сентября 1881 г. и был погребен на верхнетагильском старообрядческом кладбище, «там, где прежде был женский скит». На его мраморном надгробии были вырезаны следующие слова: «Спаситесь сопрестольницы святительства моего, яко мене требует Господь третицею; спаситесь иереи церкви моя и весь священнический чин; держайте, яко да совершим благодарение наше Господеви. На сем месте погребено тело раба Божия преосвященного епископа Константина»⁴⁰.

³⁹ «Во время оно»: история старообрядчества в свидетельствах и документах // Приложение к журналу «Церковь». 2005. Вып. № 2. С. 55.

⁴⁰ Из сочинений последователей австрийщины // ЕЕВ. 1909. № 11. С. 168.

В отчетах православных миссионеров упоминается о существовании в Верхнем Тагиле «австрийской» молельни, будто бы устроенной в конце 1870-х гг. в усадьбе Меланьи Коровиной. Вероятно, эта молельня уже существовала в начале 1860-х гг. во дворе дома отца Меланьи, Сергея Коровина, рядом с кельей епископа Константина. В мае 1864 г. при обыске у Коровина было изъято 33 книги и 83 иконы. В 1894 г. уже сама М. С. Коровина привлекалась «за устройство молитвенных зданий австрийской секты». Тогда власти вновь конфисковали большое количество икон и 27 книг⁴¹.

Однако «белокриницкий» храм в Верхнем Тагиле возродился на новом месте. По описанию очевидца, сделанному в начале XX в., эта церковь, располагавшаяся на правом берегу пруда, была «такая маленькая, что ее едва заметишь за другими жилыми постройками»⁴². Во второй половине XIX — начале XX в. в верхнетагильской церкви «австрийцев» священниками были:

— Василий Иванович Кульков (челябинский мещанин, которого еще в 1862 г. в звании иподиакона задерживали вместе со старообрядческим епископом Геннадием, позже — настоятель верхнетагильской церкви, с середины 1890-х гг. — протоиерей; умер в 1901 г.);

— Мартемьян Лаврентьевич Иерусалимов (из мещанского сословия; его имя упоминается в отчете о диспуте с православным миссионером 11 июля 1904 г. в Верхнем Тагиле, позже — настоятель храма во имя Богородицы Тихвинской в Тюмени);

— Иоанн Максимович Кабанов (1873 г. р., из мещанского сословия г. Тюмени, упоминается в 1907 г., его отец был уроженцем подмосковной д. Беливо);

— Павел Акинфиевич Щепкин (из крестьян Бирского уезда, Уфимской губ., в январе 1913 г. перешедший из белокриницкого согласия в православие)⁴³;

⁴¹ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 77. Л. 26–27.

⁴² Сторожев И. На «Веселых горах» // ЕЕВ. 1913. № 51. С. 1237.

⁴³ Белобородов С. А. «Австрийцы» на Урале и в Западной Сибири (Из истории Русской Православной Старообрядческой Церкви — Белокриницкого согласия) // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 152.

— Иоанн Яковлевич Аверкин (служивший в Верхнем Тагиле с 1914 г. В 1919 г. ушел в Сибирь вместе с отступавшей армией Колчака).

В начале XX в. Верхнетагильский приход «австрийцев» насчитывал всего 50 человек (12 мужчин и 38 женщин)⁴⁴. В числе приемлющих белокрыницкое священство в Верхнем Тагиле, помимо уже очень пожилой сестры покойного епископа Константина Меланьи Коровиной, в архивных документах упоминаются как минимум два поколения семейств Бороздиных, Ждановских, Чистяковых и многочисленный клан Таланкиных.

Присутствие «австрийцев» обязывало епархиальные власти пристально следить за их деятельностью и противостоять в первую очередь им. Периодически в Верхнем Тагиле проводились беседы. Иногда в результате работы миссионеров официальной церкви случались присоединения старообрядцев к единоверию, как, например, упомянутый священник П. А. Щепкин. Но была и проишошедшая в ноябре 1913 г. казусная история, когда 106 прихожан православного храма обратились к властям с прошением «перечислить их из православия в старообрядчество» (правда, под последним понималось отнюдь не часовенное согласие, а единоверие)⁴⁵.

И все же в начале XX в. наиболее многочисленное старообрядческое общество в Верхнем Тагиле составляли часовенные, хотя по сравнению с началом XIX в. их доля среди верхнетагильских обитателей серьезно сократилась: из 5700 жителей только 389 человек обоего пола (6,8 %) принадлежали к этому согласию⁴⁶. Единоверцев же насчитывалось около 600 человек (10,5 %)⁴⁷.

Была у часовенных и общественная молебеня («моленна»). Когда она обветшала, верхнетагильские крестьяне Евгений Киселев и Павел Чистяков в 1881 г. ходатайствовали перед властями с просьбой устроить новый молебенный дом на земле, принадлежащей их

⁴⁴ Ведомость о числе раскольников за 1900 г. // ЕЕВ. 1901. № 11. С. 172.

⁴⁵ Из православия в единоверие // Церковь. 1914. № 1. С. 28; Уральская жизнь. 1913. № 51.

⁴⁶ Ведомость о числе раскольников за 1900 г. // ЕЕВ. 1901. № 11. С. 172–173, 176–177.

⁴⁷ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. С. 587.

одноверцу, крестьянину Молодцову⁴⁸. Разрешение было получено в 1884 г. В заводском поселке была выстроена большая старообрядческая часовня, освященная во имя иконы Знамения Пресвятой Богородицы. По воспоминаниям очевидцев, эта деревянная часовня «имела вполне благоустроенный вид, и на ее колокольне издвиганием екатеринбургских благодетелей поставлен хороший звон»⁴⁹. В это время руководителями общины были уставщик Тимофей Моисеевич Ломаков, головщик Гавриил Михайлович Медведев, староста часовни Никифор Михайлович Ломаков.

Несколько позже место наставника верхнетагильского общества старообрядцев занял черноризец Антоний (Аполлинарий Лукич Поздняков, 1858/59—1933). Отец Аполлинария работал штейгером⁵⁰ Верхнетагильских рудников, в самом заводском поселке имел свой дом по ул. Большой Тагильской, в котором и проживало его немногочисленное семейство — жена и сын. К 22 годам Апполинарий отличался достаточно высоким уровнем образования: помимо домашнего обучения грамоте он закончил еще и народное училище, а также хорошо разбирался в богослужении и отлично знал церковное пение. Вскоре после смерти родителей, около 1900-х гг., не женившись и продолжая проживать уединенно в родительском доме, А. Поздняков принял решение и, очевидно, получил благословение стать черноризцем. Остается открытым вопрос — проживал ли он до этого в старообрядческих пустынножительствах? Известно лишь о его хорошем знакомстве с черноризцами скита под д. Шумихой, где жили отцы Увар и Галактион — с ними Антоний встречался на Веселых горах, вел совместную службу и запечатлен на фотографии сидящим рядом. По воспоминания очевидцев, черноризец Антоний «был высок ростом... Носил вериги, цепи, волосы расплетенные»⁵¹. На сохранившихся снимках действительно предстает весьма впечатляющая фигура.

⁴⁸ РГИА. Ф. 1284. Оп. 221. Д. 66.

⁴⁹ Сторожев И. На «Веселых горах». С. 1237.

⁵⁰ Штейгер — горный мастер, ведающий рудничными работами.

⁵¹ Архив дневников ЛАИ УрФУ. Д. 77/79—6. Л. 19—20. Запись беседы в пос. Карпушиха от 10 июля 1979 г.

Благодаря активному участию в жизни мирских обществ он стал широко известен на горнозаводском Урале. В 1911 г. о. Антоний вместе с о. Гермогеном Киселевым (также из Верхнего Тагила) участвовал в работе I Всероссийского съезда часовенных в Екатеринбурге⁵². Вплоть до конца 1920-х он вел вместе с черноризцем Уваром и другими наставниками богослужение у могил на Веселых горах⁵³. В 1916 г. о. Антоний вместе с екатеринбургскими наставниками Порфирием Даниловичем Лобановым (Никольская часовня), Порфирием Симоновичем Мокрушиным (Успенская часовня) и их прихожанами совершал крестный ход на старое Рязановское кладбище⁵⁴, а чуть позднее его поучительное слово уже звучало на открытии старообрядческого училища в Черноисточинском заводе⁵⁵.

После революции 1917 г. о. Антоний остался в Верхнем Тагиле, по-прежнему был наставником в старообрядческой часовне, находившейся на берегу Верхнетагильского пруда. Помогал ему во время службы уставщик Митрофан Гаврилович Медведев, также известный как представитель верхнетагильского общества на соборе часовенных в д. Дрягуново в январе 1922 г.⁵⁶ В 1920-х гг. о. Антоний, как и многие духовные лица, был лишен права голосования на выборах.

Последняя страница жизни о. Антония оказалась связана с акцией сотрудников органов внутренних дел, призванных самым кардинальным образом искоренить остатки прежнего «отжившего» порядка. В 1930 г. власти перешли к активным действиям против уральских старообрядцев. В дни молений 7–10 июня на Веселых горах «безбожники» и работники просветительских организаций пытались дискутировать с верующими об атеизме,

⁵² Труды Первого Всероссийского съезда старообрядцев не имеющих священства (часовенных) в г. Екатеринбурге с 25–30 октября 7420 г. (1911 г.). Екатеринбург, 1912.

⁵³ Санин В. Н. На Веселых горах. Очерки торжественных молебствий старообрядцев, иллюстрированные рисунками с натуры художника Вл. А. Кузнецова и отчеты о подготовительных трудах к Всероссийскому съезду старообрядцев часовенного согласия. Екатеринбург, 1910. С. 36.

⁵⁴ Уральский старообрядец. 1916. № 6–7. С. 31.

⁵⁵ Там же. № 8. С. 20–22.

⁵⁶ Древлехранилище ЛАИ УрФУ. VI.175p/1239. Л. 3.

а сотрудники компетентных органов вели наблюдение, фиксируя антисоветские, на их взгляд, высказывания и действия.

В июле 1930 г. сотрудники ОГПУ задержали 10 староверов. Все они были заключены в Невьянский следственный изолятор и допрошены. Еще через три дня арестовали о. Антония, несмотря на то, что сам он не присутствовал на молениях, а только предоставил книги, по которым проводились службы на Веселых горах, из своей библиотеки. Кроме задержанного о. Саввы Комарова («схимник из Кунгурского округа»), свидетели назвали в числе проводивших службу еще одного старца-скитника — о. Ефрема Шерстобитова⁵⁷, проживавшего в лесу около д. Большие Галашки, однако тот скрылся и схватить его так и не удалось. Впрочем, Савва Комаров тоже очень быстро куда-то исчез и в числе допрашиваемых не был.

Формальным поводом для арестов стало выражение старообрядцами недовольства активными действиями комсомольцев и партийных пропагандистов, устроивших митинг на Веселых горах прямо во время богослужения. Основанием для задержания также стало неодобрительное отношение организаторов молений к просветительской работе среди старообрядческой молодежи, вследствие чего родители запрещали своим детям разговаривать с «безбожниками», смотреть привезенные ими кинокартины, брать предлагаемые светские книги и присутствовать на митингах вместо молитвы. В качестве примера сотрудник ОГПУ привел фразу одного из староверов: «Смотрите, нехристи и антихристы продают свою дьявольскую литературу, но мы не купим», а также услышанные им слова молящихся: «дьявольское нашествие» — про антирелигиозников и «дьявольское отродие» — о привезенных последними кино и музыке.

Арестованным было также предъявлено обвинение в том, что они, используя религиозные предрассудки населения, проводили антисоветскую агитацию и распространяли антисоветскую литературу. Литературой этой были изъятые и приобщенные к делу в качестве вещественных доказательств гектографиро-

⁵⁷ Об о. Ефреме см. в очерке про Быньги.

ванные и рукописные листки с несколькими духовными стихами: «Об умилении души», «О последнем времени», «Гора Афон», «Слезы лившие о Лоте».

Содержание этих «документов» было проанализировано оперативниками⁵⁸. В интерпретации следователей изъятые стихи содержали «критику создавшихся в стране производственных затруднений и критику существующего строя вообще», «весь смысл этих стихов, что при советской власти живется хуже, чем при царизме», некоторые из строк даже удостоились цитирования в обвинительном заключении⁵⁹.

После допросов следователи представили свое понимание происходящего в виде простой и привычной для них схемы в терминах партийного строительства и борьбы за влияние на массы: существует авторитетный лидер (верхнетагильский наставник часовенных о. Антоний), вокруг которого образовалась группа из нескольких активистов. Моления на Веселых горах рассматривались как «сборище темных беднячко-середняцких масс», которых еще не коснулись антирелигиозная пропаганда и «рост культурного и политического уровня населения», поскольку «кулачко-антисоветские элементы» (арестованные «руководители старообрядчества») используют паломничества для распространения антисоветской литературы и проведения антиколхозной агитации⁶⁰. Под последней подразумевались разговоры между молящимися: «Всероссийские хозяева коммунисты довели до того, что мы теперь ходим без хлеба и без материи. Раньше строили дома, а теперь строят только остроги. Кооперация обирает только крестьян, а ничего не дает. В кооперации сидят прохвосты и воры, колхозы нам не нужны, от них пользы нет, они скоро развалятся, пятилетка не выполнима»⁶¹. Порицание работы «безбожников» было расценено как препятствие просвещению,

⁵⁸ Подробнее об этом см.: Белобородов С. А., Боровик Ю. В. «Ревнители древнего благочестия» (очерк истории верхнетагильского старообрядчества) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2013. № 1 (5). С. 205–207.

⁵⁹ ГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 17394. Л. 48, 54–56 об., 124.

⁶⁰ Там же. Л. 123.

⁶¹ Там же. Л. 124.

а буйство женщин-кликуш — как специально организованное наставниками и их помощниками мероприятие для поддержания в народе суеверия и «поднятия религиозности». Якобы больных и склонных к истерии женщин организаторы выискивали и в нужный момент «давали указания», провоцировали их выкрикивать ругательства по адресу советской власти и коммунистов, а также «говорили сами против колхозов и раскулачивания, называли бедняков и батраков дармоедами и лодырями...».

В результате получилась картина организованной целенаправленной осознанной антисоветской деятельности. Заминка возникла лишь в одном обстоятельстве: верхнетагильский наставник не участвовал и даже не присутствовал в тот год на Веселых горах, поэтому требовались хотя бы формальные свидетельства его связи с арестованными. В доме Антония Позднякова 31 июля 1930 г. был проведен обыск. Нашли переписку с черноисточинским обществом о предстоящем молении («будет или нет не знаем — не разрешено») и около 60 рублей серебряной монетой. В последнем усмотрели «умышленное сокрытие с целью наибольшего обострения имеющегося кризиса с разменной монетой». Объяснения наставника, что найденная сумма накоплена благодаря пожертвованиям его прихожан за полгода и нужна для повседневных расходов — «о кризисе мелочи не знаю», — были сочтены неубедительными отговорками. «Снятие с рынка и невыпуск в обращение разменной серебряной монеты с целью спекуляции» стало дополнением к основному обвинению.

Сделанное следователями заключение послужило основанием для приговора о. Антония к 3 годам ссылки в Казахстан⁶² (то же самое было определено и в отношении еще 5 арестованных — Д. С. Солдаткина, Ф. Н. Плохих, П. С. Комарова, И. Г. Коптелова и Е. А. Николаева, они получили такой же срок и были отправлены в концлагеря). Надо сказать, что еще в следственном изоляторе при медицинском освидетельствовании 70-летнего черноризца врачи сделали вывод: «Варикозное расширение вен обеих ног, повреждение сердечной мышцы, общая

⁶² ГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 17394. Л. 146.

слабость, к физическому труду не пригоден». Испытания, выпавшие на долю старца, были нелегкими — в 1933 г. оказалось, что о. Антоний, находясь в казахстанской ссылке, умер (впоследствии его имущество было распродано с торгов)⁶³. Про других сосланных старообрядцев известно немного: 70-летнему Филимону Плохих удалось бежать из Чимкента, где он отбывал ссылку; Петр Комаров отбыл наказание и был отправлен «на жительство в провинцию». Самый молодой к моменту ареста уроженец Черноисточинска Денис Солдаткин в июне 1933 г. после окончания срока был освобожден из Белморбаллага ОГПУ, вернулся на Урал, до 1938 г. работал на заводах и золотых приисках⁶⁴.

Жесткие меры для искоренения традиционной религиозности и насаждения коммунистического мировоззрения (дискредитация духовенства, разрушение церквей, реквизиция церковных ценностей, вскрытие мощей, пропаганда атеизма, приравнивание духовенства к контрреволюционерам и т. д.) в 1920—1930-е гг. применяли повсеместно. В Верхнем Тагиле из пяти культовых зданий (два православных храма, один единоверческий, один «австрийский» и один моельный дом часовенных) к началу 1940-х гг. осталось только одно — православная Знаменская церковь, и то во многом благодаря активным действиям ее пожилых прихожанок, многократно высказывавшихся против намерений закрыть церковь. А вот обустроенное верхнетагильскими старообрядцами место поклонения памяти о. Феодосия было разорено потихоньку: «Пионервожатая в школе собирала нас, приводила на это место и устраивала костер, куда шли доски с навеса и забора у могилы старца Феодосия. Так и сожгли все»⁶⁵. Старообрядческую часовню в Верхнем Тагиле, находившуюся недалеко от дома наставника, «только на другой стороне [улицы] — деревянная была, около пруда, с колоколами», в 1930-х гг. разобрали.

⁶³ ГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 32016. Т. 7. Л. 176.

⁶⁴ См.: Духовная литература староверов востока России XVIII—XX вв. Новосибирск, 1999. С. 671. Более подробно о Д. С. Солдаткине и о его дальнейшей судьбе см. в очерке про Черноисточинск.

⁶⁵ Архив дневников ЛАИ УрФУ. Д. 125. Л. 18 об. Запись беседы в Верхнем Тагиле 3 августа 2010 г.

На ее месте обустроили небольшой парк для массовых гуляний — поставили буфет, вышку для прыжков в воду, что многими жителями, особенно старшего поколения, считалось неуместным и опасным: «Говорили: там убьются прыгать и купаться»⁶⁶. Спортивное сооружение действительно недолго простояло на берегу Тагила: в годы Великой Отечественной войны «вышку эту повалило ветром и долго по пруду таскало»⁶⁷.

В течение многих десятилетий из-за неодобрительного отношения властей старообрядцы для богослужения и совершения таинств собирались по домам. Из Верхнего Тагила, как и из многих окрестных селений, старообрядцы продолжали ходить на могилы иноков, стараясь делать это тайно, не привлекая внимания. В послевоенное время, особенно к середине 1950-х гг., поток верующих усилился настолько, что местные партийные руководители, будучи не в силах препятствовать посещению Веселых гор, приняли решение взорвать мраморный памятник на могиле инок Павли.

По воспоминаниям верхнетагильского краеведа А. Пискунова, «уже в послевоенное время, работая в Кировградском отделе милиции, я был свидетелем того, как назначались наряды милиции с целью препятствовать паломникам добираться к могиле о. Павли, куда съезжались старообрядцы со всех уголков страны. Их были сотни и сотни... Мотивировалось это тем, что паломники, скупая по пути продукты питания, оставляли шахтерам в Карпушихе пустые магазинные полки. Кроме того, они будто бы вытаптывают покосы и причиняют прочие беспокойства...»⁶⁸.

Известно, что одним из служителей часовенных в Верхнем Тагиле после был Иван Иванович Тумаков (1912—1997). Старообрядцы приходили в его дом: «Большой, на четыре окна и специальная большая комната для молений была». Положенные таинства крещения, отпевания, брака, исповеди, а также повседневные и праздничные службы исполнялись, насколько это было возможно.

⁶⁶ Архив дневников ЛАИ УрФУ. Д. 125. Л. 27. Запись беседы с А. В. Ивановой (1929 г. р.) от 3 августа 2010 г.

⁶⁷ Там же. Л. 18. Запись беседы с А. М. Полозовым (1924 г. р.) от 3 августа 2010 г.

⁶⁸ Пискунов А. Н. Раскол и раскольники // Уральский рабочий. № 129 (25586) от 16.07.2002.

В 1970-х гг. одним из наиболее авторитетных и грамотных верхнетагильских часовенных был уроженец д. Мартьяновой Филарет Степанович Мезенин (1898—1999) — «замечательный чтец текстов Апостола и певец, одно время он пел на правом крылосе в Невьянске»⁶⁹. Незадолго до кончины он присоединился к единоверию. Чин присоединения через миропомазание совершал о. Леонтий Колмогоров из церкви с. Горбуново Пригородного р-на Свердловской области.

Власти, как правило, запрещалось привлечение детей к участию в молитвенных собраниях («если что, родителей вызывали»), и это ограничивало усвоение молодым поколением религиозных традиций. В результате к 1970—1980-м гг. удалось добиться того, что верхнетагильская община часовенных перестала существовать из-за смерти большинства престарелых старообрядцев.

Зато в начале XXI в. в Верхнем Тагиле возродилась община единоверцев. Произошло это благодаря трудам Сергея Самоновича Комарова (1968 г. р.), который в 2006 г. на приусадебном участке исключительно своими силами начал строительство... церкви (так бывает на Руси!). 25 декабря 2007 г. храм был освящен во имя Архангела Михаила, а в феврале 2008 г. сам же С. С. Комаров был рукоположен во единоверческого священника и стал настоятелем.

Стараниями о. Сергия недалеко от церкви была оборудована крестильня, а рядом обустроен колодец. Еще одна из заслуг единоверцев Верхнего Тагила и их священника — появление в городе Ильинского парка. Отец Сергей совместно с прихожанами почистил территорию заброшенного пустыря и поставил там часовню во имя пророка Ильи. С 2008 г. по инициативе о. Сергия начата установка поклонных крестов на памятных местах, связанных с историей местного старообрядчества (например, на месте скита инок Феодосия). Во многом именно благодаря деятельности о. С. Комарова, предки которого были старообрядцами, история верхнетагильского староверия не растворилась во времени и стала предметом для изучения.

⁶⁹ Архив дневников ЛАИ УрФУ. Д. 131. Запись беседы с о. Леонтием Колмогоровым от 18 июля 2010 г.

**Перепись раскольников, записавшихся
в двойной подушный оклад⁷⁰
«1735 года марта 6 дня Верхнатагильского завода...**

прикащик Григорей Осипов сын Усов, 54 лет. У него жена Наталья Гаврилова, 30 лет. У него дети... Урожден он, Григорий, города Нижнего Нова, посацкого отца сын. В Невьянские заводы пришел назад тому 18 лет...

у присмотра заводских работ Василий Егоров сын Позняков...
якорной подмастерье Никита Силин...
якорной ученик Петр Григорьев сын Бобков...
молотовой подмастерье Данило Иванов...
плотянин Филарет Данилов сын [Смирных]...
кузнец Михайло Федоров сын [Кузнецов]...
меховой мастер Алексей Трифанов сын Чигиринский...
плотник Никита Иванов сын Варханцов...
молотовой мастер Иван Иванов сын Масленников...
плотник Ермил Мартемьянов...
доменной угленосец Осип Ларионов сын Патракеев...
молотовой мастер Захар Васильев сын Орлов
деревни Ломовского рудника
рудной копщик Стефан Васильев сын Тупиков...
рудной копщик Алексей Яковлев сын Занадворов...
рудной копщик Евдоким Матвеев сын Смородяков...
рудной копщик Семен Кирилов сын Рапыгин...
колотушечной мастер Семен Дмитриев сын Белков...
рудной копщик Иван Васильев сын Молчанов...
кучеломной мастер Никифор Михайлов сын Малой...
бурельщик Андрей Петров сын Козлов...
бурельщик Михало Семенов сын Манурин...
рудной копщик Макар Калинин сын Скворцов...
рудной копщик Сергей Ларионов сын Утюгов...
рудной копщик Григорей Тимофеев сын Нефедов...

⁷⁰ Публикуется по: ГАСО Ф. 24. Оп. 1. Д. 580. Л. 2—11 об.

рудной копщик Афонасей Матвеев сын Скочков...
рудной копщик Василий Федоров сын Подгорнов...
рудной копщик Гаврило Артемьев сын Лебедев...
рудной копщик Никола Павлов сын Осколков...
кучеломной мастер Степан Никитин сын...
бурелщик Иван Захаров сын Рысковых...
кучеломной мастер Степан Максимов сын Почечуев...
рудной копщик Козма Степанов...».

Глава IX

Староверы-салдоманы¹ — беглопоповцы, поморцы, странники: из истории старообрядчества на Салдинских заводах

Нижнесалдинский железоделательный завод (который до основания Верхнесалдинского именовался просто Салдинским) был введен по распоряжению Никиты Акинфиевича Демидова в 1759 г., а 12 ноября 1760 г. выпустил первую продукцию. Он расположен в 54 км к северо-востоку от Нижнего Тагила и изначально замышлялся как предприятие для переделки тагильского чугуна.

По данным Ю. В. Коновалова², первопоселенцы Салдинского завода, коих в 1763 г. числилось 968 душ мужского пола, по местам прежнего обитания распределялись следующим образом:

из Унженского у. Галицкой провинции (Ветлужская вотчина Демидовых) — 41,43 %;

из Царевосанчурского у. Казанской губ. (Санчурская вотчина) — 21,18 %;

из Арзамасского у. Арзамасской провинции (Саканская вотчина) — 12,5 %;

из Нижегородского у. Нижегородской провинции (Фокинская вотчина) — 8,16 %.

Всего из этих четырех вотчин на Салдинский завод прибыло подавляющее большинство людей — 83,27 %. Из оставшихся 16,73 % поселенцев, переведенных на берега Салды, только выходцы из Верхотурского и Балахонского уездов превысили отметку в 1 %. Все остальные группы (из Прикамья, Дедиловского, Угличского, Тотемского и других уездов) были очень малочисленны.

¹ Официально жителей Нижней Салды называют «салдинцы», но им самим больше нравится местное наименование — «салдоманы». По мнению топонимиста академика А. К. Матвеева, название р. Салда произошло от мансийского слова «салт» («салът») — «лыко», «мочало». Существует и «тюркская» версия: в татарском языке есть термин «салдау», которому в русском соответствует «острога, трезубец».

² Коновалов Ю. В. Происхождение населения Нижне-Салдинского завода (1759—1811) // Уральский родосвед. Вып. 2. 1997. С. 37—52.

Следует отметить, что крестьяне-старообрядцы во всех поволжских имениях Демидовых составляли значительную часть населения (в Унженской вотчине и вовсе преобладающую). Поэтому и в Салдинском заводе староверов оказалось немало. По конфессиональной принадлежности все они были беглопоповцами (т. е. принимали священников, бежавших из официальной церкви).

Кстати, первый заводской приказчик — Алексей Иванов — также был старовером, причем даже не скрывавшим этого³. Неудивительно, что культовое здание для совместных богослужений старообрядцев появилось в Салдинском заводе раньше, чем православная церковь. По сведениям хорошо информированного исследователя, «часовня во имя Николая Чудотворца была построена в 1758 г. на усадьбе Григория Посадского (Посадкова)»⁴. На самом деле священник нижнетагильской Троицкой единоверческой церкви о. Иоанн Пырьев, написавший об этом в 1830-е гг., немного ошибся, буквально интерпретировал слова своих информантов о том, что салдинская старообрядческая часовня существует с основания завода.

Салдинский завод действительно задумали строить в 1758 г., но на другом участке — в полуверсте от устья р. Нелобы, впадающей в р. Салду. Однако место оказалось неудачным, так как, по свидетельству рапорта в Нижнетагильскую контору от 11 февраля 1759 г., оно было «весьма плоское и обширное, местами топкое и мелкое»⁵. Новое «способное место» было выбрано в пяти верстах от первоначального, вниз по течению Салды. Здесь река, попадая в каменистые берега, представляющие естественный резервуар, была перекрыта плотиной. В 1759 г. образовался салдинский пруд, на берегу которого и возвели беглопоповскую часовню (около 1760 г.). Кстати, этот район до сих пор в местной топонимике носит весьма при-

³ Павловский Н. Г. Демидовы и старообрядчество в XVIII в. // Демидовский временник: Исторический альманах. Кн. 1. Екатеринбург, 1994. С. 58. Алексей Иванов пробыл в Салде недолго, т. к. с 1763 г. стал одним из трех главных приказчиков Нижнетагильского завода.

⁴ Варушкин Н. О единоверии в Нижне-Тагильском заводе и его округе // Православный собеседник. 1867. Ч. 1. С. 279.

⁵ Танкиевская И. Н. Нижняя Салда. Екатеринбург, 2000. С. 29.

мечательное название — Кержацкий конец (край) или, по-простому, Кержаки (современная ул. Демьяна Бедного).

Справедливости ради отметим, что беглые священники начали служить в салдинской часовне только со второй половины 1760-х гг. При этом их визиты из Нижнего Тагила были нечастыми, а промежутки между ними могли длиться годами. С большой вероятностью можно предполагать, что первым старообрядческим иереем, побывавшим в Салдинском заводе, был беглый поп Иродион, получивший «исправу» на Рогожском кладбище в Москве. На Урал (в Невьянск) он прибыл в 1766 г. Скончался в 1778 г.⁶

В конце 1760-х гг. после пятилетнего перерыва, вызванного «оскудением священства»⁷, старообрядческая община Нижнего Тагила обзавелась своими иереями, которые также время от времени стали посещать часовни нижнетагильской округи, в том числе салдинскую: беглый иеромонах Феофилакт, принятый и «исправленный» Иродионом; беглые попы Петр Никифорович; Феодор, который вскоре уехал обратно («отступил»); Андрей, также «отступивший»; Петр Федорович, появившийся на Нижнетагильском заводе около 1798 г. и служивший не слишком долго⁸.

Некоторое представление о количестве салдинских староверов в то время могут дать материалы официального учета. В 1765 г. была проведена перепись раскольников всех нижнетагильских заводов, записанных в двойной подушный оклад. Есть в этом документе сведения и по Салдинскому заводу. По данным переписчиков, в тот год в заводском поселке числилось 98 мужчин и 92 женщины (всего 190 человек), открыто заявивших о приверженности к староверию⁹. Однако это вовсе не означает, что старообрядцев в Салде было именно столько. У нас есть весьма веские основания предполагать, что на самом деле их было значительно больше, чем учла официальная статистика.

⁶ Белобородов С. А., Боровик Ю. В. Староверы горнозаводского Урала: страницы истории согласия беглопоповцев / часовенных XVIII — начала XX в. Екатеринбург, 2017. С. 93–94.

⁷ Там же. С. 91–93.

⁸ Там же. С. 185.

⁹ РГАДА. Ф. 1267. Оп. 1. Д. 201. Л. 131.

Летом 1778 г. в 10 верстах от Салдинского завода река была перегорожена еще одной плотиной, рядом с которой возвели завод, названный Салдинским Верхним (Верхнесалдинским). Первыми поселенцами-строителями завода стали люди, переведенные из других заводских поселений, принадлежавших Н. А. Демидову: 80 семей из Нижнетагильского, Черноисточинского, Висимо-Шайтанского и, конечно же, Салдинского (Нижнего) заводов. В 1797 г. в Верхней Салде проживало 996 человек обоего пола. В начале XIX в. на Верхнесалдинский завод прибыли переселенцы из Черниговской губернии и в поселке возник район, получивший наименование «Хохлы».

До 1836 г. православные жители Верхней Салды были прихожанами Нижнесалдинской церкви, освященной в 1764 г. во имя великомученика Никиты¹⁰. А верхнесалдинские староверы, по всей видимости, стали прихожанами Никольской старообрядческой часовни Нижней Салды. По сведениям миссионеров, в начале 1820-х гг. в заводских поселках насчитывалось следующее количество старообрядцев: в Нижней Салде — 635, в Верхней Салде — 214 душ обоего пола¹¹.

До XIX в. жизнь салдинских староверов протекала без каких-либо потрясений: власти (светские и церковные) совершенно не баловали визитами; заводские приказчики все были старообрядцами, не притеснявшими за старую веру. Беглые попы приезжали редко, но на большие праздники можно было съездить в нижнетагильскую Троицкую часовню. При салдинской же Никольской часовне действовал свой «клир», состоящий из уставщика (наставника), головщика (знаменщика) и певчих, которые «читали и пели, отправляя все те службы, кои могут совершать и простые миряне»¹². На существование подобной практики указывал в 1826 г. в своем дневнике С. Д. Нечаев: «...Где нет священника,

¹⁰ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902. С. 297. В 1834 г. был выстроен каменный трехпрядельный храм с главным престолом, освященным во имя Николая Чудотворца.

¹¹ Варушкин Н. О единоверии в Нижне-Тагильском заводе и его округе // Православный собеседник. 1866. Ч. 1. С. 9.

¹² Состояние в епархии раскола и сектантства (из отчета епархиального миссионера за 1901 г.) // ЕЕВ. 1902. № 8. С. 362.

там при часовнях бывают настоятели, которых выбирают старообрядцы из людей, способных читать, петь и несколько потолковать. Настоятели получают от священников благословение заменять их при службах, делать возгласы и совершать разные требы по нужде и без нужды»¹³.

Событием, существенно повлиявшим на старообрядцев (причем не только салдинских, но и других, входивших в нижнетагильское объединение беглопоповцев), стал переход беглого священника Андрея Афанасьевича Жданова в единоверие. Этот иерей прибыл в Нижнетагильский завод в июне 1804 г. из старообрядческого Воскресенского монастыря, что на Иргизе. «Примерная, кроткая и честная жизнь» Жданова привлекла к его персоне внимание не только староверов. В самом скором времени личностью беглого попа заинтересовались екатеринбургские единоверцы и после непродолжительных переговоров убедили о. Андрея в 1806 г. перейти в почти достроенную екатеринбургскую Спасскую церковь¹⁴.

Аналогичная история произошла и со следующим нижнетагильским священником беглопоповцев Илларионом Петровым, который, согласно имеющимся данным, перешел в единоверие в 1809 г.¹⁵ Таким образом, Нижнетагильское объединение старообрядческих общин более пяти лет (с небольшим перерывом) вновь вынуждено было обходиться без беглых священников. К этому следует прибавить, что из-за «предательства» А. Ждановым и И. Петровым традиций «древлего благочестия», доверие старообрядцев тагильской округи к беглым попам было сильно подорвано.

В сложившейся ситуации серьезное влияние на некоторую часть беглопоповцев оказала беспоповская агитация. По сведениям православных священников А. Оглоблина и М. Кирилова, сообщенным ими в 1826 г., «на демидовских заводах укорени-

¹³ Дневник С. Д. Нечаева // Братское слово. 1893. № 19. С. 745.

¹⁴ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1904. № 1–2. С. 28–31; № 3. С. 65–66; № 4. С. 117.

¹⁵ Там же. // ЕЕВ. 1904. № 3. С. 72.

лось поморское учение не более как около 20 лет назад»¹⁶ (т. е. примерно с 1805 г.). При этом «рассадником поморского толка» на нижнетагильских заводах называлась д. Таватуйская, где в начале XIX в. активизировались «перекрещенцы». Очевидно, что в те годы таватуйская община сыграла роль некоего координирующего центра, направлявшего поморских эмиссаров в заводские поселки. По наводке таватуйских староверов на гороблагодатских заводах пропагандой поморского вероучения занимался Архип Иванов (ссылный из Москвы), а на тагильские заводы ездил некий «старик из Тюмени»¹⁷.

Отметим, что под определение «перекрещенцы» попадали не только радикальные поморцы, но и любые другие беспоповцы, которые принимали переходящих к ним «по первому чину», т. е. через новое крещение с наречением нового имени¹⁸. Так поступали, например, федосеевцы, филипповцы, странники и другие. Среди вероучительных особенностей поморского старообрядческого сообщества на нижнетагильских заводах были следующие: «Не признавая греко-российской церкви и никаких других, апостольскую, не принимая Ея таинств, сами они совершали крещение, и исповедь, и браки, и сверх того, крещеных перекрещивали. ...Не почитая иконы, принятые Православной Церковью, и не отдавая им достойного поклонения, кланялись только медным, называемым поморским; брак почитали они только с согласия жениха и невесты, за царя молились только в том смысле, чтобы Бог обратил его в их апостольскую веру...»¹⁹.

Вскоре идеи поморцев среди бывших уральских беглоповцев начали развивать вновь обращенные беспоповцы

¹⁶ Дневник С. Д. Нечаева // Братское слово. 1893. № 20. С. 832.

¹⁷ Там же. С. 831.

¹⁸ Этим чином «принимаются в православную церковь язычники, евреи и магометане. Кроме того, посредством крещения же, должны приниматься такие последователи христианских сект, которые заблуждаются в коренных догматах православной веры, извращают православное учение о Св. Троице и совершение таинства крещения». Подробнее см.: Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковно-служителей. М., 1993. Т. 2. С. 1009–1047.

¹⁹ Мангилёв П. И. К истории поморского согласия на Урале. С. 16.

из числа местных жителей. Примечательно, что в начале XIX в. во многих населенных пунктах горнозаводского Урала поморщина получила обиходные названия по фамилиям первых наставников-пропагандистов: Черноисточинск — Андрей Улегов («улегова вера»), Баранча — Иван Пайвин («пайвина вера»), Кушва — Кошкин, по уличному прозвищу «Токмак» («токмакова вера»).

В Нижней Салде активным поморским агитатором выступил нижнетагильский житель С. Н. Пахтеев, а потому местным имением членов общины, созданной при его непосредственном участии, стало «пахтеи» («пахтеева вера»). О ней сообщал в декабре 1826 г. тагильчанин Ф. А. Улегов, сам бывший поморец: «... Название сие начало свое восприяло от фамилии здешнего первоначального перекрещенца Степана Никифорова Пахтеева, зятя моего родителя, коего [последний], живя в Черноисточинском еще заводе, успел увлечь по родственной связи в секту поморскую»²⁰. Этот же информант рассказал и о некоторых «нюансах» толкования Пахтеевым «истинной» веры: он «не признавал браков, и повелевал с женами жить как с сестрами. <...> Более сего о пахтеевской вере, мне кажется, писать нечего, ибо она есть та же перекрещенская...»²¹.

Нам удалось собрать о С. Н. Пахтееве дополнительную (правда, не слишком развернутую) информацию. Он родился в первой половине 1770-х гг. и действительно приходился зятем А. А. Улегову — был женат на его старшей сестре Авдотье Антоновне. В Нижнем Тагиле проживал на Банной улице (ныне — ул. 8 Марта) и занимался изготовлением «скобяных изделий» (в том числе заготовок для знаменитых нижнетагильских подносов). В 1823 г. его имя фигурировало в материалах расследования «о совращении в раскол» жителей Верхнесалдинского завода. Следствие установило, что «Потап и Исай Рябовы с 1818 г. уклонились в поморскую секту, бывши научены родственником своим, Нижнетагильского завода жителем Стефаном

²⁰ Из архива С. Д. Нечаева // Братское слово. 1893. № 13. С. 262.

²¹ Там же.

Пахтеевым»²². Но никакого наказания Пахтеев не понес, потому что к тому времени уже скончался²³.

Однако в конце 1810-х гг. на заводах Нижнетагильского горного округа появились новые вожаки поморщины. Их активная деятельность по привлечению беглопоповцев в беспоповские общины привела к тому, что 9 марта 1821 г. нижнетагильский заводской исправник произвел обыски в домах Петра Подгорнова, Разума Солодова и Захара Печатальщикова, у которых будто бы имелись «разные противные православию цветники и тетради, через коих укореняются в простодушных самые нелепые в вере мнения». Следствие продолжалось до 1822 г., и в результате Екатеринбургский уездный суд, помимо прочего, установил, что вся тагильская община поморцев в это время насчитывала «с малыми детьми 64 человека»²⁴. Приговор для упомянутых выше руководителей уральской поморщины был мягок — их подвергли «увещеванию».

Но, как выяснилось вскоре, на этом дело не закончилось, и в начале царствования Николая I оно получило совершенно иное продолжение. По высочайше утвержденному в июне 1826 г. положению, «раскольников поморской секты, Нижнетагильскаго г. Демидова завода крестьян, как главнейших распространителей ереси: Захара Печатальщикова, Петра Подгорнова, Пантелея Солодова и Осипа Шулаева комитет министров полагает отправить, по усмотрению духовного начальства, в самые строгие сибирские монастыри, для употребления там в работы, прочих же, менее виновных в сем, отдать в военную службу если окажутся к ней годными, в противном же случае сослать в Восточную Сибирь на поселение»²⁵.

Примечательно, что, хотя в ходе расследования, захватившего различные населенные пункты Урала, были установлены имена

²² РГИА. Ф. 1005. Оп. 1. Д. 69. Л. 2.

²³ Из архива С. Д. Нечаева // Братское слово. 1893. Т. 1. С. 262.

²⁴ РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. 1822 г. Д. 1. Л. 6 об.

²⁵ Преосвященный Аркадий как деятель по обращению раскольников Пермской епархии в недра православной Церкви // Пермские епархиальные ведомости. 1874. № 21. С. 215.

региональных руководителей поморских (и федосеевских) общин, они фактически не понесли никакого наказания и продолжили свою деятельность: в Ачите — Алексей Берсенов, в Баранче — Сильвестр Черепанов, в Нижней Салде — Филипп Черных. При этом были выявлены определенные изменения, произошедшие в идеологии уральских беспоповцев.

Оказалось, что в середине 1820-х гг. «на тагильских заводах между раскольниками долго ходила молва, что государь Александр Павлович не преставился, но живет скрытно, отращивает бороду, набирает особое войско и скоро прибудет на заводы для истребления никониан»²⁶. Ф. Улегов, встретившись в 1826 г. с салдинским предводителем поморцев Филиппом Черных, сообщал: «...Здесьние перекрещиванцы, по удалении правительством руководителя их Печатальщикова в дальние сибирские монастыри, хотя ослабели в предположенной им системе о нахождении в живых государя Александра Павловича и приуготовлении... истребить всех никониан, а восстановить поморцев, но вместо того родилось между ними новое мнение, столь же смешное и нелепое, но столь же твердо ими держимое, именно: они рассматривая 17-ю главу Апокалипсиса — о 10-ти рогом и 7-ми главом звере (или змее), находят, что оное место относится именно к России, и, исчитывая десять уже бывших императоров, полагают, что теперяшний [т. е. Николай I], одиннадцатый, и не есть в числе служителей Антихриста, а потому верят несомненно что он [в ближайшее время] познает христианскую веру и, приняв перекрещивание, сделается сильным их покровителем и восстановителем их веры по России»²⁷.

Выслушав речь старообрядческого наставника, Улегов возразил, что государь, как человек просвещенный, не может перейти в секту поморскую. Против подобного перехода также будет дворянство и духовенство. На это Черных с улыбкой ответил, что «сердца Николая Павловича скоро коснется перст благодати Божией и он, при всей ослепительности светского учения, познает

²⁶ Дневник С. Д. Нечаева // Братское слово. 1893. № 20. С. 836.

²⁷ Из архива С. Д. Нечаева // Братское слово. 1893. № 14. С. 314.

истинный путь; в отношении же дворянства и духовных даст ему Господь силу Гедеонову²⁸, так что <...> от одно гласа его будут падать стены городов, не покорные его велениям»²⁹.

Правда, достаточно скоро уральские поморцы осознали, что Николай I вовсе не спешит перекрещиваться и вставать во главе российской беспоповщины. Напротив, именно этот император оказался в XIX в. самым ярким гонителем староверия, а законы, принятые в годы его правления, стали серьезным «утеснением» для старообрядцев всех согласий. Руководителям салдинских «пахтеев» очередной раз пришлось менять идеологическую базу, обосновывающую существование их толка. Но об этом чуть позже.

Вернемся к истории салдинских беглопоповцев. В конце 1820-х — начале 1830-х гг. все общины нижнетагильского объединения старообрядцев, насчитывавшего свыше 15,5 тысяч человек, духовно «окормлял» единственный беглый священник — Архип Семенович (умер в 1835 г.). Понятно, что этот престарелый старообрядческий иерей физически не успевал посетить каждую из двух десятков общин хотя бы раз в год. Но пока у салдинских кержаков оставалась часовня, с этим еще можно было мириться. Через год после пожара, случившегося в 1828 г., нижнесалдинская Никольская часовня была отстроена заново в камне и «украшена обстановкой». Большую помощь в этом оказал главный заводской приказчик-старообрядец Лука Степанович Макаров (умер в 1833 г.).

Однако последовавшие за этим события коренным образом изменили вектор развития староверия и в Нижней, и в Верхней Салде. В начале 1830-х гг. в общине старообрядцев Нижнетагильского завода, на которую всегда равнялись салдинские кержаки, случился очередной раскол: часть тагильских беглопоповцев приняла решение обратиться в единоверие. В 1833 г. в Нижний Тагил прибыл первый единоверческий священник о. Дмитрий Козельский. В это же время немногочисленные на первых порах единоверцы появились и в Нижнесалдинском заводе.

²⁸ Гедеон — библейский персонаж Ветхого Завета, победивший язычников и уничтоживший жертвенник Ваала.

²⁹ Из архива С. Д. Нечаева // Братское слово. 1893. № 14. С. 314—315.

Следующий удар был нанесен властями осенью 1836 г., когда была запечатана нижнесалдинская Никольская часовня. Формальным поводом для этого стал закон 1826 г., запрещавший старообрядцам строительство новых молитвенных зданий и ремонт старых. Справедливости ради отметим, что беглопоповцы Нижней Салды пытались бороться за свою святыню и даже направили от лица всех 500 членов общины прошение на имя императора о возврате часовни³⁰. Дело о незаконной постройке раскольнической часовни рассматривалось в Екатеринбургском суде, по решению которого от 10 марта 1838 г. часовню следовало оставить запечатанной, но виновных в ее постройке от наказания освободить, так как она была возведена еще при приказчиках братьях Макаровых, которые «состояли и померли в расколе»³¹.

Лишенные культового здания староверы Нижней Салды стали собираться на моления в доме Ивана Котовщикова. Вскоре информация об этом дошла до заводского исправника. У Котовщикова был проведен обыск, изъято несколько икон, но доказать, что помещение использовалось для общественного богослужения, не удалось. Однако показательный урок старообрядцами был усвоен, и явных моленных домов больше не появлялось, хотя очевидно, что общественные молельни были, так как численность старообрядческого населения в заводском поселке по-прежнему оставалась очень значительной. В 1836 г. в Нижнесалдинском заводе проживало 626 староверов, «приемлющих беглое священство» (281 мужского пола и 345 женского)³².

В 1838 г. в Нижней Салде произошло знаковое событие: «главный старшина раскольнический» Захар Петров и еще 37 человек изъявили желание присоединиться к единоверию³³. По их прошению 16 июля 1842 г. в торжественной обстановке Никольская часовня была распечатана. При этом событии присутствовали

³⁰ Танкиевская И. Н. Нижняя Салда. С. 57.

³¹ Подкорытова Г. В. Род мастеровых Головановых из Нижней Салды // «Сплетались времена, сплетались страны...». Вып. 1. Екатеринбург, 1997. С. 3–11.

³² ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 817. Л. 153 об.

³³ Варшукин Н. О единоверии в Нижне-Тагильском заводе и его округе // Православный собеседник. 1867. Ч. 1. С. 280.

тагильские единоверческие священники Дмитрий Козельский и Иоанн Пырьев³⁴. Именно они (а также еще один единоверческий иерей, о. Симеон Воинственских) время от времени служили в часовне, переданной единоверцам Нижней Салды.

В 1845 г. в Нижнесалдинском заводе был открыт самостоятельный единоверческий приход, но довольно долго, по странному небрежению властей, на местных единоверцев почти не обращали внимания. В этой связи весьма примечательно прошение единоверцев Нижней Салды от 6 февраля 1854 г. в контору Нижнетагильского завода. В нем, в частности, они жаловались, что в течение 6 лет не имеют священника и «необходимого средства и места для богослужения». Этот глас народа был услышан, и вскоре старую часовню обратили во временную церковь, пристроив алтарь и паперть, и освятили 20 января 1857 г.

29 сентября 1857 г. на средства заводовладельца был заложен новый каменный храм, построенный к декабрю 1863 г. Но для внутреннего убранства требовались значительные средства, поэтому нижнесалдинская Николаевская единоверческая церковь была освящена только 2 июля 1867 г.³⁵ Примечательна приходская статистика этого храма, дающая возможность оценить количество салдинских староверов накануне и во время их массового перехода в единоверие. Итак, в 1877 г. прихожанами Никольской единоверческой церкви числилось 617 человек, ранее бывших старообрядцами; в 1882—615; в 1885—641; в 1887—686 душ обоего пола³⁶.

На этом можно закончить историю салдинских беглопоповцев, хотя около двух десятков человек еще некоторое время продолжали «держатъ заветы дедов и прадедов». Правда, во второй половине XIX в. о беглых попах вспоминали уже крайне редко, а согласие стало называться часовенным («стариковщина»). До конца 1910-х гг. часовенные изредка продолжали собираться на моления в частных

³⁴ Танкиевская И. Н. Нижняя Салда. С. 58.

³⁵ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. С. 603.

³⁶ Адрес-календарь Пермской епархии на 1877 г. Пермь, 1877. С. 134; Пермский епархиальный адрес-календарь на 1882 г. Пермь, 1882. С. 104; Адрес-календарь Пермской губернии на 1885 г. Екатеринбург, 1885. С. 420; Адрес-календарь Екатеринбургской епархии на 1887 г. Екатеринбург, 1887. С. 123.

домах, предпочитая в праздничные дни совершать поездку в ниже-тагильскую часовню, устроенную на Старобазарной площади.

Теперь следует вновь вернуться к «пахтяям», которые, как оказалось, из Салды никуда не исчезли, но их толк сильно трансформировался: не позднее середины 1860-х гг. эта община приняла вероучение странников (они же — бегуны, скрытники, христиане-странствующие). К настоящему времени мы не располагаем данными о том, кто именно склонил бывших салдинских поморцев в странничество. Но зато понятно, какими были побудительные причины для этого перехода.

Во-первых, теория о добром императоре-избавителе, в которую верили уральские беспоповцы, оказалась неверна. Во-вторых, определенное влияние на радикализацию взглядов бывших поморцев оказал массовый переход старообрядцев (в том числе салдинских) в единоверие (т. е. подчинение господствующей церкви) в конце 1840-х — начале 1850-х гг. В-третьих, в начале 1860-х гг. закончилось структурирование организации странников России на условиях «Статей», предложенных Никитой Семеновичем (Киселевым)³⁷, и эмиссары бегунов весьма активно ездили по стране.

Странническое согласие, возникшее еще в конце XVIII в., с принятием «Статей» стало состоять из особых административных единиц — пределов, имеющих определенные территориальные границы и численный состав (не менее 100 человек). Ими управлял избранный («в подобие епископа») «старейший брат» — старший предела. Два-три предела образовывали страну, которой руководил выборный старший страны. Ему подчинялись и одновременно делили с ним власть старшие пределов и их помощники, все вместе составлявшие собор страны. Такой же иерархический порядок устанавливался и для начальствующих над странами. Одного из них соборно выбирали главой всей страннической церкви — преимущественно старшим.

³⁷ См.: *Мальцев А. И.* Проблемы церковной организации и управления в сочинениях староверов-странников (вторая половина XIX — начало XX века) // Исторические и литературные памятники «высокой» и «низовой» культуры в России XVI—XX вв. Новосибирск, 2003. С. 157–176.

Преемник старца Никиты Семеновича — Роман Логинович — внес некоторые изменения в структуру страннической церкви. Решением собора 21 июня 1894 г. она была разделена на пять округов («диоцезов»), т. е. понятие «округ» заменило понятие «страна» (впрочем, последнее наименование также продолжало употребляться). Тагильский предел (в который вошли и обе салдинские общины) стал частью Казанского округа, подчиненного непосредственно «преимущественно старшему» — «патриарху» странников.

Кроме этого, в общинах странников существовала внутренняя иерархия. Невьянский протоиерей о. П. С. Шишов, специально изучивший этот вопрос, сообщал следующее: «Странники разделяют свое общество на два чина: первый чин составляют так называемые “настоящие”, “совершенные христиане”, т. е. те, которые вошли в странство и окрещены по странническому обряду; этот чин проживает в скитах, в лесу или в селениях, но только скрытно. Второй чин составляют поучающиеся (“мирские”, “жиловые христиане”, “странноприимцы”, “христоролюбимцы”), т. е. те, которые живут в мире с обетом — при конце жизни уйти в странство, и обязаны давать приют действительным странникам. Бегуны первого чина считаются на монашеском положении»³⁸.

Упомянутая двойственность структуры страннических общин стала причиной полярных отзывов об этом согласии, которые встречаются в официальных отчетах и в свидетельствах очевидцев, общавшихся в основном со странниками «мирскими».

Так, например, в 1880 г., отвечая на запрос начальника губернии, екатеринбургский уездный исправник Григорий Михайлович Мерных информировал: «Секта лучинкова»³⁹ есть секта странников или бегунов... Последователи этой секты сделались известны недавно чрез побег их из места жительства в леса и препровождение туда же некоторыми из них своих малолетних детей... Лучинковцы не признают ни церкви, ни священства, ни таинств;

³⁸ Смородицев Н. С. К истории Невьянского завода // Вестник музея «Невьянская икона». Вып. IV. Приложение. Екатеринбург, 2013. С. 69.

³⁹ «Лучинковцы» — одно из названий странников на Урале, распространенное в Невьянском заводе и д. Федьковка. В других местах их именовали «красная вера», «душители», «скрытники» или, как в Салде, «пахтеи».

они отвергают как царскую, так и всякую другую земную власть. Царя лучинковцы зовут Антихристом, а учрежденные от него власти — антихристовыми. Отправление воинской повинности они считают за службу Антихристу и сатанинскому миру, т. е. государству. Вращаются в этой секте преимущественно люди небогатые и загрубелые в фанатизме... Главная цель секты — странствование и проживание в лесах, где представляется более свободы для лжеучения и моления по обряду секты. Всякое преследование, принятое против них правительством, считают за благоволение Божье, сопоставляя пример Христа, страдавшего за веру. Народ, замечая, что у последователей лучинковой секты то и дело исчезают куда-то дети, поговаривают, что лучинковцы режут детей, причащаются их кровью; говорят даже, что лучинковцы не прочь купить для этой цели (заклания) и чужого младенца, лишь бы он был незаконнорожденный. Сами же лучинковцы объясняют, что они скрывают только своих детей от владычества антихриста и для того, чтобы воспитать их вдали от сатанинского мира, в духе своих правил. Из обрядов лучинковцев известно, что они икон не почитают, не кадят и свечей не возжигают»⁴⁰.

Сменивший о. Поликарпа Шишова в должности уездного миссионера протоиерей Стефан Луканин в 1881—1883 гг. провел с лучинковцами несколько бесед и установил, что «главный догмат лучинковой веры заключается в следующем: с 1666 года на Московском государстве воцарился антихрист и царствует по настоящее время. Кто не хочет подчиняться ему и принять его печать, которая всюду распространяется в куплях и продажах, тот только и может от его прелести спастись в пустыни. По учению лучинковцев, спасение возможно только вне мира, при совершенном разобщении с миром»⁴¹.

По сведениям миссионера, среди особенностей согласия было следующее: «1) Последователи величают себя “православными христианами” и делятся на живущих в мире и обретающихся в пустынях. Последние играют роль наставников, учителей. 2) Поступающих перекрещивают (непременно в реке или талой

⁴⁰ Смородинцев Н. С. К истории Невьянского завода. С. 70.

⁴¹ Там же.

воде) и дают другое имя. 3) При молении вместо свечей зажигают лучину. 4) Не имеют икон. 5) Младенцев уносят в скиты для воспитания. 6) Уверяют, что Антихрист царствует. 7) Не признают на земле никакой власти. 8) Отвергают существование паспортов и не платят никаких податей. 9) Приверженцев, заболевших в мире, увозят в скиты, из которых возвращения уже не бывает; умерших же в мире хоронят по утрам весьма рано. 10) Каждый из пустынников, говорят, должен иметь помощницу»⁴².

Однако против отдельных положений этого заключения, во многом основанного на словах обывателей, которые не являлись членами общины странников, выступил ветеринарный врач Н. С. Смородинцев, который в одной из своих статей уточнял: «Сами же лучинковцы говорят, что они молятся не с лучиной, а со свечами, и крайне обижаются, что им присвоили кличку “лучинковцев”. Иконы имеют медные и хранят всегда в футлярах; власти признают, подати платят и не отвергают паспортов.

Ясно, что установленным порядкам подвергаются “жиловые” христиане; для обретающихся же в скитах, конечно, “закон не писан”.

Как от православных, так и [от] старообрядцев лучинковцы резко отличаются. Все они обладают громадной начитанностью; не презирают книг гражданской печати; не верят ни “урокам”, ни “порчам”, ни “наговорам”, — словом, от суеверий избавлены. Вообще лучинковцы — народ развитый»⁴³.

Напомним, что властям Российской империи о согласии странников-бегунов стало известно в конце 1840-х гг., а об уральских странниках первые более или менее достоверные сведения стали появляться в донесениях священников и в периодической печати только с начала 1880-х гг. Салдинские же бегуны попали в поле зрения церковных властей еще позже. Произошло это отчасти благодаря случаю. В сентябре 1893 г. был «почислен за штат» престарелый священник верхнесалдинской Иоанно-Богословской церкви Василий Максимов, и 1 октября того же года на его место был определен 25-летний выпускник Орловской

⁴² Смородинцев Н. С. К истории Невьянского завода. С. 74–75.

⁴³ Там же. С. 75.

семинарии Николай Венедиктович Колпенский. Через месяц он направил благочинному 4-го округа Верхотурского уезда о. Александру Попову рапорт, в котором, в частности, сообщал: «Распространение секты “пахтеев” идет быстрыми шагами. У нас и раньше были раскольники, хотя приход считался полностью православным, но семьи 2—3, не более»⁴⁴.

Теперь же, по свидетельству священника, в поселке Верхнесалдинского завода насчитывалось около 60 странников обоего пола. Их наставником был Анисим Назарович Зуев, а моления поочередно проходили в домах братьев Михаила, Николая и Ивана Павловичей Бабкиных. Кроме того, последователи страннического согласия были обнаружены и в деревне Северной в 7 в. от Верхней Салды: полтора десятка человек проводили моления в доме крестьянина Вернигоры. Правда, все эти подсчеты оказались очень условными. Во-первых, учитывались только «мирские» странники, количество же «совершенных христиан», проживавших в домах странноприимцев, установить было сложно. Во-вторых, любопытной особенностью странников салдинской округи было то, что они открыто не признавали себя уклонившимися от официальной церкви: «Они и крещение приемлют, и браки оглашаются в церкви, и на исповедь перед браком не отказываются приходить, и присягу принимают, и священника с крестом в дома свои приемлют»⁴⁵.

Это наблюдение священника представляется более чем примечательным. Дело в том, что подобное поведение характерно для последователей «спасова» согласия (нетовцев)⁴⁶, но не странников. Напомним, что все исследователи однозначно утверждают, что важнейший из краеугольных камней доктрины странников — минимизация общения с любыми государственными институтами и безусловное признание официальной церкви одним из инструментов Антихриста, уже пришедшего в мир.

⁴⁴ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 70. Л. 3.

⁴⁵ Боровик Ю. В. «Камень преткновения» и «противогосударственный раскол» (о странниках в Пермской губернии в начале XX века) // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Екатеринбург, 2003. Вып. 5. С. 262—263; ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 70. Л. 3 об.

⁴⁶ Юхименко Е. М., Мальцев А. И., Агеева Е. А. Беспоповцы // Православная энциклопедия. Т. IV. Афанасий — Бессмертие. М.: 2002. С. 719.

Полученная информация заставила миссионеров обратить пристальное внимание на этот район. В ходе расследования выяснилось, что «пахтеи» — это все-таки странники (хотя некоторые из них не смогли ответить, к какому «согласу» принадлежат). Кроме Верхней Салды, они проживали также в Нижнесалдинском заводе (первоначально выявили около 30 человек; руководитель — крестьянин Федор Васильевич Масленников), в селе Медведевском (около 10 душ обоего пола) и в деревне Прянишниковой (еще несколько человек).

Судя по архивным документам, следствие по делу о салдинских странниках велось до начала 1901 г. Однако о качестве следственных мероприятий позволяет судить тот факт, что в это же время, летом 1900 г., уральские странники не побоялись созвать в Нижнем Тагиле собор, на котором присутствовал сам «преимуший старший» Роман Логинович. До сих пор не известно, что обсуждалось на этом «совете освященном», но, как отмечал выдающийся знаток страннического согласия, профессор Казанской духовной академии Н. И. Ивановский, «должно быть, собор был по очень важным вопросам»⁴⁷.

И все же миссионерам удалось получить достаточно полную информацию не только о численности «пахтеев» и об их руководителях, но и о представителях других старообрядческих согласий салдинских заводов. По данным за 1900 г.⁴⁸, ситуация выглядела следующим образом:

Приход	Белокриницкая иерархия	Часовенные («стариковщина»)	Странники («пахтеи»)
Иоанно-Богословская церковь (В. Салда)	—	—	114
Никольская церковь (Н. Салда)	6	10	29

⁴⁷ Ивановский Н. И. Внутреннее устройство секты странников или бегунов. СПб., 1901. С. 21.

⁴⁸ Ведомость о числе раскольников Екатеринбургской епархии... за 1900 г. // ЕЕВ. 1901. № 11. С. 186.

Окончание табл.

Приход	Белокриницкая иерархия	Часовенные («стариковщина»)	Странники («пахтей»)
Никольская единов. церковь (Н. Салда)	—	7	56
Симеоновская церковь (с. Медведевское)	—	—	14
Итого	6	17	213

Отмеченные ранее серьезные нестыковки официальной статистики учета старообрядцев подтверждаются тем, что в отчете миссионеров за тот же 1900 г. во всей Екатеринбургской епархии насчитали лишь 120 последователей страннического согласия⁴⁹.

Еще одним результатом открытия властями салдинских странников стали регулярные собеседования, которые начали проводить миссионеры. При этом священники, пытавшиеся общаться с местными бегунами, отмечали, что хуже всего на эти встречи реагировали верхнесалдинские странники: «В этом заводе замечалось и замечается положительно систематическое бегание от бесед со стороны странников, так что здесь беседы всегда проходили и проходят в отсутствие всякого более или менее грамотного и знакомого со старопечатными книгами странника, и при очень ограниченном количестве слушателей из страннического толка»⁵⁰.

В Нижней Салде постоянным противником миссионеров выступал местный вожак странников крестьянин Федор Васильевич Масленников: «На него возлагают все свое упование и все свои надежды последователи этого толка как в указании спасительного пути для странников в нынешнее антихристово время, так и в защите их страннического учения»⁵¹.

Особо подчеркнем, что число странников, проживавших на двух Салдинских заводах и подзаводских деревнях, было са-

⁴⁹ Отчет епархиального миссионера о состоянии и численности раскола в Екатеринбургской епархии за 1900 г. // ЕЕВ. 1901. № 9. С. 126.

⁵⁰ Смирнов Ф. Отчет о веденных Верхотурским окружным миссионером в январе четырех беседах // ЕЕВ. 1901. № 11. С. 490.

⁵¹ Там же. С. 488.

мым большим во всей Екатеринбургской епархии. Поэтому мы решили все же привести статистические данные, которые, при всей относительности, рисуют некую картину, пусть и искаженную, но позволяющую говорить о внутренних процессах, протекавших в общинах уральских странников⁵².

Год	1899	1900	1901	1902	1903	1904
Число странников в епархии	149	120	274	382	561	427
В т. ч. в Верхотурском уезде	137	114	—	372	287	420

Резкое увеличение количества странников в начале 1900-х гг. можно объяснить, учитывая несколько связанных между собой событий. В страннической иерархии Российской империи произошла смена руководства — вместо умершего 10 августа 1900 г. Романа Логиновича «преимуштим старшим» был избран Корнилий Петрович (Пятаков). А его помощником, причем отвечающим за проповедническую деятельность, стал Александр Васильевич (Рябинин), кстати, уроженец Висимо-Уткинского завода. Существенную активизацию страннической агитации в поселках горнозаводского Урала сразу же отметили миссионеры: «Странники в течение всего года вели усиленную подпольную пропаганду своих лжеучений, стараясь всем внушить, что в мире уже царствует Антихрист в лице гражданской и церковной власти»⁵³.

В поселках Салдинских заводов проповедниками бегунского учения были некий Василий Николаевич (фамилия неизвестна) и крестьянин Долбилов («долго живший в скитах Пермской

⁵² Составлено по следующим источникам: Извлечение из отчета Екатеринбургского епархиального миссионера за 1899 г. // ЕЕВ. 1900. № 18. С. 443; Отчет епархиального миссионера о состоянии и численности раскола в Екатеринбургской епархии за 1900 г. // ЕЕВ. 1901. № 9. С. 126; Состояние в епархии раскола и сектантства (из отчета епархиального миссионера за 1901 г.) // ЕЕВ. 1902. № 8. С. 361; Состояние раскола в Екатеринбургской епархии в 1902 г. // ЕЕВ. 1903. № 19. С. 567; Состояние расколотанства в епархии и деятельность миссии в 1903 г. // ЕЕВ. 1904. № 21. С. 603; Епархиальные сведения о численности старообрядцев в Екатеринбургской епархии в 1904 г. // ЕЕВ. 1905. № 15. С. 341.

⁵³ Состояние в епархии раскола и сектантства (из отчета епархиального миссионера за 1901 г.) // ЕЕВ. 1902. № 8. С. 363.

и Тобольской губерний, недавно вернувшийся из Москвы»). Благодаря их ораторским талантам многие салдинцы (причем не единоверцы, а самые что ни на есть православные) были «сображены в странничество». Так, например, только в 1904 г. из пяти случаев «уклонения в раскол» в Верхотурском уезде четыре произошли в Верхней Салде. Дементий Сизов, Иван Чехломов, Иван Шилов и Михаил Костюмичев присоединились к общине странников. Последний, впрочем, после нескольких увещаний «обещался ходить в церковь и оставить заблуждение раскола-странничества». В Нижней Салде миссионерам, специально приехавшим в поселок, по горячим следам удалось вернуть в лоно церкви несколько человек, недавно «зараженных Долбиловым сектантскими взглядами»⁵⁴.

Манифест 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости», по которому всем российским подданным предоставлялось право исповедовать любое вероучение, существенно изменил правовое положение старообрядцев всех согласий, в том числе и странников. Можно сказать, что в их истории начался если не золотой, то уж точно серебряный век, продлившийся, правда, недолго. Одним из следствий новой государственной политики стало то, что отныне гражданская администрация лишилась любых рычагов воздействия на бегунов. Церковные власти могли лишь проводить открытые диспуты со староверами для обсуждения религиозных вопросов. Любое преследование за веру запрещалось.

После революции салдинские «пахтеи» более 10 лет жили совершенно спокойно. Настолько спокойно, что в 1927 г. даже провели в Нижней Салде съезд представителей нескольких общин округа. Можно предположить, что основным вопросом повестки дня было отношение странников к советской власти. Примечательно, что главной докладчицей была женщина – старица Александра (Александрия).

Об этом событии, однако, «компетентные органы» узнали значительно позднее. Следует отметить, что первые сведения о существовании в Нижней Салде крупной общины странников

⁵⁴ Состояние расколо-сектанства в епархии и деятельность миссии в 1903 г. // ЕЕВ. 1904. № 21. С. 604; ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 172. Л. 12.

стали известны советским властям лишь в начале 1933 г., после того, как в ноябре 1932 г. были арестованы Евдоким Степанович Степанов, являвшийся старейшим по Тагильской области, и старец Евтихий (Жижин Евтихий Николаевич), давшие показания о деятельности и структуре организации странников. Невьянский отдел ОГПУ приступил к ликвидации нелегальной организации «Истинно-православных христиан странствующих» (ИПХС). В число 48 арестованных попали все приставодержатели Невьянского района и несколько авторитетных старцев и стариц, например, Устин (Лука Васильевич Масленников) и Анна (Александра Ульяновна Углова). Тогда же первый раз был задержан «жиловой» странник из Нижней Салды — Иван Филиппович Масленников (1889—1976).

Очередная волна репрессий пришлось на 1937—1940 гг. В августе 1937 г. арестовали содержателя одного из молельных домов салдинских странников — Петра Лукича Масленникова. В 1938 г. второй раз был арестован И. Ф. Масленников, давший на следствии развернутые показания, которые помогли сотрудникам ОГПУ не только выявить почти всех странников Нижней Салды, но и выйти на другие общины. Сам же И. Ф. Масленников после допросов был освобожден из-под стражи и... оправдан. Примечательно, что, вернувшись домой, он по-прежнему оставался содержателем молельной с кельями для проживания старцев и фактическим руководителем общины. Это позволяет предположить, что Масленников пошел на сотрудничество с властями, а нижнесалдинские странники попали под постоянный негласный надзор «компетентных органов».

Вероятно, сведения Масленникова помогли властям арестовать в июле 1940 г. в пос. Рудянка старшего Уральского предела старца Евтихия (Е. Н. Жижина) и еще нескольких руководителей странников. Всего по делу уральской группы «Истинно-православных христиан» был осужден 41 человек (реабилитированы только в 1993 г.)⁵⁵.

⁵⁵ Шлыков П. История деревни Прянишникова на реке Тагил // Веси. 2017. № 11 (137). С. 79—80.

«Обезглавив» общины, власти продолжали внимательно следить за оставшимися. По данным органов УКГБ, в 1950-е гг. численность странников в области составляла около 40 человек. А общины в городах Верхняя и Нижняя Салда по-прежнему считались крупнейшими. На наиболее активных участников «секты истинно-православных христиан странствующих» органами государственной безопасности было заведено агентурное дело с креативным названием «Странники»⁵⁶.

Однако, несмотря ни на что, салдинские «пахтеи» пережили и эти напасти. В конце 1980-х — начале 1990-х гг. общиной руководила замечательная женщина — матушка Алевтина. Именно она передала уральским археографам уникальные рукописи, часть из которых уже опубликована⁵⁷, а некоторые, скорее всего, будут опубликованы в ближайшее время. В Нижней Салде и сейчас есть несколько странников, но центр Уральского предела переместился в небольшой город Ревда, где проживает предельный старший.

Подводя итоги, отметим, что история старообрядчества в Нижнесалдинском заводе во многом протекала по схожему с другими заводскими поселениями сценарию: переселение на заводы большого количества староверов в XVIII в., образование беглопоповских общин; «оскудение» беглого священства и переход бывших старообрядцев-поповцев на позиции беспоповщины (часовенное согласие). Но было и существенное отличие от общеуральских тенденций. В салдинских общинах уже в XIX в. произошел ряд «расколов в расколе», в результате чего одной из особенностей местного староверия стало появление и развитие крупнейшей в епархии организации старообрядцев-странников. Примечательно, что из всех старообрядческих согласий, представленных в Нижней Салде в разные исторические периоды, до наших дней сохранились только странники.

⁵⁶ Мотревич В. П. Христианские конфессии и общины в Свердловской области в послевоенные годы (по материалам Архива УФСБ РФ по Свердловской области) // Документ. Архив. История. Современность: сборник научных трудов. Вып. 9. Екатеринбург, 2008. С. 340.

⁵⁷ Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Новосибирск, 1999. С. 586–598; Полетаев А. В. Странническое сочинение «О жизни и блаженной кончине инокини Леониллы» // Религия и церковь в Сибири: сборник научных статей и документальных материалов. Вып. 12. Тюмень, 1999. С. 44–58.

Приложение IX

**Список странников Салдинских заводов,
«подвергнутых увещеванию» для обращения в православие в 1901 г.⁵⁸**

1. Зуев Анисим Назарович,
2. Максимов Дмитрий Иванович,
3. Бердников Федор Васильевич,
4. Харламов Николай Михайлович,
5. Бабкин Михаил Павлович,
6. Кузнецов Михаил Иванович,
7. Кондратьев Филипп Иванович,
8. Котов Дмитрий Павлович,
9. Углов Порфирий Фадеевич,
10. Прясых Иван Григорьевич,
11. Котов Иван Павлович,
12. Бабкин Николай Павлович,
13. Гусев Сергей Козмич,
14. Кузнецов Денис Алексеевич,
15. Морозов Михаил Антонович,
16. Оносов Иван Филимонович,
17. Евстигнеев Федор Козмич,
18. Евстигнеев Терентий Козмич,
19. Теляшов Иван Прокопьевич,
20. Богатов Иван Васильевич,
21. Бабкин Иван Павлович,
22. Кузнецов Андрей Иванович,
23. Лужин Федор Иванович,
24. Фомин Петр Гаврилович,
25. Фомин Андрей Дмитриевич,
26. Черных Павел Иванович,
27. Федотов (он же Шмелев) Яков Елисеевич,
28. Черных Матвей Никифорович,
29. Трифонов Василий Козмич,
30. Аксеньев Федор Сидорович,
31. Углов Афанасий Фадеевич.

⁵⁸ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 70. Л. 66.

Глава X

«Не внимают никаким увещаниям и упорно отстаивают пагубное намерение свое жить по-прежнему в расколе...»: старообрядцы Лайского завода и округи

В этом очерке мы расскажем о старообрядчестве в с. Большая Лая (ранее — Лайский завод, к северу от Нижнего Тагила, расстояние по прямой — 16 км), с. Малая Лая (д. Лая или Государева-Лая, 24 км к северу от Тагила, от Большой Лаи — 8 км, от Баранчинского — 12 км), с. Балакино (д. Балакина, на северо-восток от Тагила — 20 км, от Большой Лаи — 7 км), д. Ясьва (на северо-восток от Тагила — ок. 30 км, от Малой Лаи — 18 км).

Как часто бывает с «легендарной» (народной) историей, бытующей на Урале, появление первых русских селений в этом районе некоторые «знатоки» относят ко временам Ермака: якобы на месте д. Ясьва в 1582 г. находилась стоянка знаменитого казачьего атамана, который, двигаясь вниз по р. Тагил во время похода на Сибирь, оставил здесь казаков Кашина и Васильева, построивших здесь первые дома¹. Деревня Лая, как всерьез утверждают некоторые «знатоки», появилась в 1684 г.² Деревня Балакина якобы была основана в 1740 г. золотоискателем (?!) Ивашкой Балакиным³. К сожалению, все эти ошибочные данные растиражированы в печатных и электронных энциклопедиях.

На самом деле, по мнению одного из наиболее компетентных исследователей вопроса заселения Урала русскими Ю. В. Коновалова, первой в этом районе на рубеже XVII и XVIII вв. появилась заимка (а не деревня) Балакиных: «В отдаточной книге 1703 г. в окрестностях будущего Нижнего Тагила

¹ Рундквист Н., Задорина О. Свердловская область. От А до Я: Иллюстрированная краеведческая энциклопедия. Екатеринбург, 2009. С. 456.

² Малая Лая. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Малая_Лая (дата обращения: 10.10.2022).

³ Балакино. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Балакино_\(Горноуральский_городской_округ\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Балакино_(Горноуральский_городской_округ)) (дата обращения: 10.10.2022).

отмечены владения русских ясачных людей из Краснопольской слободы Балакиных: «лешевой⁴ промысел от речки Баранчи вниз по Тагилу до речки Тепляковы»⁵. Селения Ясьва и Лая, по мнению того же специалиста, возникли еще позднее — в 30-е гг. XVIII в.⁶ К этому следует добавить, что д. Лая со второй половины 1730-х гг. была приписана сначала к Кушвинскому заводу (основан в 1736, пущен в 1739 г.), а затем — к Баранчинскому (основан в 1743, пущен в 1748 г.) и являлась своеобразным рубежным пунктом на границе казенных и демидовских владений⁷.

Лайский завод был основан Н. Д. Демидовым около 1720 г. в устье р. Лаи⁸ при впадении ее в Тагил. Завод строился без официального разрешения Берг-коллегии на основании указа Петра I от 4 марта 1702 г., дававшего право Никите Демидову устраивать промышленные предприятия на отведенных ему землях. Пуск завода состоялся 23 ноября 1723 г., а год спустя Берг-коллегия задним числом оформила разрешение на строительство⁹.

В 1742 г. в полутора верстах выше по течению Лаи был построен Верхнелайский железоделательный завод с отдельной плотиной и молотовой фабрикой. Для работы на нем Демидов переселил на берега Лаи сорок семей из Заречной части Выйского завода. Новое предприятие фактически стало цехом Нижнелайского завода. Заводские поселки также со временем слились в один. После 1862 г. Верхнелайский завод перестал упоминаться в качестве самостоятельного населенного пункта.

⁴ «Лешевой» — т. е. лесной.

⁵ Коновалов Ю. В. Предыстория Нижнего Тагила // Тагильский краевед. 2010. № 20. URL: http://historyntagil.ru/kraeved/tk_20_00.htm (дата обращения: 10.10.2022).

⁶ Коновалов Ю. В. Переселенческие процессы на Среднем Урале в XVII—XIX вв. URL: <http://yearbook.uran.ru/gosti-zhumala/771-doklad-yuriya-vitalevicha-konovalova> (дата обращения: 10.10.2022).

⁷ Кушвинский завод в 1739—1742 гг. принадлежал К. фон Шембергу, а в 1754—1763 гг. — П. И. Шувалову и его наследникам. Баранчинским заводом в 1754—1763 гг. также владел Шувалов. Затем оба предприятия были «возвращены в казну».

⁸ Топонимисты так и не пришли к единому толкованию названия реки Лая. По мнению выдающегося ученого А. К. Матвеева, оно произошло от мансийских слов «лай-я» — «малая река». По другой распространенной версии, от мансийского «лау» — «говорить», «я» — «река». Вместе — «разговаривающая (шумящая) река».

⁹ Гаврилов Д. В. Лайский железоделательный завод // Металлургические заводы Урала XVII—XX вв.: Энциклопедия. Екатеринбург, 2001. С. 296.

Пожалуй, первым описателем Лайских заводов стал немецкий ученый, врач, ботаник, этнограф, путешественник, исследователь Сибири и Урала, профессор Петербургской Академии наук Иоганн Георг Гмелин, посетивший Лаю в сентябре 1742 г. и зафиксировавший это событие в своем дневнике: «На Выйском заводе я задержался недолго, только осмотрел его и в 10 часов до обеда двинулся дальше. Переехал речку Баранча, по-вогульски “Елпинг-я”. Проехал гору Медведка, реки Большая и Малая Медведка, речку Лая и около трех часов после обеда прибыл в деревню Лайская.

Речка Баранча почти такая же, как Тагил. От 6 до 10 саженей в ширину и такая же полноводная. Спуск к речке очень крутой, а мост ужасный. Новый мост строят выше, примерно в версте отсюда и подъезд будет лучше. Гора Медведка или Медвежий Камень находится в двух верстах справа от дороги на восточном берегу реки Тагил. В этой стране горам дают русские названия, а по-вогульски она называется “Гоба-елпинг” или “Елпинг-Куе”. Вогулы поклоняются многим горам, и этой тоже, и приносили ей жертвоприношения. А может, они и сегодня это делают потихоньку. Официально они себя называют христианами и должны, соответственно, этого придерживаться. “Гоба” — вогульское слово, означающее “медведь”. Речки получили свои названия от горы, в окрестностях которой они протекают.

В окрестностях горы Медведка, по правую сторону от дороги есть мастерская по изготовлению кос. Лежит на речке Лая, в 4 верстах от впадения в реку Тагил, и принадлежит господину Демидову. Около 16 лет тому назад (*т. е. примерно в 1726 г. — С. Б.*) здесь была построена пилорама на два потока. Четыре года тому назад (1738) из Быньговского завода эту пилораму перенесли сюда. В этом году (1742) на версту выше Лайского завода построили плотину, предположительно предназначенную для металлургического завода.

Деревня Лайская расположена на левом или восточном берегу и состоит из 25 дворов кушвинских заводских крестьян. Она построена шесть лет назад (1736 г. — С. Б.) из-за [начала деятельности] Кушвинских предприятий. Дорога на Лайской завод

была очень трудной из-за больших и глубоких болотистых мест. Лошадей с трудом из них вытягивали, а телеги удавалось вытолкать только с помощью людей.

Причина плохих дорог в постоянном скандале, который идет между господами из Кушвы и господином Демидовым. Они считают, что Демидов должен содержать эту дорогу, потому что он по ней уголь возит. Он же не хочет это понять и содержит только ту часть дороги, которая ведет к его Лайскому заводу. Поскольку ни одна сторона не хочет уступать, то приходится страдать всем, как это бывает при подобных скандалах.

В окрестностях деревни Лайская стоит Жеребцова гора. Господин Демидов, надеясь на хорошие показания по медной руде, велел проложить шахту глубиной в 16 сажень (около 34 м — С. Б.). Советники убеждали предпринимателя в том, что чем глубже, тем руда будет более обогащенной. Но руда не хотела улучшать свое содержание — она была плохая. Сибирская природа этой горы не хотела противоречить себе, и эту затею бросили»¹⁰.

Своеобразным дополнением к этому описанию служат итоговые данные переписи «записных» старообрядцев (раскольников-мужчин, обязанных платить двойной подушный оклад), которая была проведена в 1743 г. командой подполковника Н. Шишкова. Среди нескольких населенных пунктов, которые, вероятно, были в то время главными центрами уральского староверия, упоминаются деревни Верхняя Лая Екатеринбургского ведомства (нынешняя Малая Лая), где показано 47 староверов, и Нижняя Лая (ныне — Большая Лая), где проживал 21 старовер¹¹. Все старообрядцы включены в категорию «новые», т. е. не отмеченные в предыдущих переписях (Толбузина и Юдина). Но это вовсе не означает, что до 1743 г. в обеих Лаях не было староверов, просто в указанном году какая-то часть лайских старообрядцев решила перейти на легальное положение (в отличие от тех, которые так и остались «потаенными»).

¹⁰ Гмелин И. Г. Путешествие в Сибирь. Соликамск, 2012. URL: <https://uraloved.ru/starosti/gmelin-puteshestvie-v-sibir> (дата обращения: 15.10.2022).

¹¹ Покровский Н. Н. Антифеодалный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев. Новосибирск, 1974. С. 116.

За первопоселенцами Лайского завода закрепилось прозвище «кержаки». Напомню, что р. Керженец в Нижегородчине протянулась с севера на юг на 290 км и впадает в Волгу в 70 км от Нижнего Новгорода. По данным переписи 1746 г., из 102 крестьян, переведенных из демидовских вотчин на Лайский завод, 65 человек происходило из Фокинской волости (находившейся на правом берегу Волги в 70 км от Керженца), 25 — из Царевосанчурской (100 км к северу от Волги, в районе нынешнего пгт. Санчурска Кировской обл.), 8 — из Унженской (ныне — восточные районы Костромской обл., в 60 км от Керженца)¹². Определение «керженец» в данном случае означало не географическую, а конфессиональную принадлежность. Еще с конца XVII в. керженские леса давали приют тысячам старообрядцев-беглопоповцев, а в первой половине XVIII в. множество беглопоповцев-кержаков переселились на уральские земли.

Пожалуй, впервые власти более или менее серьезно «зацепили» староверов Лаи в ходе розыска беглых попов и скитских старцев, развернувшегося на Урале в 1750-е гг. В августе 1751 г. в Тобольскую консисторию поступило донесение от нижнетагильского священника Дмитрия Лапина. Тот писал о нескольких старообрядческих семьях (общее количество — 45 человек) заводов Нижнетагильского, Выйского и Лайского: «Кои хотят быть в двойном раскольническом окладе, а вновь к Церкви не обращаются и православных священников не призывают»¹³. В октябре того же года команда прапорщика П. Орлова доставила в Екатеринбург 39 человек, которые, исключая восьмерых малолетних, были допрошены в местном духовном правлении. Ничего особенного власти от них не узнали, но настойчиво начали «уведывать» отречься от старой веры. Лишь трое твердо отказались обратиться от раскола. Среди них была женщина, ее отпустили. Но В. Пермякова и М. Сурова заключили в екатеринбургский Заречный тын для дальнейшей отправки в Тобольскую консисторию¹⁴.

¹² ГАСО. Ф. 643. Оп. 1. Д. 22. Л. 23–41 об., 62–65 об.

¹³ Там же. Ф. 24. Оп. 1. Д. 1368. Л. 77. Цит. по: *Корепанов Н. С.* О «келейной жизни» старообрядцев демидовских заводов Урала, середина XVIII в. // *Вестн. музея «Невьянская икона»*. Вып. V. Екатеринбург, 2017. С. 62.

¹⁴ Там же. С. 63.

Вплоть до последней четверти XVIII в. численность населения Лайских заводов была настолько незначительной, что уступала даже количеству жителей совсем небольшой Лайской «государевой» деревни. Об этом, к примеру, упоминается в книге известного ученого Петра Симона Паласа «Путешествия по разным местам Российского государства в 1770 году»: «В Верхнем [заводе] — 12, а в Нижнем — 20 жилых домов, а в обеих же 170 человек. В 7 верстах от Верхнего завода проехал я Лайскую деревню 50 домов, к Кушвинским заводам приписанных»¹⁵.

Несмотря на то, что д. Лая была, прямо скажем, не очень крупным поселением, она «с древнего времени считалась гнездом раскола». И почти все ее жители принадлежали к согласию беглопоповцев. В 1812 г. здесь числилось 250 старообрядцев (129 мужчин и 121 женщина)¹⁶. По легендарным сведениям, молельня в деревне появилась едва ли не одновременно с основанием поселения, но в 1837 г. начальник Гороблагодатских заводов информировал пермского губернатора о том, что «старообрядческая часовня в д. Лая при доме неперменного работника Смирных построена в 1808 г., что видно из показания, отобранного от него Смирных в 1824 г.¹⁷». Неизвестно, насколько правдивы эти данные. Возможно, речь шла о конкретной часовне на участке Смирных, а не о древнейшем культовом здании в д. Лая.

По данным православных священников, в Нижнелайском заводе старообрядческая часовня была устроена в 1780 г. на усадьбе Савелия (Саввы) Денисова¹⁸. Однако в информации о. И. Пырьева вкрадась небольшая неточность. В упомянутом году указанный земельный участок принадлежал главе

¹⁵ Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского Государства. Часть вторая. Книга первая. СПб., 1786. С. 261.

¹⁶ Чупин П. О. Материалы для истории Гороблагодатского округа // Пермский край. Т. I. Пермь, 1892. С. 128.

¹⁷ ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 817. Л. 159.

¹⁸ Варушкин Н. О единоверии в Нижне-Тагильском заводе и его округе // Православный собеседник. Ч. 1. 1867. С. 309.

семейства — Денису Григорьевичу (1724—1785), и только после его смерти перешел в собственность единственного оставшегося к тому времени сына Савелия (1761—1840)¹⁹.

Кстати, здесь уместно небольшое отступление от основной темы, с важным, как нам представляется, уточнением, касающимся одного из сюжетов истории старообрядческого иконописания. В 1998 г. в альбоме «Уральская икона» было опубликовано изображение образа Спаса «Благое молчание», на лицевой стороне которого составители аннотации прочитали такую надпись: «7304 (т. е. 1796 г. — С. Б.) месяца генваря в 3 день совершися». И ниже: «Писан бысть сей святыи образ иконописцем недостойного звания Иваном Савелия Денисова сыном многогрешным в Нижнелайском заводе»²⁰. Все, казалось бы, понятно, однако есть одно «но». Реально существовавший у упомянутого владельца моленной Савелия Денисова сын Иван (который, как выясняется, был иконописцем) родился в 1800 г., умер в 1848 г.²¹ а, следовательно, никак не мог работать в конце XVIII в. В прочтение надписи на иконе вкралась досадная ошибка: вместо четверки («Д» кириллицей) на конце стоит цифра «30» («Л» кириллицей) и дата читается как 7330 (т. е. 1822) г.

Про самого иконника Ивана Денисова известно очень немного: он был женат, имел сына Илью (1824 г. р.) и дочь Павлину (1837 г. р.). Кроме указанной иконы, другие его работы пока неизвестны, зато теперь понятно, что искать их следы нужно в промежутке с 1820 до второй половины 1840-х гг.

В екатерининское и александровское время конца XVIII — первой четверти XIX в. из-за изменения в лучшую сторону государственной политики по отношению к расколу староверам уже не было смысла скрывать свою конфессиональную принадлеж-

¹⁹ ГАПК. Ф. 111. Оп. 1. Д. 2968. Л. 25 об. В ревизских сказках этот человек действительно именуется по-разному: в 1795 г. — Савелий Денисов, в 1850 г. — Савва Денисов.

²⁰ Уральская икона. Живописная, резная и литая икона XVIII — начала XX в. Екатеринбург, 1998. С. 153. № 43.

²¹ ГАПК. Ф. 111. Оп. 1. Д. 2968. Л. 25 об.

ность. По данным православных священников, число старообрядцев Лайской округи в 1823 г. было следующим²²:

Лайский завод — 584 человека обоего пола;

д. Лая — 270;

д. Балакина — 190;

д. Ясьва — 75.

В начале 1830-х гг. староверов выявили еще больше²³:

Лайский завод — 741 человек (+26,8 %): 352 души мужского пола и 389 женского;

д. Лая — 308 старообрядцев (+14 %);

д. Балакина — 221 (+14 %);

д. Ясьва — 77 (+0,2 %).

В XIX в. близ селений лайской округи продолжалась деятельность обитателей скитов. Более того, местные жители, подобно староверам многих других уральских поселений, обзавелись расположенными неподалеку со скитами святыми местами: здешние старообрядцы (и Лайского завода, и деревни) ежегодно ходили помолиться на «святых могилах» инока-схимника Германа и черноризца Мельхиседека²⁴. Очевидно, что в свое время эти люди играли особую роль в истории местного староверия, но, к сожалению, упоминаний об этом в письменных источниках пока не обнаружено, а современные жители Лаи ничего не могут сказать по этому поводу.

Сведения об обитателях лайских скитов редко встречаются в документальных материалах середины XIX в. Тем примечательнее немногие обнаруженные факты. В январе 1840 г. в д. Лае на усадьбе у непрямого работника Алексея Тюрникова в задней жилой избе был схвачен некий Софрон Семенович Витюнин, 68 лет. На первом допросе он показал, что вдов, грамотен, вероисповедания грекороссийского, состоит в расколе беглопоповщины. «Находясь за старостью и болезнями», уволен от заводских работ. Около 1837 г. «отлучился» в леса в верх речки Винновки

²² Валушкин Н. О единоверии в Нижне-Тагильском заводе и его округе // Православный собеседник. Ч. 1. 1866. С. 9, 11.

²³ ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 817. Л. 154.

²⁴ Древлехранилище ЛАИ УрФУ. VI (Невьянское) собр. 275р/5681. Л. 2.

(в 16-ти верстах к северо-востоку от Нижнелайского завода) «для богомолия». Своими руками построил избушку, где жил один «до нынешнего зимнего времени», и ушел, так как келья его сожжена неизвестно кем²⁵.

Позже выяснились любопытные подробности. Софрон оказался не просто любителем уединения, а старообрядческим иноком Серафимом. По его словам, «называть себя монахом стал около 10 лет назад по собственному желанию, во время находительности в болезни. Монашеское платье ношу после той же болезни, по обещанию, данному перед Богом»²⁶. Следователей не смутило явное расхождение в датах, и они не стали задавать лишних вопросов о том, где Серафим провел 8 лет из десяти, от кого он принял иноческий постриг, с кем из скитских обитателей был знаком.

На очередном допросе Серафим / Софрон и вовсе заявил, что на Винновке никогда не проживал, а провел около двух лет в избушке, устроенной в верховьях речки Черемшанки в 6 верстах от Нижнего Тагила. Причем жил не один, а с отставным лесообъездчиком Веденеем Вязниковым, который умер и погребен «по-старообрядчески». Лишь после этого Серафим отправился в Лаю²⁷. Следователи вновь удовлетворялись этими ответами, не проверяя их подлинности, и прекратили допросы старика.

Характерно, что р. Черемшанка (приток Выи) находится в противоположной стороне от Лаи по отношению к Винновке. По нашему предположению, Серафим изменил показания, испугавшись, что власти пошлют людей на Винновку (маленькая речушка длиной 16 км, левый приток р. Тагил; исток находится всего в 6 км от Малой Лаи, а устье — в 4 км от Ясывы) и захватят оставшихся там скитников. То, что они там обитали, скорее всего, правда. Иначе сложно объяснить, как весьма пожилой старец со слабым здоровьем мог выжить в тайге один в течение двух лет. Вскоре после допросов Серафима отдали на поруки верхо-турскому мещанину Третьякову, но тот скоропостижно скончал-

²⁵ ГАСО. Ф. 105. Оп. 3. Д. 192. Л. 3 об. — 4.

²⁶ Там же. Л. 7 об.

²⁷ Там же. Л. 19–19 об.

ся. Старец же в 1841 г. вновь куда-то «отлучился», на этот раз ненадолго. Примечательно, что после вторичного возвращения его вообще не стали привлекать к ответственности, а лишь взяли подписку, что он не будет больше именоваться монахом²⁸.

Дело было закрыто. А Серафим очередной раз удалился в леса, откуда столь же спокойно вернулся в Нижнелайский завод к ревизии 1850 г. В Лае он некоторое время прожил на попечении сына Корнилы и дочери Аграфены, участвуя в воспитании многочисленных внуков и внучек²⁹, но вскоре вновь исчез из поля зрения властей (в 78 лет! И теперь уже навсегда).

Понятно, что при столь либеральном отношении к старообрядцам со стороны местной администрации (напомню, что речь идет о самых «гонительных» временах николаевского царствования), скитская жизнь близ Лайского завода была ключом. Только вот сведений об этом сохранилось очень немного: не слишком сильно «гоняли» лайских скитников — оттого в архивах и нет административных и уголовных дел.

Необходимо упомянуть, что во второй половине XIX в. старообрядцы заводской Лаи уже не составляли подавляющее большинство населения поселка. Дело в том, что начиная с 1827—1828 гг. на Лайские заводы переселяли крестьян из Черниговской губернии, приверженцев господствующей церкви (в местной истории о них помнят как о «сиверских переведенцах», т. к. большинство действительно происходило из Новгород-Северского уезда). Вскоре для них была выстроена деревянная часовня, которую в 1842 г. перестроили в церковь и освятили во имя святой Марии Магдалины³⁰.

Следует также помнить, что основные сражения с расколом и раскольниками (в том числе и на Нижнелайском заводе) в эти годы шли на несколько иных «фронтах». Во-первых, власти узнали, что в 1839 г. в лайской округе среди бывших беглопоповцев были зафиксированы случаи «сводных браков» («безсвященнословных»). Вскоре задержали двух «сводителей» — Егора Лисина

²⁸ ГАСО. Ф. 105. Оп. 3. Д. 192. Л. 49 об., 56 об.

²⁹ ГАПК. Ф. 111. Оп. 1. Д. 2668. Л. 19 об. — 20.

³⁰ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902. С. 249—250.

и Осипа Савина. Лисина в 1842 г. сослала в Закавказье, Савина ждала та же участь, но он в спешном порядке перешел в единоверие, и его простили³¹.

Во-вторых, в конце 1830-х гг. были запечатаны старообрядческие часовни и в деревне, и в заводском поселке. Первой «пала» заводская часовня, закрытая под предлогом ветхости в марте 1837 г. В том же году, во время объезда заводов горным начальником В. А. Глинкой, лайские староверы обратились к нему с просьбой о защите их от притеснений со стороны духовенства официальной церкви и заводского начальства, а также об освидетельствовании закрытой часовни. Выслушав их, генерал обещал прислать «верного человека разобрать дело и оказать справедливость». В августе 1837 г. в поселок Лайского завода действительно прибыл чиновник главной канторы Гороблагодатских заводов Юмин. Осмотрев часовню, Юмин сказал, что она может простоять без ремонта еще лет 20, но вскоре, после разговора с нижнетагильским заводским исправником Иваном Тетюевым и приказчиком Степаном Любимовым, чиновник неожиданно изменил свое мнение и заявил, что часовня действительно ветхая³².

Своеобразный ответ лайских староверов на это был весьма нетривиальным: в заводском поселке произошло чудесное событие. В ноябре 1837 г. в доме старообрядца Чуракова замироточило... медное распятие. Это стало поводом для того, чтобы в заводской поселок потянулись сотни паломников из разных мест, желавших лично увидеть это, согласиться, необычное явление. Местным властям пришлось оперативно реагировать: «Лайский приказчик, донося об этом, писал, что он осматривал распятие и сосуд, в который, по показанию Чуракова, капали слезы [Христа], но никаких следов жидкости не нашел, и что, вероятно, от сырости в избе появляется влага на медной иконе, принимаемая раскольниками за слезы. Сборища раскольников прекратились, как

³¹ Варушкин Н. О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе // Православный собеседник. 1866. Ч. 3. № 11. С. 196–197.

³² Шкерин В. А. Закрытие старообрядческих часовен в Нижне-Тагильском заводском округе в 30–40-е годы XIX века // Религия и церковь в Сибири. Тюмень, 1995. Вып. 8. С. 98.

только в Лайском заводе побывал исправник и обнаружил обман Чуракова»³³.

Вслед за неудачной попыткой лайцев обрести святыню, началось постепенное обращение старообрядцев в единоверие, которое значительно ускорилось после перехода авторитетных старOVERов Ключевых — Федота и его сына Козьмы. Вскоре их примеру последовало еще около 50 лайских жителей. К этому следует добавить весьма тонкую игру церковных властей, которые пообещали, что в случае письменного отказа старообрядцев от часовни они смогут забрать оттуда свои иконы и книги. В результате 26 августа 1847 г. лайская заводская часовня без скандала была передана обществу местных единоверцев.

Еще раньше (в 1838 г.) была запечатана часовня в д. Лая, при этом администрация долгое время не совсем понимала, как поступать дальше. Дело в том, что в деревне в начале 1840-х гг. насчитывалось 350 старообрядцев и всего около 20 единоверцев. Но уже к середине 1840-х гг. число единоверцев в Лайской деревне выросло в 5 (!) раз. Произошло это отчасти благодаря настойчивости миссионера о. Иоанна Пырьева, подкрепленной угрозами кушвинского полицмейстера Паницына. Однако главным фактором стало то, что после высылки упомянутого «бракосводителя» Е. Лисина многие староверы стали подумывать о возможности легализовать сводные браки в официальной церкви, и переход в единоверие в такой ситуации становился для них замечательной альтернативой. В августе 1845 г. деревенская часовня перешла под юрисдикцию единоверцев³⁴.

Власти считали, что еще немного — и наступит полный триумф официального православия в селениях Лайской округи. Однако после отмены крепостной зависимости в 1861 г. события приняли удивительный оборот. В апреле 1862 г. в д. Лайской старообрядцы и мнимые единоверцы под предлогом ветхости здания единоверческой часовни самовольно вынесли из него иконы, книги, церковную утварь и разобрали по домам. Примечательно, что руководил операцией староста

³³ Варушкин Н. О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе // Православный собеседник. 1867. Ч. 1. № 6. С. 309—310.

³⁴ Там же. С. 301.

часовни, считавшийся твердым единоверцем, — Никон Бердышев. Следствие по этому делу, которое вначале было вялотекущим, значительно активизировалось после того, как из Синода в 1869 г. поступило распоряжение на имя епископа Неофита (Соснина) с требованием немедленно разобраться в ситуации³⁵.

Выяснилось, что Бердышев и другие жители Лаи приняли единоверие около 1850 г. «по принуждению». В начале 1860-х гг. под влиянием возвратившегося из ссылки лидера местного староверия Трифона Семенова они «вернулись в раскол», а раз так, то единоверческую часовню было решено «упразднить». Вернуть книги и иконы бывшие единоверцы наотрез отказались, поскольку совершенно справедливо «считают их своими, которые внесены были ими в часовню до обращения ее из раскольничьей в единоверческую». При этом оказалось, что уже давно «единоверцы Лайской деревни, за ветхостью своей часовни и по наклонности к расколу, самочинно отправляют богослужения в домах обывателей Ивана Абрамова Бердышева, Федора Мартынова Лисина и Мартына Дорофеева Бердышева»³⁶.

Несмотря на многократные увещевания священника-ми, деревенские жители отказались вернуться к единоверию. Распоряжение об устройстве здесь нового единоверческого храма так и осталось на бумаге. Дело о фактическом «упразднении» часовни за давностью лет и смертью основных фигурантов в 1896 г. было сдано в архив, так ничем и не завершившись. А старая часовня, которая действительно была очень ветхой уже в середине 1860-х гг., полностью сгорела в 1899 г.

Выстояв против преследования церковных властей, лайские староверы чувствовали себя вполне комфортно: в конце XIX в. в деревне существовала старообрядческая молебеня в доме крестьянина Ивана Никонова Бердышева (сына бывшего старосты единоверческой часовни). Наставником при ней состоял Иван Родионович Семенов (он же Слободчиков), начетчиком — Андрей Миронович Семенов³⁷.

³⁵ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 17. Л. 6 об.

³⁶ Там же. Л. 33.

³⁷ Там же. Д. 85. Л. 55.

В поселке Лайского завода обширная деревянная молельня была построена («вроде бы с разрешения властей») еще в конце 1883 г. в усадьбе крестьянина Александра Федоровича Кудрявцева. Правда, местный священник доносил начальству, что «документ на постройку этой часовни весьма сомнителен» (отношение пристава Селиверстова от 23 октября 1883 г. за № 124), ибо заканчивается словами: «Предписание это не разглашать и копий с оного не выдавать». Однако, насколько нам известно, рапорт священника последствий для Лайского (заводского) старообрядческого общества не имел³⁸. Наставником здесь служил Фалалей Софронович Чураков³⁹.

На рубеже XIX–XX вв. староверы Лаи не избежали проблем, связанных с дроблением единой некогда общины: «В Лайском заводе [старообрядцы] разделились из-за преобладания в часовне» (*т. е. из-за претензий на главенство — С. Б.*). Противоборствующие стороны представляли наставники Фалалей (Чураков — С. Б.) и Феодот (вероятно, Семенов), «взирающие», по словам скитника, бежавшего от их вражды в соседний лес, «как волки друг на друга»⁴⁰. Упомянутый скитник — это, скорее всего, старец Андроник, скит которого в середине 1890-х гг. располагался в двух верстах от д. Лаи «в направлении к Лайскому заводу». Чуть подальше нашли приют насельницы небольшой женской обители⁴¹.

Отмеченное выше «нестроение» в обществе лайских часовенных привело к тому, что в конце XIX — начале XX в. в заводском поселке появилась группа людей, которых миссионеры православной церкви определили как «некудышников». Этот старообрядческий толк священники идентифицировали с одной из разновидностей нетовского согласия⁴²: «Никудышники унас-

³⁸ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 55.

³⁹ Там же. Д. 107. Л. 51.

⁴⁰ Состояние в епархии раскола и сектантства (из отчета епархиального миссионера за 1901 г.) // ЕЕВ. 1902. № 8. С. 363.

⁴¹ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 66.

⁴² Нетовцы (самоназвание — спасовцы) — одно из беспоповских направлений в старообрядчестве. Главной идеей их учения является то, что в мире воцарился Антихрист, благодать взята на небо, церкви больше нет, таинства истреблены. Сам человек не может способствовать своему спасению, спастись можно только через молитву Спаса (Сына Божьего).

ледовали от своих предков взгляд на православную Церковь, как на отступницу от древле-церковного учения, но осознав в то же время, что проклят всяк, кто “кроме Церкви собирается и церковная хочет творити, не сущу с ними пресвитеру по воли епископи” (6-е правило Гангрского собора), удалились от своих наставников и стали молиться каждый в своем доме, не присоединяясь ни к какому согласию. Таких некудышников с каждым годом становилось все больше, особенно среди молодого поколения. По отзыву председателя Лайского [миссионерского] комитета свящ[енника] С[ергея] Стахиева, в Лайском заводе почти все молодые люди из старообрядцев, по отбытии воинской повинности и возвращении домой, сделались никудышниками»⁴³. Примечательно, что «некудышники» не всегда учитывались церковной статистикой отдельным старообрядческим толком и в официальных ведомостях зачастую проходили или как часовенные (стариковцы), или как «издавна уклонившиеся».

К концу XIX в., после скандальной истории с потерей единоверческой часовни и уклонением значительной части прихожан «в раскол», власти наконец-то попытались разобраться с вопросом о численности единоверцев (а заодно и старообрядцев) в окрестностях д. Лаи и Лайского завода. Правда, результат оказался довольно своеобразным и невнятным. По данным официального справочника «Приходы и церкви Екатеринбургской епархии», главным единоверческим храмом на этой территории была Покровская церковь в с. Балакинском. Она возникла из запечатанной старообрядческой часовни, «возобновленной» единоверцами в 1852 г. и перестроенной в церковь в 1867 г. Этот храм сгорел в 1888 г. и был отстроен заново только в 1890 г., но до 1895 г. считался приписным к Нижнетагильской Свято-Троицкой церкви. В приход также входили единоверческие часовни в Лайском заводе («деревянная и очень ветхая») и в д. Ясьва (устроена в 1859 г.). Прихожан к началу XX в. числилось 906 душ мужского и 912 женского пола (всего — 1818 человек). При этом безапелляционно сообщалось, что «единоверие... сделало большие

⁴³ Состояние раскола в Екатеринбургской епархии в 1902 г. // ЕЕВ. 1903. № 18. С. 529.

успехи, так что в 1844 г. не было здесь [в Балакинском — С. Б.] уже ни одного раскольника»⁴⁴.

Однако другой (не менее официальный) документ показывает, что в конце XIX — начале XX в. в приходе Балакинской церкви старообрядцы все-таки были, причем их насчитывалось 634 человека (5 — «австрийского» согласия, 181 — стариковщинского и 448 — «издавна уклонившихся»)⁴⁵. Раз уж в самом с. Балакинском, как мы знаем, «раскольников не было», то логично предположить, что все эти староверы проживали в поселке Лайского завода, так как в д. Ясьве уже в середине XIX в. старообрядцев числилось всего 19 человек.

Единоверцы и часть старообрядцев д. Лая (где учтено около 800 крестьянских душ обоего пола) были приписаны к Сретинской единоверческой церкви Кушвинского завода, освященной в 1851 г.⁴⁶, а вот об их точном количестве источник стыдливо умалчивает. Другая часть деревенских староверов числилась в приходе Магдалино-Мариинской церкви Лайского завода. Согласно исповедной ведомости за 1900 г., их насчитывалось 85 душ мужского пола и 98 женского (всего 183 человека)⁴⁷. Однако по данным «Ведомости о числе раскольников» за тот же год, в заводском поселке проживало 220 старообрядцев (108 мужчин и 112 женщин)⁴⁸. К этому следует прибавить 47 лайских «австрийцев», записанных в другую графу⁴⁹. Вроде бы все понятно, но куда же делись 600 с лишним староверов, приписанных к балакинской церкви? Что и говорить, статистика — наука точная!

Здесь уместно будет привести впечатление независимого эксперта о жителях д. Лая, которым в начале XX в., сам того не подозревая, выступил... участковый агроном. Он отметил, что деревенские

⁴⁴ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. С. 595.

⁴⁵ Ведомость о числе раскольников Екатеринбургской епархии с указанием приходов и церквей, при которых они числятся и к какому толку или секте принадлежат, за 1900 год // ЕЕВ. 1901. № 11. С. 186.

⁴⁶ Приходы и церкви. С. 598.

⁴⁷ Там же. С. 250.

⁴⁸ Ведомость о числе раскольников Екатеринбургской епархии. С. 184.

⁴⁹ Там же.

жители, «занимающиеся преимущественно хлебопашеством, категорически отказываются применять плуг при обработке земли. Странно то, что они сеют и жнут при помощи земледельческих машин, а вот пахать никак не хотят плугом и пашут сохой, да еще самым примитивным способом. Свой отказ они объясняют тем, что “Писание запрещает взрывать землю глубоко”». Агроном информировал власти, что он сам неоднократно убеждал лайских крестьян в пользе применения плугов, об этом же говорил его помощник, однако к желанным результатам они не пришли: «Мужики молча покачивают головами и только изредка кто-нибудь “постарше”, произносит: “нет... Писание запрещает...”»⁵⁰. «Что с ними поделаешь, если все они кержаки!» — видимо, так подумал господин ученый агроном.

Кстати, об упомянутых ранее «австрийцах». Становление общины старообрядцев белокриницкого согласия в Лайском заводе и ее развитие прошло в несколько этапов и было связано с одновременными событиями. Во-первых, в конце 1870-х гг. в Нижнем Тагиле появилась небольшая (около 40 человек) группа сторонников белокриницкой иерархии, а в 1882 г. на усадьбе купца П. Т. Аксенова была освящена «белокриницкая» церковь. Во-вторых, с 1897 по 1903 гг. в этом храме служил священником Д. С. Колегов (бывший часовенный), пользовавшийся значительным авторитетом у старообрядцев Тагильской округи. В-третьих, в д. Лая также образовалась община белокриницких, члены которой первое время вынуждены были ездить на богослужения в Тагил.

В 1903/1904 г. в деревне было устроено молитвенное здание, перестроенное из обычного дома. Около 1906 г. церковь была освящена старообрядческим епископом Антонием (Поромовым). Ктиторами стали купцы из Нижнего Тагила Никита Мокеевич Гущин и Павел Тарасович Аксенов, жертвовавшие на обустройство новой организации «австрийцев» денежные средства и снабжавшие ее богослужебными книгами⁵¹. Скорее всего, первым

⁵⁰ Горский Л. Лая (Государева) // Уральский старообрядец. 1915. № 4–5. С. 49–50.

⁵¹ В Древлехранилище ЛАИ УрФУ есть несколько книг с дарственными записями «в старообрядческий молитвенный храм Белокриницкой иерархии в деревню Лая» от Н. М. Гущина (VII.20п — Миния общая; VII.55п — Миния праздничная) и П. Т. Аксенова (VII.19п — Пролог).

(и, вероятно, последним) настоятелем в этом храме был местный уроженец Андрей Яковлевич Бердышев (подробнее о нем расскажем позже), служивший здесь до 1909 г.

После отъезда Бердышева в деревенской белокриницкой церкви несколько лет не было священника и это нервировало местных «австрийцев», зато в Лайском заводском поселке нашлись люди, активно поддерживавшие идею постройки нового старообрядческого храма. Инициатором создания белокриницкой общины в Лайском заводе, ее бессменным руководителем и главным спонсором строительства культового здания был самый богатый человек в заводской Лае — купец Акинфий Автономович Шатов⁵². В 1914 г. деревянная церковь была достроена и освящена во имя святителя Николая Чудотворца. Настоятелем стал священник белокриницкой иерархии Георгий Малых.

В 1910-е гг. в окрестностях Лайского завода и д. Лая очередной раз активизировалась скитская жизнь староверов часовенного согласия. Мужской скит возглавлял о. Сергей, о котором, в отличие от его предшественников, сохранились некоторые биографические сведения. Иноческий постриг он воспринял от черноризца Нифонта в Кедровском скиту на р. Сылве. С 1878 / 1879 г. несколько лет исполнял обязанности наставника этой обители (во время ухода Нифонта «на безмолвие»)⁵³. После того, как основная часть кедровских скитников в 1883 г. переместилась на заимку братьев Колмаковых в Ялуторовский уезд Тобольской губ., Сергей и несколько его учеников переселились на р. Чизму⁵⁴ (глухой район на границе современного Пермского края и Свердловской обл.).

На Чизме этот скит существовал 12 лет, но, в конце концов, около 1895 г. был перемещен «в пределы Нижнего Тагила, в гористые леса». Здесь скитников стали часто тревожить разбойные люди. Однажды сам игумен о. Сергей попал... под оружейный огонь неведомых злодеев, и спасли его лишь двойные вериги

⁵² Лайский завод Верхотурского уезда Пермской губ. // Слово Церкви. 1915. № 37. С. 871.

⁵³ Урало-Сибирский патерик. Кн. 1. М., 2014. С. 313.

⁵⁴ Там же. С. 111.

(железные цепи или полосы, которые христианские аскеты носили на теле), от которых пуля отскочила, «только счавкало». Черноризец вынужден был переселиться поближе к людям и в начале 1910-х гг. устроил скит неподалеку от д. Лаи. Там он и скончался 8 октября 1913 г. После этого немногочисленная скитская братия разбрелась по разным местам⁵⁵.

В 1923–1925 гг. близ Лаи обитал о. Макарий (Матвей Семенович Паутов). Он родился в 1905 г. в с. Реши (ныне Петрокаменский р-н Свердловской обл.). Рано остался сиротой, работал по найму «у богатых». После революции, не желая вступать в колхоз, ушел в «странствование». Так как в Лае жила его сестра, Макарий около двух лет провел в избушке около деревни. Затем ушел на Сылву в скит о. Кастора (Чернова), после смерти которого в 1926 г. переселился в Томский округ, в скит о. Саввы. Вместе с этим скитом мигрировал дальше в Сибирь. В 1951 г. был арестован и осужден на 25 лет, освобожден в 1954 г. Но прославился он не только своей твердостью в вере, а еще и как старообрядческий писатель, один из авторов «Урало-Сибирского патерика», создававшегося на протяжении нескольких десятилетий (с конца 1930-х до начала 1990-х гг.) на нижнем Енисее старообрядцами-часовенными⁵⁶.

Женская старообрядческая пустынь матушки Александры появилась около Малой Лаи в 1912 г., после переезда сюда большой группы скитниц из Кунгурского уезда. Сама Александра пришла в женское «отделение» Кунгурского скита еще в 1880 г. в возрасте 22 лет. Ей долго отказывали, но, «видя ее неотступное желание, все же приняли». Вместе со скитом она переехала в 1883 г. в Ялutorовский уезд, а когда большинство стариц в 1892 г. уехали в чулымскую тайгу (Томская губ.), матушка Александра возглавила оставшуюся в Зауралье часть скита. Именно она руководила дальнейшими перемещениями обители: обратно на Сылву, в кедровские пределы (на Черную Гору), а в 1912 г. — под Лаю. Скитский поселок из нескольких деревянных келий находился

⁵⁵ Урало-Сибирский патерик. С. 111.

⁵⁶ Там же. С. 308.

на расстоянии примерно одного километра от деревни на левом берегу речки Бандей (притоке Лаи) в болотистой местности. В таком виде он просуществовал около десяти лет.

В 1922 г. значительная группа скитских насельниц во главе с настоятельницей перебрались на р. Танаевку (ныне — территория Тугулымского района)⁵⁷. Современники отмечали, что матушка Александра управляла скитом строго, но «до тонкости» справедливо. Она умерла в марте 1925 г.

После переезда основной части женского скита из-под Лаи некоторые скитницы продолжали здесь проживать как минимум еще десятилетие. В декабре 1932 г. их обитель была обнаружена властями. При этом оказалось, что черноризиц, живших в двух кельях, осталось около десятка. В источнике зафиксированы их имена (к сожалению, без фамилий): Анатолия, Антонина, Татьяна, Анастасия, Ирина, Александра, Манефа, Евдокия, Анна, Параскева. Обитель была неплохо обеспечена богослужебными принадлежностями — одних книг насчитали 22 штуки. Были и хозяйственные запасы, и даже ткацкий станок⁵⁸. Особых репрессий к скитницам не применяли, а разослали их по местам рождения.

С Малой Лаей оказалась связанной судьба еще одного незаурядного человека. Это упомянутый ранее А. Я. Бердышев (1871—1934) — первый настоятель Никольской церкви белокрыницкого согласия. Около 1909 г. он покинул родную Лайскую деревню и переехал в Екатеринбург, где стал вторым священником старообрядческой Троицкой церкви (белокрыницкой иерархии), а в 1910 г. — настоятелем этого храма. Через несколько лет был возведен в сан протоиерея. После революции, в 1922 г., овдовевший к тому времени А. Я. Бердышев был избран кандидатом в епископы. В сентябре того же года хиротонисан в старообрядческого епископа Семипалатинского и Миасского.

В январе 1930 г. Бердышев был арестован по надуманному обвинению, в действительности — за то, что был архиереем старообрядческой церкви. Миасским народным судом епископ Андриан

⁵⁷ Урало-Сибирский патерик. С. 239, 296.

⁵⁸ УГААОСО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 19849. Л. 97—97 об. Выражаю глубокую благодарность Ю. В. Боровик, ознакомившей меня с этим документом.

был приговорен к лишению свободы сроком на два года, но через два с половиной месяца освобожден из-под стражи с заменой срока заключения трехлетней ссылкой на Север.

В середине мая 1930 г. он прибыл в Архангельск, где получил предписание отправиться в Великий Устюг, а оттуда — в с. Вознесенье-Вохма (Бельковского сельсовета Северодвинского округа). По окончании ссылки Андриан вернулся на родину, но прожил на свободе недолго: из-за обострившейся болезни он скончался в июне 1934 г. Похоронен в Малой Лае, над могилой установлен скромный памятник⁵⁹.

В общине лайских часовенных также было немало выдающихся личностей, оказавших заметное влияние на развитие старообрядчества в поселке в новейшее время.

Максим Родионович Витюнин появился на свет 3 февраля 1900 г. в поселке Лайского завода, который после ликвидации градообразующего предприятия в 1909 г. стал называться селом. Род Витюниных в Нижнелайском заводе к началу XX в. был одним из самых многочисленных и разветвленных. Их общим предком был Федор Тимофеевич Витюнин (1715—1782), а в родственных и свойственных отношениях состояли представители почти всех старожильческих фамилий поселка: Поповы, Петуховы, Киреевы, Тюрниковы, Кудрявцевы... В подавляющем большинстве Витюнины были старообрядцами часовенного согласия, как и ближайшие родственники Максима — его отец Родион (Иродион) Романович и дед Роман Петрович.

С середины 1930-х гг. М. Р. Витюнин трудился на золотых приисках, неплохо зарабатывал. 3 февраля 1942 г., несмотря на «бронь», ушел на фронт. Дома осталась большая семья: жена и дети. Сначала Витюнина послали на строительство оборонительных укреплений, позднее он попал на передовую, служил вторым номером в пулеметном расчете, а затем — наводчиком. В конце мая 1945 г. вернулся домой. Награжден орденом Славы III степени, медалями «За взятие Кёнигсберга» и «За победу над Германией».

⁵⁹ Официальный сайт Русской Православной Старообрядческой Церкви. URL: http://rpsc.ru/publications/person/andrian_berdyshev/ (дата обращения: 20.10.2022).

После войны старообрядческая община в Большой Лае переживала не самые лучшие времена: мужчин было мало, грамотных — и того меньше. Поэтому когда общество обратилось к Максиму Родионовичу с просьбой стать наставником в часовне, он не отказался. По воспоминаниям родственников, «ночью молился в часовне, днем работал на золотом приiske».

Максим Витюнин был очень начитанным («книжным») человеком. К слову, ныне часть его большой библиотеки находится в Древлехранилище Археографической лаборатории УрФУ (см. Приложение X). Максим Родионович покинул этот мир в 1973 г. После него наставником был избран тагильчанин Архип Андриянович Фетисов⁶⁰ (1903 г. р., тоже бывший фронтовик). Именно М. Р. Витюнин и А. А. Фетисов создали такие условия, что лайская община часовенных в конце 1960-х — начале 1970-х гг. стала одной самых крепких на Урале, а местную часовню до конца 1980-х гг. называли «соборной».

Но в новейшее время на историю старообрядчества и в Большой, и в Малой Лае серьезное влияние оказал целый ряд как объективных, так и субъективных негативных факторов. Мы не станем углубляться в их анализ, а вместо своеобразного итога приведем данные официальной статистики, позволяющие судить лишь об одном показателе — динамике численности местного населения за 100 лет⁶¹.

Селение	Жителей в 1908 г.	в 1926 г.	в 2002 г.	в 2010 г.
Лайский з-д (Б. Лая)	3705	3570	1887	1800
д. Лая (М. Лая)	838	791	359	288
д. Балакино	720	946	304	233
д. Ясьва	209	326	28	19

⁶⁰ Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 14/76. Л. 64.

⁶¹ Таблица построена на основании данных: Список населенных мест Пермской губернии. Пермь, 1909. С. 9, 30, 31; Населенные пункты Уральской области. Т. XI. Тагильский округ. Свердловск, 1928. С. 46, 106, 108; *Коряков Ю. Б.* Этно-языковой состав населённых пунктов России. База данных. URL: http://www.lingvarium.org/russia/BD/02c_Sverdlovskaja_oblast.xls (дата обращения: 18.02.2023); Численность и размещение населения Свердловской области. Всероссийская перепись населения 2010 г. Управление Федеральной службы государственной статистики по Свердловской области и Курганской области.

Особо отметим, что значительное уменьшение количества нынешних лайских жителей по сравнению с началом XX в. сопровождалось и «качественными» изменениями. В 1980-е — начале 1990-х гг. происходило стремительное сокращение численности старообрядцев лайской округи: уходило старшее поколение, а людей среднего возраста и тем более молодежи не было. Закономерен результат: в 2000 г. «соборная» часовня в Большой Лае была закрыта (в Малой Лае моленная исчезла значительно раньше), а общины в обоих населенных пунктах фактически перестали существовать.

Приложение X

Книги из библиотеки М. Р. Витюнина, поступившие в VII (Нижнетагильское) собрание Древлехранилище ЛАИ УрФУ

Рукописные:

73р/224. СБОРНИК (каноны; «12 снов царя Мамера», «Макариево видение»; выписки из Апокалипсиса, Книги о вере, Псалтыри, Кормчей, Иосифа Волоцкого, Устава большого, Пролога, Стоглава, Катехизиса большого, Номоканона, Зонаря, Лествицы духовной, Патерика азбучного, Кирилла Иерусалимского; «Сказание яко не подобает к еретиком и схематиком приобщения имети...»). 60—70-е гг. XIX в. 8°. 154 л.

74р/225. СБОРНИК (выписки из Устава, Часослова, Миней общей и праздничной). Кон. XVIII — нач. XX в. 4°. 195 л.

75р/226. КАНОН ЗА ТВОРЯЩИХ МИЛОСТЫНЮ. Кон. XIX в. 8°. 18 л.

76р/227. КАНОН ИКОНЕ БОГОРОДИЦЫ ОДИГИТРИИ. 20-е гг. XIX в. 8°. 18 л.

77р/228. СОЧИНЕНИЕ О ТАБАКЕ И ВРЕДЕ КУРЕНИЯ. Фрагмент. Кон. XIX в. 4°. 22 л.

78р/229. СБОРНИК (службы Николе Чудотворцу, Рождеству Христову, каноны). Кон. XIX — нач. XX в. 4°. 79 л.

79р/230. СБОРНИК. Конволют (стихиры и каноны Иисусу Сладкому и Богородице, чин погребения мирян). Втор. пол. XIX в.;

сер. XX в. 4°. 70 л. Владельческие записи конца XIX в. Андрея Батракова, середины XX в. — В. И. Витюнина.

80р/231. СБОРНИК (сочинение в 30-ти главах «О Антихристе, выбраны из многих книг...» Нач.: «Ияков убо первый патриарх...»; выписки из Ефрема Сирина об Антихристе, Евангелия, Жития Кирила Новоезерского, Зерцала мирозрительного, «Апокалипсиса Иоанна Феолога»). Нач. XVIII в. 4°. 349 л. Штамп: «Савва Александрович Кудрявцев в Ла[йском за]воде». Ксилографированная заставка-рамка, работы Л. Бунина. Часть рукописи — скоропись.

81р/232. СБОРНИК (Обиход крюковой (фрагмент песнопений Пасхе и Благовещению), Службы в неделю Фомину, Рождеству Предтечи, Петру и Павлу, Усекновению главы Иоанна Предтечи, вмч. Георгию, новому лету, индикту, Богородицы Одигитрии, ангелу хранителю и др., каноны). Кон. XIX в. 4°. 282 л. Поминальные записи нач. XX в.

82р/233. ПОМОРСКИЕ ОТВЕТЫ. Кон. XVIII в. 4°. 474 л. Штамп: «Савва Александрович Кудрявцев в Лайском заводе».

98р/522. ТРЕЗВОНЫ на крюках. 10-е гг. XIX в. 4°. 135 л. Владельческая запись: «13й Ирины Мир. Дьячковой», более ранняя запись XIX в. затерта.

99р/523. ОБИХОД на крюках. Кон. XIX — нач. XX в. 2°. 61 л.

100р/524. ИРМОЛОГИОН на крюках. Перв. четв. XIX в. 4°. 197 л. Владельческие пометы 1831 и 1842 г. жителей Лайского завода Осипа Чуракова, Гурьяна Чуракова, Вавилы Бердышева.

101р/525. ОБЕДНИЦА на крюках. Втор. пол. XIX в. 2°. 76 л. Многокрасочная заставка.

111р/613. ТРИОДЬ ЦВЕТНАЯ. Фрагмент. 10-е гг. XIX в. 4°. 16 л.

117р/621. ПСАЛТЫРЬ. Фрагмент. Кон. XIX в. 8°. 2 л.

118р/622. КАНОНЫ СПАСУ И ВЕЛИКОМУЧЕНИКУ ГЕОРГИЮ. Втор. пол. XIX в. 8°. 32 л.

122р/626. ПСАЛТЫРЬ. Фрагмент. Кон. XVIII — нач. XX в. 4°. 10 л.

123р/627. КАНОН ЗА УМЕРШИХ. Втор. пол. XIX в. 8°. 39 л.

124р/628. КАНОН МУЧЕНИКУ АРТЕМИЮ. Кон. XIX — нач. XX в. 8°. 13 л.

137p/801. КАНОНЫ АНТИПЕ И ВОСКРЕСЕНИЮ ХРИСТОВУ. Кон. XIX в. 8°. 29 л.

Старопечатные:

29п/2129. КАНОН ВЕЛИКОМУЧЕНИЦЕ ВАРВАРЕ. 1916. 8°.

30п/2130. О ТАИНСТВЕ СВЯТОГО ПРИЧАЩЕНИЯ В НЕБЫТНОСТИ ПРАВОСЛАВНЫХ ПАСТЫРЕЙ. [Старообр. изд. кон. XIX — нач. XX вв.]. 4°. 24 л.

31п/2131. АЗБУКА. М., тип. единоверцев. 03.08.1885. Перепечатано с изд.: М., Печ. двор, 1637. Зернова, 108. 8°. 110 л. Азбука вложена в обложку от книги «Канон акафист Иисусу Христу» (М., Преображенская тип., 1912 — сохранился последний л. с выходными сведениями из этой книги; на этом л. записи фиол. карандашом богослужебного характера).

32п/2132. «ВЕЧНАЯ ПРАВДА. ОТВЕТЫ КАМИСАРОВА АВБАКУМА АНИСИМОВИЧА НА 8 ВОПРОСОВ МИССИОНЕРА ЯРОСЛАВСКОЙ ЕПАРХИИ КАСАТКИНА НИКОЛАЯ ИГНАТЬЕВИЧА В 1895 г.» [Старообр. изд., нач. XX в.]. 4°. Не менее 400 л.

33п/2133. ДОРОФЕЙ АВБА. ЦВЕТНИК. [Янов, тип. К. Колычева, не ранее 1809 (б/д)]. Ложный выход: «Гродно, 1790». 4°. 481 л.

34п/2134. АПОСТОЛ ТОЛКОВЫЙ. [М., тип. Преображенского кладб., кон. XIX — нач. XX в.]. Перепечатано с изд. Почаев, 1784. 2°. 1044 л.

35п/2135. ЖИТИЕ ГРИГОРИЯ АМИРИТСКОГО. [Старообр. изд. кон. XIX — нач. XX в.]. 4°. 266 л. Глоссы полууставом XX в., карандашом.

36п/2136. ПСАЛТЫРЬ. М., тип. единоверцев, 09.04.1902. Перепечатано с изд. М., Печ. двор, 1645. 4°. 438 л.

37п/2137. ЧАСОВНИК. М., тип. Синода, нач. XIX в. 8°.

38п/2138. ПСАЛТЫРЬ. (Старообр. изд. 1760-х гг.) (филиграни т. б. Тромонин № 592, 774, 777, 786). Перепечатано с изд. М., 1645. Зернова, 182. Ложный выход: «Могилев, 1711». 4°. 349 л.

39п/2139. ТРЕБНИК ИНОЧЕСКИЙ. М., Печ. двор, 2°. 07.1663. 2°. Не менее 529 л. После л. [407/408] — 2 печатных л.,

и между л. 212 и 213—1 печатный л. из другого издания Требника XVII в. Между л. 137 и 138—20 рукописных л. XVII в. («Исповедание мирянам, женам»), и между л. 212 и 213—18 рукописных л. XVII в. («Погребение мирянам, младенцам»). Запись скорописью кон. XVII — нач. XVIII в., о принадлежности Требника попу Николаевской церкви Курского города «Гаврилу Иванову сыну Воронову».

40п/2140. ПСАЛТЫРЬ. М., [тип. В. Бурцева, 19.01.1640]. 4°. Не менее 325 л. Записи: 1) скорописью XVIII в.: «Староста Ямской воево (не дописано) 1763 году генваря 18 дня сия Псалтырь богодуховлекня (так!) Кайгородского уезда Зюздинской волости Екатерининского приходу жителя Василья Васильева сына Хари»; 2) скорописью XVIII в.: «Блажени есте егда поносят вам», там же, ниже «возите на руках в ражи их»; 3) на перепл. листах в конце скорописью XIX—XX в. записи типа пробы пера и записи имен: «Родион Романов Витюнин», «Еграв Семеныч».

41п/2141. КНИГА О ВЕРЕ. Гродно, 1785. Перепечатано с изд. М., 1648. Зернова, 209. 2°. 282 л.

42п/2142. КИРИЛЛОВА КНИГА. [М., тип. единоверцев, 70—80-е гг. XIX в.]. 2°. 604 л.

43п/2143. ПОСЛЕДОВАНИЕ СВЯТОЙ КУПИНЫ. М., тип. Рогожского кладб., 1913. В выходе: «в Московской старообрядческой книгопечатне». 4°. 20 л.

44п/2144. БИБЛИЯ. М., тип. Синода, 12.1810. Перепечатано с изд. М., 1663. 2°, 632 л. Записи: «pdtiss petra gribova» («Подтисс Петра Грибова»); 2) кое-где в тексте записи латиницей.

Указатель имен

А

- Аввакум Петров, протопоп 204
 Аввакум, скитник, похоронен близ д. Сажиной 99, 100, 126
 Августа, настоятельница скита в Шарташе 216
 Августа, скитница таволожского скита 194
 Августа, скитница, похоронена на Сылве 255
 Августин Старый учитель, раннехристианский писатель 37
 Авдотья Никитина (Павлова Евдокия Никитична), сожительница *Воронкова И. С.* 208
 Аверкиев А., старообрядец из Сарапулки 226
 Аверкин Иоанн Яковлевич, старообрядческий священник белокриницкой иерархии 290
 Авраам (Дыбин Акинфий), старообрядческий инок, 226
 Авраамий, старообрядческий иеромонах 207
 Авраамий Галицкий, старообрядческий инок-схимник 45, 52—53
 Агапова, владелица филипповской мельницы в Таватуге 167
 Агафья, настоятельница скита в Шарташе 216
 Агафья, скитница таволожского скита 195
 Агеев С. С., краевед 208
 Агеева Е. А., историк 286, 317
 Аграфна Купальница, день в народном календаре 23 июня (6 июля) 195
 Агриппина, настоятельница скита в Шарташе 216
 Адриан (Бердышев Андрей Яковлевич), старообрядческий епископ РПСЦ 342, 344—345
 Аистов Иван, шихтмейстер 23
 Акифа, настоятельница скита на Сылве 249, 251, 253
 Акифа, уральская и сибирская скитница 98
 Аксенов П. Т., старообрядец, купец, 249
 Аксенов Павел Тарасович, старообрядец белокриницкой иерархии, купец 341
 Аксенов Т. М., старообрядец, купец, 122
 Аксеньев Федор Сидорович, салдинский странник 324
 Алгазин Лаврентий, шарташский старообрядец 218
 Алевтина, странническая старица в Нижней Салде 323
 Алевтина (Лескова), настоятельница скита на Сылве 264
 Александр I, император 220, 276, 309
 Александр II, император 106, 117, 138
 Александр Васильевич (Рябинин), руководитель странников в России 320
 Александр Николаевич, цесаревич см. *Александр II*
 Александра, настоятельница висимского скита 36, 39
 Александра, настоятельница скитов на Сылве и близ д. Лая 256, 343—344
 Александра 1-я, настоятельница скита в Шарташе 216, 220
 Александра 2-я, настоятельница скита в Шарташе 221
 Александра 3-я, настоятельница скита в Шарташе 216
 Александра 4-я, настоятельница скита в Шарташе 216
 Александра (Александрия), странническая старица в Нижней Салде 321
 Александра «Красная», настоятельница скита в Шарташе 216
 Александра Федоровна, императрица 220
 Алексеев Симеон, священник 214
 Алексей, беглый священник 104
 Алферова Ефросинья, настоятельница скита в Шарташе 238
 Амвросий (Папа-Георгополи), митрополит, первый архиерей белокриницкой иерархии 285
 Амфилохий (Журавлев), старообрядческий епископ РПСЦ 258
 Анастасия, скитница в скиту близ д. Лая 344
 Анастасия, старообрядческая инокиня, похоронена на Сылве 255

- Анатолий, скитник кенчурского скита 123
- Анатолий (Мартыновский), епископ Екатеринбургский 76, 139, 144, 160
- Анатолий Никомедийский, святой мученик 27
- Анатолия, настоятельница скита на Сылве 256
- Анатолия, скитница в скиту близ д. Лая 344
- Андрей, беглый священник см. *Жданов Андрей*
- Андроник, настоятель скита близ д. Лая 338
- Андроник, старообрядческий старец 21, 52
- Анисимов Алексей, старообрядец РПСЦ 128
- Анисья, настоятельница красноярского скита 99
- Анисья, настоятельница скита в Шарташе 216
- Анисья 2-я, настоятельница скита в Шарташе 216
- Анисья, старообрядческая старица в Быньгах 200
- Анна (Углова Александра Ульяновна), уральская странница 322
- Анна, скитница в скиту близ д. Лая 344
- Анна, скитница таволожского скита 194
- Анна, старообрядческая старица в Быньгах 200
- Анна Иоанновна, императрица 270
- Анна Миронова дочь, старообрядка, арестована на Сылве 243
- Антипа, священномученик 349
- Антонида, скитница в д. Большая Бизь 265
- Антоний, верх-нейвинский инок-схимник 142, 276
- Антоний Андреев сын, старообрядческий инок 48—49, 242—243
- Антоний Гаврилов сын, старообрядческий старец 17
- Антоний (Людиновский), скитник, старообрядческий писатель 194
- Антоний (Поздняков Аполлинарий Лукич), черноризец, жил в Верхнем Тагиле 7, 291—295
- Антоний (Поромов), старообрядческий епископ РПСЦ 257—260
- Антоний (Стаховский), митрополит Тобольский 18
- Антонина, скитница в Краснояре 98
- Антонина, скитница в скиту близ д. Лая 344
- Антонина, скитница таволожского скита 195
- Анфиса (Федорова), скитница в Краснояре 99
- Аперсида, скитница в Краснояре 99
- Апполинария, настоятельница скита в Шарташе 216
- Арапов Александр Евстратьевич, головщик в Верх-Нейвинске 150
- Арефьев А., поручик 19—20, 44—45
- Арефьев Авдей, скитник на Сылве 247
- Аркадий, старообрядческий инок белокрыницкой иерархии 256
- Аркадий (Федоров), архиепископ Пермский 68, 70, 104, 109, 136—139, 181, 221, 278, 308
- Арсений, настоятель красноярского скита 102
- Арсений (Бабкин Никита Алексеевич), старообрядческий инок, игумен скита близ Таволога 193
- Арсений (Давыдов Антон Романович), старообрядческий иеромонах белокрыницкой иерархии 261, 263
- Арсений (Швецов), старообрядческий епископ РПСЦ 285
- Арсеньев К. И., ученый-экономист 138
- Архип Иванович, старообрядец-поморец 306
- Архип Семенович, беглый священник 65—66, 310
- Асенифа, скитница, похоронена на Сылве 255
- Асенифа (Ждановских Агафья Потаповна), верхнетагильская скитница 280
- Астраханцев А. М., кожевенный мастер из Шарташа 230
- Астраханцев Родион Матвеевич, наставник часовни в Шарташе 231
- Астраханцевы, шарташские старообрядцы 208
- Афанасия, настоятельница скита в Шарташе 216
- Афанасия, старообрядческая инокиня, похоронена на Сылве 255

Афанасия (Воронина), скитница на Сылве 264
 Афанасия (Кротова), настоятельница верх-нейвинского скита 170
 Афанасия (Лескова), настоятельница скита на Сылве 256
 Афанасьев (Санин) В. Н., автор заметок о Веселых горах 283, 292
 Афонины, старообрядцы белокриницкой иерархии 262

Б

Бабкин Иван Павлович, верхнесалдинский странник 317, 324
 Бабкин Михаил Павлович, верхнесалдинский странник 317, 324
 Бабкин Николай Павлович, верхнесалдинский странник 317, 324
 Баглаев Максим Петрович, наставник верх-нейвинской часовни 168
 Баженова Пелагея Никитична, «старница», настоятельница скита в Ревде 121
 Базанов Н., автор заметки в газете «Уральский край» 135, 284
 Байдин В. И., историк 21, 49, 52, 56, 60, 69, 115, 180, 185, 193, 218, 222, 248
 Бакыков (Коренев) Иоаким, наставник в Висимо-Шайтанском заводе 32
 Бакуев Степан, старообрядец, приказчик Ревдинского завода 109—110
 Балакин Иван, легендарный основатель д. Балакиной 325
 Балакин П. П., верх-нейвинский старообрядец 169
 Балакины, ясачные люди 326
 Баландин Дмитрий, шарташский старообрядец 215
 Баландин Иван, шарташский старообрядец 215
 Баландин Петр, шарташский старообрядец 215
 Баландин Федор Иванович, шарташский старообрядец 215
 Баландина Акулина, шарташская старообрядка 215
 Баландина Дарья, шарташская старообрядка 215
 Баландина Маланья Минеевна, шарташская старообрядка 215

Баландина Фекла, шарташская старообрядка 215
 Баландины, шарташские старообрядцы 208
 Балуева Афанасия Зотеевна, последовательница «порфирьевщины» 80
 Бархатовы (Верхотуровы), старообрядки-поморки 156
 Батанина Варвара Ерофеевна, шарташская скитница 227
 Батанина Феодосия Стахиевна, шарташская скитница 227
 Батраков Андрей, автор записи на книге 348
 Баяндина Комита Матвеевна, последовательница «порфирьевщины» 84
 Белков Семен Дмитриевич, старообрядец из д. Ломовского рудника 299
 Белобородов С. А., историк 5—6, 20, 25, 35, 44—45, 51, 67, 75, 94, 96, 98, 101, 104—105, 108, 112, 121, 127, 179, 181, 184, 188, 193, 196—198, 203, 211—212, 222, 248, 254, 257, 260, 274, 286, 289, 294, 303
 Белов Меркурий, житель Краснояра 112
 Белова Н. И., информант 200
 Белова Фекла Наумовна, последовательница «порфирьевщины» 80
 Белой (Белый) Григорий, приказчик Невьянского завода 12
 Беломестных Порфирий, владелец моленной в Черноисточинске 72
 Беломестных Родион, владелец моленной в Черноисточинске 73
 Белоусов Д. И., владелец кожевенного заведения в Шарташе 229
 Белоусовы, переселенцы из Санчурской вол. в Ревду 93
 Белых В. Т., информант 83
 Белых Н. Н., информант 46
 Бельков Василий Васильевич, наставник в Ревде, позже — сибирский инок Варфоломей 127
 Бельков Никита Иванович, старообрядец белокриницкой иерархии 119
 Беляев Я. С., старообрядческий писатель 218
 Бердников Федор Васильевич, салдинский странник 324
 Бердышев Андрей Яковлевич см. *Адриан (Бердышев)*

Бердышев Вавила, автор записи на книге 348

Бердышев Иван Абрамович, старообрядец из д. Лая 337

Бердышев Иван Никонович, владелец моленной в д. Лая 337

Бердышев Мартын Дорофеевич, старообрядец из д. Лая 337

Бердышев Никон, единоведец, уклонившийся в раскол в д. Лая 337

Берсенов Алексей, ачитский старообрядец-поморец 309

Благин Василий, шарташский старообрядец 236

Благин Макар, шарташский старообрядец 236

Благин П. О., кожевенный мастер из Шарташа 230

Блохин Григорий Владимирович, старообрядец, екатеринбургский купец 35

Бобков Петр Григорьевич, верхнетагильский старообрядец 299

Богатов Иван Васильевич, салдинский странник 324

Богатырев Афанасий Иванович, иконописец, старшина невянского старообрядческого общества 182–183

Богомолов Владимир, внук *Богомолова Д. И.* 125

Богомолов Дмитрий Игнатьевич, ревдинский старообрядец 120, 125–126

Богомолов Иван Дмитриевич, ревдинский старообрядец 125

Богомолов Каллистрат, внук *Богомолова Д. И.* 125

Богомолов Матвей Васильевич, переведен из Теченской слоб. в Ревду 100

Богомолов Петр Дмитриевич, ревдинский старообрядец 125

Богомолов Федор, невянский старообрядец 181

Бойнаузов, старообрядец, пожертвовал дом 216

Бойцов Г. И., староста часовни в Шарташе 231

Большаков Тимофей, старообрядец из Нижних Таволог 182

Бормотов Никифор Михеевич, ревдинский наставник 107, 118

Боровик Ю. В., историк 5–6, 20, 25, 35, 44–45, 51, 77, 82, 96, 98, 101, 104–105, 112, 136, 146, 169–170, 179, 181, 184, 188, 197, 203, 211, 222, 235, 258, 264–265, 294, 303, 317, 344

Бородины, старообрядцы, екатеринбургские купцы 121

Бороздины, верхнетагильские старообрядцы белокриницкой иерархии 290

Босых Ульян, старообрядец белокриницкой иерархии 258

Боченков В. В., исследователь старообрядчества 262

Брандт Карл, поручик 14, 16–19

Булгаков С. В., священник 306

Булыгин Самойло Исаевич, наставник моленной в Черноисточинске 73–74

Бунин Леонтий, гравёр 348

Бурлакова Пелагея Ивановна, последовательница «порфирьевщины» 79

Бурлысовы, переселенцы из Санчурской вол. в Ревду 93

Бурцев Василий, типограф 350

Бусыгина Марфа Андреевна, последовательница «порфирьевщины» 84

Буторина Настасья, настоятельница скита в Шарташе 225

Бякичевы, переселенцы из Санчурской вол. в Ревду 93

В

Валентин, черноризец, старообрядческий писатель 246

Валентина, скитница в Краснояре 98

Валентина, скитница таволожского скита 195

Валюгина А. П., старообрядка белокриницкой иерархии 119

Варлаам, духовный отец женского скита на р. Танаевке 36

Варлаам, старообрядческий инок-схимник 195–196

Варлаамий (Сапогов Василий), старообрядческий инок 214

Варсанофий, старообрядческий инок 62–63

Варушкин Н. М., священник, исследователь старообрядчества 25, 55–57, 59, 64, 68, 177, 179, 180, 184, 267, 302, 304, 311, 330, 332, 335–336

Василий Дмитриевич, беглый священник 14
 Василий Иванович, беглый священник 132—133
 Василий Иванович, наставник поморского монастыря в Невьянске 156
 Василий Николаевич, руководитель салдинских странников 320
 Василий Федорович, беглый священник 54, 210
 Васильев А. Д., жандармский майор 106
 Васильев Клементий Николаевич, наставник в Быньгах 200—201
 Васильев, казак отряда Ермака 325
 Васильева В. Г., информант 198
 Васильева Евпраксия, скитница в Верх-Нейвинске 146
 Ваханцев Никита Иванович, верхнетагильский старообрядец 299
 Ведерников Лука Матвеевич, наставник в Шарташе 232
 Ведерниковы, шарташские старообрядцы 236
 Венедикт (Мельников Василий Иванович), старообрядческий инок 182, 193
 Венедикта, настоятельница скита на Сылве 249, 250
 Вера (Малышева Василиса Харламовна), настоятельница скита в Шарташе 22, 111, 216, 220, 223
 Вернигора, странник из д. Северной 317
 Верходанов Иван, старообрядец, пожертвовал дом 221
 Верхотуров Иоанн, старообрядческий священник белокрыницкой иерархии 257
 Вершинин Филипп Ильич, наставник в Верх-Нейвинске 149, 150
 Вешнякова Матрена, настоятельница скита в Шарташе 239
 Викентий (Носов) старообрядческий архимандрит белокрыницкой иерархии 287
 Виссарион (Венедикт Григорьевич), старообрядческий инок на Сылве 251, 253
 Витюнин В. И., автор записи на книге 348
 Витюнин Корнила, сын *Серафима (Витюнина)* 334
 Витюнин Максим Родионович, наставник общины в Большой Лае 345—347

Витюнин Родион (Иродион) Романович, старообрядец Лайского завода 345, 350
 Витюнин Роман Петрович, старообрядец Лайского завода 345
 Витюнина Аграфена, дочь *Серафима (Витюнина)* 334
 Власий, старообрядческий инок 62—63
 Власий (Тянигин), инок-схимник, настоятель скита на р. Журавлихе 143
 Власов П., автор статей в журнале «Церковь» 257
 Власова О.М., исследователь живописи 67
 Воинственных Симеон, единоверческий священник 312
 Воробьев Алексей, скитский житель 24
 Воробьев Иван Андреевич, старообрядец-поморец в Таватое 166
 Воробьева С. В., историк 153
 Воронков Игнатий Семенович, старообрядец-поморец 208—209
 Воронов Гавриил Иванов сын, священник, автор записи на книге 350
 Воронцов Р. И., граф, владелец Верх-Исетского завода 208, 214—215
 Воронцов-Вельяминов, составитель переписи 16—17
 Вургафт С. Г., исследователь старообрядчества 204, 285
 Высоцкий В. И., исправник 132
 Вязников Веденей, отставной лесобъездчик, скитник 333

Г

Гавриил Антонович, беглый священник 103
 Гаврилов Д. В., историк 326
 Гаврилова Марья, скитница в Сарапулке 226
 Гаев Федот Петрович, последователь «порфиревщины» 81
 Галактион, черноризец, жил близ Шумихи 291
 Галанин Мирон Иванович, старообрядческий писатель 47, 50, 60
 Ганьжа С. В., краевед 12, 16
 Гаряева Агафья, скитница в Верх-Нейвинске 146
 Гедеон, персонаж Ветхого Завета 310

Геласий (Богомоллов Григорий Матвеевич), настоятель красноярского скита 100–102, 126

Геннадий, черноризец, скитник на р. Рязьке, 196

Геннадий (Беляев), старообрядческий епископ Пермский (РПСС) 119, 247, 284

Геннин В. И., горный начальник 17–18, 206–209, 269

Георгий, великомученик 348

Георгий, старообрядческий инок в Черноисточинске 56, 82

Герасим, старообрядческий инок-схимник 276

Герасим («с Кержанца»), старообрядческий инок, 62, 142

Герасим (Пригорьев Григорий), старообрядческий инок, 63

Герасимов, исправник 188

Герке К. Э. технолог на Шарташе 237

Герман И. Ф., горный начальник 268

Герман, старообрядческий инок-схимник 60–61, 282–284

Гладких Захар, владелец моленной в Черноисточинске 56

Гладких Исая, житель Черноисточинска 58

Гладких Степан, житель Черноисточинска 58

Глинка В. А., горный начальник 108–109, 138, 182, 335

Гмелин Иоганн Георг, профессор Петербургской Академии наук 327–328

Голицина М. Р., информант 46

Голицина Софья Кузминична, старообрядка из Черноисточинска 40

Головановы, мастеровые 311

Головин, граф, вотчинник 91

Гончаров Ю. А., искусствовед, археограф 260

Горбоносков (Скороходов) Давид, наставник в Висимо-Шайтанском заводе 32

Горбунов С. Л., невьянский начетчик 253

Горбунова З. И., краевед 126

Горелов Я. Н., служащий нижнетагильского заводоуправления 28

Горский Л., автор статей в «Уральском старообрядце», 341

Гребенщикова Наталья Ивановна, последовательница «порфирьевщины» 80

Грен, исправник 287

Грибанов С., лысьвенский старообрядец 248

Грибов Петр, автор записи на книге 350

Григорий (Коскин), старообрядческий инок-схимник, иконописец 282–284

Григорий Омиритский, святитель 349

Григорьев Федор Николаевич, расходчик Висимо-Шайтанского завода 12

Грузинский Иван Михайлович, беглый священник 222

Грязева, помещица 117

Грязнова Феодосия, настоятельница скита в Шарташе 239

Грязновы, шарташские старообрядцы 208

Грязной Степан, шарташский старообрядец 13, 206

Гумбольдт Александр, естествоиспытатель, 222

Гунова Мария Тимофеевна, последовательница «порфирьевщины» 79

Гусев Сергей Козмич, салдинский странник 324

Гусева М. П., черноисточинская старообрядка 251–252

Густомесов Стефан Егорович, приказчик Невьянского завода, 93

Гущин Никита Мокеевич, старообрядец белокриницкой иерархии, купец 341

Д

Давид, старообрядческий старец 210

Даль В. И., автор словаря 12, 24

Данило Иванов сын, верхнетагильский старообрядец 299

Девкина Мария Семенова, настоятельница скита в Шарташе 239

Деева Матрена, настоятельница скита в Шарташе 225

Демидов (Антуфьев) Никита Демидович, заводовладелец, 175, 268, 326

Демидов Акинфий Никитич, заводовладелец 12–13, 18–22, 24, 43–45, 90–91, 191, 206, 242, 271, 275, 327–328

Демидов Алексей Петрович, владелец Ревдинского завода 107, 113–114

Демидов Никита Акинфиевич, заводовладелец 28, 59, 301, 304

Демидов Никита Никитич, заводовладелец 90

Демидов Павел Николаевич, заводовладелец 66
 Демидов Прокофий Акинфиевич, заводовладелец 132
 Демидова Мария Денисовна, владелица Ревдинского завода 109–110, 115–116
 Демидовы, заводовладельцы 11, 14, 25–26, 30, 56, 90–92, 106, 108, 153, 268, 270, 275, 302
 Демьян Бедный, поэт 303
 Денис Григорьев сын, отец *Савелия Денисова* 331
 Денисов Иван Савельевич, иконописец, сын *Савелия Денисова* 331
 Денисов Илья Иванович, сын *Денисова И. С.* 331
 Денисов Федор Иванович, шведский «полоняник» 208
 Денисова Павлина Ивановна, дочь *Денисова И. С.* 331
 Дерябин Михаил, священник 273
 Диева Наталья Максимовна, последовательница «порфиревщины» 79
 Дионисий, старообрядческий инок-схимник 47–52, 59
 Дионисий Шуйский, старообрядческий иеромонах настоятель скита Смоляны 242
 Дмитриевских Д. М., кожевенный мастер из Шарташа 230
 Дмитрий Иванов, сылвенский старообрядец 242–243
 Дмитрий, черноризец, похоронен близ Таволга 195
 Долбилов, руководитель салдинских странников 320–321
 Долгих В. Г., информант 151
 Долгих Максим, наставник в Висимо-Шайтанском заводе 32
 Домника, настоятельница скита в Шарташе 216
 Дорофея (Таланкина Дарья Антоновна), настоятельница верхнетагильского скита 280–281
 Досифей, старообрядческий инок 47
 Дробинин, ревдинский старообрядец 107
 Дрягин Иван, владелец часовни в Краснояре 101
 Дубровин Авраамий, старообрядец белокриницкой иерархии 266

Дубровин Нестор, старообрядец белокриницкой иерархии 266
 Дыбина Пелагея, скитница в Сарапулке 226
 Дыбина Пасковья, скитница в Сарапулке 226
 Дыбина Татьяна, скитница в Сарапулке 226
 Дьяконов С., протоиерей, миссионер 116, 160, 181, 191
 Дьячкова Ирина, автор записи на книге 348

Е

Еванфия, скитница единоверческой общины 111
 Евгения, настоятельница скита в Шарташе 221
 Евгения (Сизикова Ефросинья Осиповна), настоятельница скита в Сарапуке 226
 Евграфа (Полеева Анастасия Михайловна), верхнетагильская скитница 280
 Евдокия, скитница в скиту близ д. Лая 344
 Евдокия Григорьева, последовательница «порфиревщины» 80
 Евлампий (Пятницкий), епископ Екатеринбургский 107, 113–115, 138, 141–142, 183, 221, 223
 Евсевий (Самарцев), старообрядческий епископ РДЦ 172
 Евсевия (Дрягина Ирина), настоятельница скита в Краснояре 111, 112
 Евстигнеев Терентий Козмич, салдинский странник 324
 Евстигнеев Федор Козмич, салдинский странник 324
 Евстолия (Домрачева), скитница на Сылве 264
 Евтихий (Жижин Евтихий Николаевич), руководитель странников Тагильского округа 322
 Егоров П. В., кожевенный мастер из Шарташа 230
 Егоров (Густомсов) Яков Егорович, старообрядец, приказчик Ревдинского завода 93
 Егорова Татьяна, настоятельница скита в Шарташе 239

Екатерина II, императрица 132, 209, 276
 Елена, настоятельница скита в Шарташе 221
 Елена (Калинина), скитница, жила в Кенчурке 124
 Елизавета, настоятельница скита в Шарташе 216
 Елизавета 2-я, настоятельница скита в Шарташе 221
 Елизавета, скитница таволожского скита 194
 Елизавета Парамоновна, уральская и сиби́рская скитница 98
 Елизавета Федоровна, великая княгиня 260
 Елисавета, скитница в Краснояре 98
 Елисей, старообрядческий инок 249
 Еремин Осип, старообрядец белокриницкой иерархии 119
 Ермак, атаман 325
 Ермил Мартемьянов сын, верхнетагильский старообрядец 299
 Ерофеевы, переселенцы из Санчурской вол. в Ревду 93
 Есипов Г. В., исследователь старообрядчества 54
 Ефимий (Поляков Елисей Яковлевич), старообрядческий инок-схимник 7, 44, 48, 59, 241
 Ефимов Иоанн, священник 160
 Ефрем Сибиряк, см. *Ефимий (Поляков Е. Я.)*
 Ефрем Сирий, святой, преподобный, один из Отцов Церкви 37, 348
 Ефрем (Шерстобитов), уральский и сибирский скитник 198–199, 292

Ж

Жданов Андрей, беглый священник в Нижнем Тагиле 25, 64, 303, 305
 Ждановские, верхнетагильские старообрядцы белокриницкой иерархии 290
 Желнин Николай Ефимович, последователь «порфирьевщины» 81
 Жиров Федор Константинович, старообрядческий учитель в Висимо-Шайтанском заводе 32
 Жмиев Иван, псаломщик в церкви белокриницкой иерархии 258

Жуков Павел Степанович, наставник в Ревде 127
 Журавлев Гавриил Тарасович, наставник в Верх-Нейвинске 148
 Журавлев Петр, старообрядец белокриницкой иерархии 258
 Журавлев Трофим, наставник верх-нейвинской общины 146

З

Заболотских Михаил Федорович, последователь «порфирьевщины» 84
 Заверняев Г. Ф., служитель шарташской часовни 234
 Заверткин Тимофей Борисович, старообрядец, иконописец 206
 Завьяловы, переселенцы из Санчурской вол. в Ревду 93
 Загурский Петр, скитник на оз. Шитовском 143
 Задорина О., краевед 325
 Заколюкин Михаил Григорьевич, владелец моленной в Ревде 121, 125
 Залесов (Галесов), верх-нейвинский старообрядец 139
 Занадворов Алексей Яковлевич, старообрядец из д. Ломовского рудника 299
 Заонегин А. А., кожевенный мастер из Шарташа 230
 Захаровы, переселенцы из Санчурской вол. в Ревду 93
 Захватошин А., наставник в Быньгах 188
 Захезин П. С., единовещерский священник 125
 Здравомыслов А., епархиальный миссионер 197
 Зимина Февронья, настоятельница скита в Шарташе 239
 Зинаида, старообрядческая инокиня-схимница на Сылве 247, 249, 254–255
 Злоказов Л. Д., краевед 136
 Зольникова Н. Д., историк 49
 Зотов Григорий Федотович, управляющий округом Верх-Исетских заводов 135, 142
 Зудов Алексей, старообрядец 182
 Зуев Анисим Захарович, наставник верхнесадинских странников 317

Зуев Анисим Назарович, салдинский странник 324

И

Иаков, старообрядческий иеромонах 25, 61—62, 210, 276

Иаков (Сибиряков Иван), старообрядческий инок 62—63

Иван Фомич, дядя *Чепкасова И. К.*, последователь «порфирьевщины» 81

Иван, беглый священник 207

Иванов Алексей, старообрядец, приказчик 302

Иванов Иоанн, единоверческий священник 105

Иванов Иоанн, старообрядческий священник белокрыницкой иерархии 257

Иванов Максим, старообрядец, переселенец из Польши 23

Иванов Михаил, головщик часовни в Шарташе 231, 234, 236

Иванов Петр, головщик часовни в Шарташе 231

Иванов Тихон, шарташский старообрядец 236

Иванов, полицейский урядник 250

Иванова А. В., информант 297

Иванова Е. Э., филолог 175

Ивановский Н. И., профессор Казанской духовной академии 318

Ивановы, шарташские старообрядцы 236

Игнатий, инок-схимник см. *Ипаций*,

инок-схимник

Иеремия, черноризец 251

Иероним (Воронов), старообрядческий иеродиакон РПСЦ 260

Иерусалимов Мартемьян Лаврентьевич, старообрядческий священник белокрыницкой иерархии 289

Израиль, уральский и сибирский скитник 98, 121—124, 212, 247—248, 252

Иларию, старообрядческий иеромонах 281, 284, 285, 286

Иларию (Горбунов Илларион Яковлевич), черноризец 75—76, 82, 210, 246—247

Иларион, старообрядческий инок 62—63

Илария, настоятельница скита близ Таволог 194

Илия, пророк 298

Илия Григорьев, старообрядческий старец 19

Илия Софониев, старообрядческий инок 48, 59

Илларион (Ларион) Фомин, старообрядческий старец на р. Белбаз 242

Илларион Петрович, беглый священник в Нижнем Тагиле 25, 57, 305

Ильин Яков, старообрядец-поморец в Таватуе 166

Ильиных, верх-нейвинский старообрядец 146

Илья, старообрядческий инок 207

Иоаким, старообрядческий инок 62

Иоанн, единоверческий иеромонах 114

Иоанн, скитник кенчурского скита 123

Иоанн, старообрядческий иеромонах 144

Иоанн, уральский и сибирский скитник 98

Иоанн, черноризец, похоронен близ Таволог 195—196

Иоанн (Алексеев), епископ Пермский, 259

Иоанн Дамаскин, святой, преподобный 37

Иоанн (Островский), епископ Пермский 278

Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский, один из великих учителей Церкви 187

Иоанн Предтеча, креститель Христа 348

Иоанн Яковлев, старообрядец, скитник 77

Иоасаф, старообрядческий иеромонах, похоронен в Верх-Нейвинске 151

Иоасаф (Казанцев Осип Яковлевич), старообрядческий инок 241

Иов, старообрядческий иеромонах 20—21, 51, 57, 206

Иов (Пузанов Иван Васильевич), черноризец, похоронен близ Таволог 195

Иона, старообрядческий инок 48, 59, 207

Иона, старообрядческий старец на р. Сылве 242

Иона (Батуев Илия), старообрядческий инок 248

Иона (Капустин), епископ Екатеринбургский 180, 227—228

Иона Курносый, старообрядческий инок-схимник, писатель 54

Иона Тбилиский, непризнанный епископ РДЦ 172
 Иосиф Волоцкий, святой, преподобный древнерусский писатель 347
 Иосиф, черноризец, похоронен близ Таволог 195–196
 Иоффа Л. Е., историк 268
 Ипатий, старообрядческий инок-схимник 7–8, 45–50, 52, 56, 59, 83
 Ирина, скитница в скиту близ д. Лая 344
 Иринарха, настоятельница скита в Шарташе 221
 Иринарха 2-я, настоятельница скита в Шарташе 221
 Иринарха, помощница настоятельницы красноярского скита 99
 Иродион, беглый священник 303
 Ироида, настоятельница скита в Шарташе 216
 Ироида (Оброщикова), настоятельница скита в Сарапуле 221, 225–226
 Исаакий (Иван Филиппов), старообрядческий инок 21
 Исак (Неряхин Иван), старообрядческий инок 218
 Иулия, скитница в Краснояре 98
 Иустин (Вишневский), епископ Пермский 133
 Ихольга (?) (Таланкина Мария Устиновна), верхнетагильская скитница 280

К

Кабанов Иоанн Максимович, старообрядческий священник белокрынинской иерархии 289
 Кадников Никита Козмич, черноисточинский старообрядец 55
 Кадниковы, ревдинские старообрядцы 107
 Кадцын Федор Евстигнеевич, наставник в Верх-Нейвинске 39
 Кадцины, переселенцы из Санчурской вол. в Ревду 93
 Казанцев Антип Прокопьевич, шарташский старообрядец 210
 Казанцев Егор, скитник на р. Рязжике, 196
 Казанцев Федот Ильич, старообрядческий уставщик в Ревде 107, 118

Казанцев Ф. Ф., старообрядческий старшина в Екатеринбурге 136
 Казанцева М. Г., музыковед, археограф 195
 Казанцевы, шарташские старообрядцы 208
 Калашников Василий, попечитель шарташской часовни 217
 Калашникова О. Е., информант 151
 Калисфения, скитница таволожского скита 194
 Калисфения (Романова Ксения Андреевна), верхнетагильская скитница 280
 Камаева Клавдия Феофановна, последовательница «порфирьевщины» 80
 Камешков Ипполит Тимофеевич, старообрядец из Черноисточинска 83
 Камисаров Аввакум Анисимович, старообрядец, полемист 349
 Капитолина, настоятельница скита в Шарташе 216
 Капитолина, скитница единоверческой обители 111
 Каргашина Александра Константиновна, последовательница «порфирьевщины» 80
 Карпунина Анастасия Елифановна, последовательница «порфирьевщины» 80
 Касаткин Николай Игнатьевич, миссионер 349
 Кастор (Чернов Кирилл), старообрядческий инок на Сылве 34, 251–253, 343
 Кафенгауз Б. Б., историк 11, 268
 Кашин, казак отряда Ермака 325
 Квашнин-Самарин, руководитель комиссии по расследованию старообрядческих дел 154
 Кетова Меланья Григорьевна, шарташская скитница 227
 Киприан, верхнетагильский скитник 278
 Киреевы, старообрядцы Лайского завода 345
 Кирилл, старообрядческий инок 62
 Кирилл Александрийский, архиепископ, один из Отцов Церкви 37
 Кирилл Иерусалимский, епископ, один из Отцов Церкви 347
 Кирилл Новоезерский, святой, преподобный 348

- Кириллов М., миссионер 305
- Киселев Гермоген, верхнетагильский старообрядец 291
- Киселев Евгений, верхнетагильский старообрядец 290
- Киселев, исправник 225
- Китаев Андрей Артемьевич, брат *Китаева Е. А.* 135
- Китаев Артемий Иванович, во иночестве — Афанасий, отец *Китаева Е. А.* 135—138
- Китаев Евмений, старообрядец, приказчик Ревдинского завода 110
- Китаев Егор Артемьевич, приказчик округа Верх-Исетских заводов 134—135, 223, 228
- Китаева Мария Николаевна, мать *Китаева Е. А.* 135
- Китаева Настасья Артемьевна, сестра *Китаева Е. А.* 135
- Клавдия, настоятельница скита в Шарташе 221
- Клементьева Т. П., краевед 149, 176
- Климент, инок, духовный отец женского скита в Верх-Нейвинске 146, 151
- Климент, черноризец, настоятель скита у д. Большие Галашки 34—37
- Климент (Коньков Кирилл Никифорович) черноризец на Сылве, 264
- Клюев Козма Федотович, старообрядец Лайского завода, перешел в единоверие 336
- Клюев Федот, старообрядец Лайского завода, перешел в единоверие 336
- Клюев В. П., старообрядец, обратившийся в православие 95, 143, 211, 225, 282
- Клюкин, владелец поморской моельни в Таватуге 167
- Клюкина Параскева Кирилловна, сторож поморской моельни в Таватуге 165
- Клюкина Ю. В. см. *Боровик Ю. В.*
- Ключарев Симеон Васильевич, беглый священник 46—50, 52, 60, 127, 210—212
- Князевы, переселенцы из Санчурской вол. в Ревду 93
- Ковалевский В. В., земский врач 148
- Кожевников Р. В., старообрядец 265
- Кожурин К. Я., исследователь старообрядчества 166
- Козельский Дмитрий, единоверческий священник 310, 312
- Козленков Я., сержант 55
- Козлов А. Г., историк 136
- Козлов Андрей Петрович, старообрядец из д. Ломовского рудника 299
- Козлов Г. А., шарташский старообрядец 238
- Козлов Георгий, шарташский старообрядец 236
- Козлов Ермил, шарташский старообрядец 236
- Козлов С. Т., служитель шарташской часовни 234
- Козлов Семен Пименович, шарташский старообрядец 236
- Козлов Сергей Пименович, наставник часовни в Шарташе 234, 236
- Козма Степанов сын, старообрядец из д. Ломовского рудника 300
- Кокурниковы, старообрядцы, первопоселенцы Висимо-Шайтанского завода 24
- Кокушкин Сильвестр, поморский начетчик 165—166
- Колегов Дании Семенович, старообрядец, автор воспоминаний 40, 73—74, 122, 148—149, 253—254
- Колмаковы, старообрядцы купцы 189, 251, 342
- Колмогоров Леонтий, единоверческий священник 298
- Колобов Дмитрий Афанасьевич, старообрядец белокрыницкой иерархии 258
- Колпенский Николай Венедиктович, священник 317
- Колчак А. В., адмирал 290
- Кольдины, переселенцы из Санчурской вол. в Ревду 93
- Колягины, переселенцы из Санчурской вол. в Ревду 93
- Комаров Захар Иванович, последователь «порфирьевщины» 81
- Комаров П. С., старообрядец 295—296
- Комаров Сергей Самонович, единоверческий священник 298
- Комарова Екатерина, настоятельница скита в Шарташе 238
- Комельков Артамон, ревдинский старообрядец 118

- Коминов Лев, ревдинский старообрядец 107
- Коминов Семен Агафонович, старообрядец, караванный приказчик 111
- Коминовы, ревдинские старообрядцы 125
- Кондратьев Филипп Иванович, салдинский странник 324
- Кондратьева Ефимия Ивановна, настоятельница скита «порфирьевцев» 79
- Коновалов Ю. В., историк 301, 325–326
- Константин, старообрядческий инок белокрыницкой иерархии 256
- Константин (Коровин Козма Сергеевич), старообрядческий епископ РПСЦ 286–288, 290
- Коньков Яким Васильевич, сылвенский старообрядец 264
- Копачева, старообрядка, пожертвовала дом 216
- Коптелов И. Г., старообрядец 295
- Копылова Мавра, настоятельница скита в Шарташе 239
- Кораблев Андрон Тимофеевич, старообрядец, переселенец из Польши 23
- Корепанов Анисим (Онисим) Артемьевич, наставник часовни в Шарташе 232
- Корепанов Н. С., историк 15, 18, 21, 24, 55, 59, 203, 206, 209, 212, 215, 218, 242–243, 329
- Корепанов Семен Маркович, председатель общины в Шарташе 234
- Корнилий, старообрядческий инок на Висиме 47
- Корнилий Петрович (Пятаков), руководитель странников в России 320
- Корнилий (Титов), старообрядческий митрополит РПСЦ 128
- Коровина Меланья Сергеевна, верхнетагильская старообрядка белокрыницкой иерархии 289–290
- Коровина Татьяна, последовательница «порфирьевщины» 79
- Коровушкина-Пятр И. П., историк 235, 265
- Коротков Н. Г., краевед 194
- Корпусов Дмитрий Матвеевич, старообрядец, иконописец, 117
- Корсакова (Адуева) Анна Евтихевна, старообрядка в Висимо-Шайтанском заводе 33
- Корюков Михаил, начетчик из Бынег 183
- Корягин Прокопий, старообрядец из д. Беляковки 182
- Коряков Ю. Б., филолог 346
- Косов Иван Андреевич, шарташский старообрядец 213–216
- Косова Мария шарташская старообрядка 213
- Костерины, переселенцы из Санчурской вол. в Ревду 93
- Костоусов Иван, старообрядец из Верхних Таволог 193
- Костоусов П. П., наставник в Быньгах 188
- Костыгин П., поручик 45
- Костюмичев Михаил, присоединился к странникам, но «отступил» 321
- Котловский, чиновник 225
- Котов Дмитрий Павлович, салдинский странник 324
- Котов Иван Павлович, салдинский странник 324
- Котовщиков Иван, владелец моленной в Нижней Салде 311
- Коурова Настасья, настоятельница скита в Шарташе 225
- Кошкин (Токмак), кушвинский старообрядец-поморец 65, 307
- Кралины, ревдинские старообрядцы 125
- Крапивин А. Д., исправник 70
- Крапивин Г. С. ревдинский старообрядец 125
- Красноперов Петр Иванович, беглый священник 25, 55, 210
- Красных Михайл, верх-нейвинский старообрядец 169
- Краюхин, старообрядец, пожертвовал дом 216
- Кречетов Кузьма Андреевич, наставник верх-нейвинской часовни 168–170
- Кречетов Леонид Кузьмич, руководитель верх-нейвинской общины РДЦ 172
- Кривошипцын С. В., старообрядец, автор воспоминаний об о. Максиме 57
- Кривошецов И. Я., краевед 16, 17, 29, 30
- Крохин Григорий, попечитель часовни в Шарташе 231
- Крохин И. К., служитель шарташской часовни 234
- Крохин Феопемпт, попечитель часовни в Шарташе 231

Крохины, коженные мастера из Шарташа 230

Круглов Александр, старообрядец, приказчик Ревдинского завода 109–110, 116

Крусаковы, переселенцы из Санчурской вол. в Ревду 93

Крюкова Евдокия, настоятельница скита в Сарапулке 226

Ксенофонт (Тропольский), епископ Владимирский 140

Кудрявцев Александр Федорович, владелец моленной в Лайском заводе 338

Кудрявцев Иван, старообрядец 57

Кудрявцев Савва Александрович, автор записи на книге 348

Кудрявцевы, старообрядцы Лайского завода 345

Кузмин К. Г., головщик часовни в Шарташе 231

Кузнецов Андрей Иванович, салдинский странник 324

Кузнецов Афанасий Трофимович, старообрядческий писатель 51, 68, 70–71, 73, 83, 86, 245

Кузнецов В. А., художник 292

Кузнецов Денис Алексеевич, салдинский странник 324

Кузнецов Евсей Васильевич, владелец моленной в Черноисточинске 55–56

Кузнецов Иван Васильевич, черноисточинский старообрядец 55

Кузнецов Михаил Иванович, салдинский странник 324

Кузнецов Михаил Федорович, верхнетагильский старообрядец 299

Кузнецова Матрона Спиридоновна, последовательница «порфирьевщины» 84

Кузнецовы, переселенцы из Санчурской вол. в Ревду 93

Кузнецовы, шарташские старообрядцы 236

Кузьма, старообрядческий старец в Верх-Нейвинске 151

Кульков Василий Иванович, старообрядческий священник белокрыницкой иерархии 289

Куляшев А., миссионер 246

Куракинский Николай Кондратьевич, беглый священник 104

Курочкин Ю. М., краевед 138

Кустова Феодора Егоровна, последовательница «порфирьевщины» 80

Кучин Дмитрий Иванович, шарташский наставник 210

Л

Лаврентий, старообрядческий инок-схимник, настоятель скита на р. Журавлихе 143–144, 245, 247, 251–252, 254–255

Лаврентий, основатель «лаврентьевщины», 37

Лавринов В. В., протоиерей 168–169, 235

Ладина С., журналист 261

Лазарев Алексей, владелец моленной в Висимо-Шайтанском заводе 24

Лазарев Савва Алексеевич, владелец моленной в Висимо-Шайтанском заводе 24

Лазарь, священник, один из первых расколоучителей 152, 167

Лапин Дмитрий, священник 329

Лапин Михаил Алексеевич, старообрядец, иконописец 117

Лебедев Гавриил Артемьевич, старообрядец из д. Ломовского рудника 300

Лебедев Парамон Дмитриевич, беглый священник 8, 104, 139–141, 246

Лентовский В., протоиерей 181

Леонила, странническая инокиня 323

Лисин А. И., владелец моленной в Висимо-Шайтанском заводе 31

Лисин Егор, «сводил» браки в Лайском заводе 334, 336

Лисин Федор Мартынович, старообрядец из д. Лая 337

Логин, настоятель «Авроринского» скита 64

Ломаков Никифор Михайлович, староста верхнетагильской часовни 291

Ломаков Тимофей Моисеевич, уставщик верхнетагильской часовни 291

Лопаницын Козма, черноисточинский старообрядец 58

Лужин Федор Иванович, салдинский странник 324

Лука Иванович, беглый священник 54–55, 209

Луканин А., миссионер 241
 Луканин С., миссионер 315
 Любимов Иван, приказчик 335
 Любимов Иван, старообрядец, управляющий Ревдинским заводом 108
 Любимцев И. А., краевед 204

М

Мазовский Евстигней, кунгурский воевода 241
 Макарий, старообрядческий старец на Керженце 241–242
 Макарий (Паутов Матвей Семенович), уральский и сибирский скитник 252, 343
 Макарий (Трунов Михаил), старообрядческий инок-схимник 60–62
 Макаров В. Е., исследователь старообрядчества 285
 Макаров Варсанофий Иванович, руководитель общины филипповцев в Таватове 165–167
 Макаров Лука Степанович, старообрядец, приказчик 310
 Македония (Петухова), скитница, жила Кенчурке 124
 Максим, беглый священник 101
 Максим, старообрядческий иеромонах 207
 Максим, старообрядческий инок на Сылве 247
 Максим Грек, святой, преподобный 49
 Максим Исповедник, раннехристианский учитель Церкви 49
 Максим (Калмык), старообрядческий инок-схимник 8, 50–51, 57–59, 63, 142–143, 193, 276–277, 282–284
 Максимила (Таланкина Мария Семеновна), верхнетагильская скитница 280
 Максимов Василий, священник 316
 Максимов Дмитрий Иванович, салдинский странник 324
 Максимовы, переселенцы из Санчурской вол. в Ревду 93
 Малой Никифор Михайлович, старообрядец из д. Ломовского рудника 299
 Малых Георгий, старообрядческий священник белокриницкой иерархии 342

Мальцев А. И., историк 313, 317
 Мамин Н. М., священник 33
 Мамин-Сибиряк Д. Н., писатель 24, 26–27, 33, 34, 41, 162–163, 186, 190
 Мамонт (Рябов Моисей), старообрядческий инок 246
 Мангилев П. И., историк 153, 161, 179, 184, 208, 306
 Манефа, скитница в скиту близ д. Лая 344
 Манефа (Булатова), скитница в Краснояре 99
 Манурин Михаил Семенович, старообрядец из д. Ломовского рудника 299
 Маргарита, скитница в д. Большая Бизь 265
 Маргарита, скитница в Краснояре 98
 Маргарита, скитница таволожского скита 194
 Маргарита, старообрядческая инокиня на Сылве 250, 254–255
 Мария (Косова), настоятельница скита в Шарташе 216
 Мария 2-я, настоятельница скита в Шарташе 216
 Мария Магдалина, святая 334
 Марков Ерофей, старообрядец, первооткрыватель золота на Урале 205
 Марков, сержант 58
 Марфа, настоятельница скита в Шарташе 221
 Масленников Иван Иванович, верхнетагильский старообрядец 299
 Масленников Иван Филиппович, «жилой» странник из Нижней Салды 322
 Масленников Михаил, скитник на р. Рыжике, 196
 Масленников Петр Лукич, содержатель мельницы странников в Нижней Салде 322
 Масленников Федор Васильевич, наставник нижнесалдинских странников 318–319,
 Матвеев А. К., филолог 152, 301, 326
 Матвеев Григорий Федорович, начетчик часовни в Быньгах, позднее священник белокриницкой иерархии 197
 Матвеева Е. Н., информант 46, 54
 Машагин С. Д., попечитель часовни в Шарташе 232
 Машковцев В. В., исследователь старообрядчества 94

- Медведев Гавриил Михайлович, головщик верхнетагильской часовни 291
- Медведев Митрофан Гаврилович, уставщик верхнетагильской часовни 291
- Медовщиков Петр, последователь «порфирьевщины» 84
- Мезенин Филарет Степанович, верхнетагильский старообрядец 298
- Мезенцев Владимир Романович, последователь «порфирьевщины» 81
- Меланья Иванова дочь, старообрядка, арестована на Сылве 243
- Мелетий (Леонтович), епископ Пермский 158
- Мелетина, скитница в Краснояре 98
- Мелетина, уральская и сибирская скитница 98
- Мелхиседек, настоятель скита на оз. Шитовском 143
- Мелхиседек (Золотниций), епископ Екатеринбургский, 117
- Мельников О.Ф., владелец моленной в Верх-Нейвинске 148
- Мельников П. И., исследователь старообрядчества 222
- Мельников С. И., наставник в Быньгах 188
- Мельников Ф. Е., старообрядческий писатель 258—259, 261, 286
- Мельникова Домна, скитница в Сарапуле 226
- Мельникова Феодора, скитница в Сарапуле 226
- Мельников-Печерский П. И., исследователь старообрядчества 242
- Меморанский, священник 137
- Мензелин Михаил, старообрядец, позднее — сектант 60
- Мередин М. Д., невьянский старообрядец 197
- Мерзлякова Матрена Николаевна, наставница «порфирьевцев» 84—85
- Мерных Г. М., исправник 314
- Микитюк В. П., историк 208
- Миرون Ларионов сын, скитник на Сылве 250
- Миропия, скитница один из Отцов Церкви таволожского скита 194
- Митрофановых Никифор Семенович, старообрядец-поморец 154
- Мифидора, настоятельница скита в Шарташе 221
- Михаил Илларионов, основатель «михайловщины» 37
- Михаил, старец в скитах близ Черноисточинска 58
- Михайлов Савва, попечитель шарташской часовни 217
- Михалев Иван Степанович, наставник в Висимо-Шайтанском заводе 32
- Михалев Степан, наставник в Висимо-Шайтанском заводе 32
- Мишагин Г. С., головщик часовни в Шарташе 232
- Мозготин Ф., лысьвенский старообрядец 248
- Мозель Х., составил описание Пермской губ. 268
- Моисей, старообрядческий инок 47—48, 53, 59
- Моисей, черноризец, похоронен на Сылве 255
- Моклоков, составитель переписи 22, 91
- Молодцов, верхнетагильский старообрядец 291
- Молодцова Гликерия, скитница в Верх-Нейвинске 146
- Молчанов Иван Васильевич, старообрядец из д. Ломовского рудника 299
- Морозов Михаил Антонович, салдинский странник 324
- Мотревич В. П., историк 323
- Мохначева Евгения Николаевна, последовательница «порфирьевщины» 80
- Мочалов Евсей Сергеевич, старообрядец, переселенец из Польши 23
- Музанов Артемий Яковлевич, строитель Казанской церкви в Быньгах 191
- Мундт Д. Н., исправник 222
- Мягков Василий Гаврилович, старообрядец, приказчик 177
- Мягков Венедикт Гаврилович, быньговский старообрядец 177, 181, 183
- Мягков Гаврил Иванович, быньговский старообрядец 176—177
- Мягков Иван Гаврилович, быньговский старообрядец 177
- Мягков Иван, владелец часовни в Быньгах 176—177

Мягков Мирон Севастьянович, старообрядческий старшина в Быньгах 188
 Мягков Михаил Венедиктович, старообрядческий старшина в Быньгах 188
 Мягков Михаил Ефимович, быньговский старообрядец, владелец моленной 188
 Мягков Моисей Михеевич, наставник в Таволгах 201
 Мягков Поликарп Вавилович, головщик в Верх-Нейвинске 149
 Мягков Прокопий Иванович, быньговский старообрядец 176—177
 Мягков Филипп Вавилович, старообрядческий старшина в Быньгах, владелец моленной 188—189
 Мягковы, быньговские старообрядцы 177
 Мязишев А. С., краевед 205
 Мяконьких Л. О., попечитель часовни в Шарташе 232

Н

Набатов Родион Федорович, один из руководителей уральских старообрядцев, приказчик 12, 271
 Нагаев Терентий, старообрядец из Нижних Таволог 182
 Надежда, настоятельница скита близ Таволог 194
 Надежда, настоятельница скита в Шарташе 216
 Надежда, скитница в Краснояре 98
 Назаров Григорий Савинович, наставник в Таволгах 201
 Назаров Филипп Савинович, наставник в Таволгах 201
 Назимов Иван Григорьевич, наставник в Верх-Нейвинске 146, 148
 Накоряков, священник 174
 Наумов А. П., пермский губернатор, 258
 Нафанаил (Буторин Никифор Михайлович), старообрядческий инок 223
 Незнаева Афонася, последовательница «порфирьевщины» 85
 Незнаева Евдокия Григорьевна, последовательница «порфирьевщины» 84
 Незнаева Клавдия, последовательница «порфирьевщины» 85
 Неклюдов Е. Г., историк 29
 Неонила, настоятельница скита близ Та-

волог 194—195
 Неофит (Соснин), архиепископ Пермский 116, 337
 Нефедов Григорий Тимофеевич, старообрядец из д. Ломовского рудника 299
 Нечаев С. Д., чиновник, исследовавший старообрядчество на Урале 63—66, 95, 99, 104, 136, 143, 157, 210—211, 217, 220—221, 225—226, 278—279, 282, 304—308, 310
 Никита, беглый священник 13, 206—207
 Никита, великомученик 304
 Никита, старообрядческий инок-схимник 76, 121, 247
 Никита (Жуков Никон), инок белокрыницкой иерархии 119
 Никита Семенович (Киселев), руководитель странников в России 313—314
 Никифор Историк, раннехристианский писатель 37
 Никифор, старообрядческий иеромонах 20, 46—47, 50, 206
 Никодим, старообрядческий инок-схимник, настоятель скита на р. Журавлихе 143
 Никодим, старообрядческий иеромонах 53—54, 83
 Никола (Позднев), старообрядческий архиепископ (РДЦ) 170
 Николаев Е. А. старообрядец 295
 Николай I, император 69, 184, 217, 223, 308—310
 Николай II, император 260
 Николай Чудотворец, святитель 30, 101, 134, 185, 231, 284, 302, 304, 342, 347
 Никольчанин, расходчик Невьянского завода 12
 Нифонт, черноризец, старообрядческий писатель 50—51, 143—144, 189, 212, 248—249, 251, 254, 342
 Новиков С. Г., краевед 103
 Новикова Т. А., краевед 103
 Носов Семен, старообрядец из Черноисточинска 68, 72
 Нурова Елизавета, настоятельница скита в Шарташе 238

О

Овчинкин П. Г., ревдинский старообрядец 125

Овчинников Галактион, невянский старообрядец 207
 Овчинников Ефим, невянский старообрядец 207
 Овчинников Захар, невянский старообрядец 207
 Огарев И. И., пермский гражданский губернатор 108, 223
 Огигенин В. В., предприниматель 39
 Огигенин Григорий Тимофеевич, старообрядец в Висимо-Шайтанском заводе 33
 Огигенин Иван Григорьевич, владелец моленой в Висимо-Шайтанском заводе 24–25
 Огигенин М. М., помощник миссионера 38
 Оглоблин А., окружной миссионер 109, 158, 305
 Огурцовы, переселенцы из Санчурской вол. в Ревду 93
 Окулова Аграфена, настоятельница скита в Шарташе 239
 Окуловы, старообрядцы с. Дуброво Осинского у. Пермской губ. 40
 Оливия (Афонина Олимпиада Ивановна), настоятельница монастыря белокрыницкой иерархии 262–263
 Ольга (Лебедева Татьяна Парамоновна), старообрядческая инокиня 141
 Ондрюков Иван, скитник на оз. Шитовском 143
 Оносов Иван Филимонович, салдинский странник 324
 Орлов Василий Федорович, волостной старшина 164
 Орлов Захар Васильевич, верхнетагильский старообрядец 299
 Орлов П., прапорщик 329
 Осенев Иван Степанович, один из руководителей поморцев на Урале 154, 271
 Осколов Николай Павлович, старообрядец из д. Ломовского рудника 300

П

Павел, апостол 100, 161, 173–174, 186, 284, 348
 Павел, старообрядческий инок, похоронен на Веселых горах 282–284, 297
 Павел, старообрядческий старец в Верх-Нейвинске 151
 Павел, черноризец, похоронен близ Таволог 195–196
 Павленко Н. Н., историк 13, 268
 Павлов А., краевед 207, 223, 233
 Павлов Иван, служитель часовни в Шарташе 209
 Павловский Н. Г., историк 302
 Павольга (Мария Дмитриевна), старообрядческая инокиня 112, 280–282
 Паивин Иван, наставник поморцев в Баранче 65, 307,
 Паисий, старообрядческий инок, похоронен на Сылве 255
 Паисий, черноризец в скитах близ Висима 38
 Паисий (Переберин Павел), старообрядческий игумен в Нижнем Тагиле 53
 Палас Петр Симон, немецкий ученый-энциклопедист 330
 Палладий (Пьянков), архимандрит 45, 108, 155, 180, 185, 240, 244, 268
 Панидин Н. П., берг-гешворен, позднее кушвинский полицмейстер 182–183, 193, 336
 Панкратий Таватуйский (Федоров Панкратий Климентьевич), инок, один из руководителей поморцев на Урале 157
 Панкратов Софоний, старообрядческий священник белокрыницкой иерархии 257
 Панов С. Б., краевед 223–224
 Паольга (Китаева?), шарташская скитница 228
 Параскева, скитница в скиту близ д. Лая 344
 Параскева, скитница единоверческой обители 112
 Пастухова Дарья, настоятельница скита в Шарташе 239
 Патракеев Осип Ларионович, верхнетагильский старообрядец 299
 Патракеевы, шарташские старообрядцы 236
 Пафнутий (Шикин), старообрядческий епископ РПСЦ 286
 Пахнутов К. П., верх-нейвинский старообрядец 170
 Пахомий Ипатьев, старообрядческий инок-схимник 47–48, 59–60

- Пахомий (Колобов Петр Евтихиевич) старец в скиту Ломовского рудника 273
- Пахомий (Холодилов Перфилий Дмитриевич), старообрядческий инок 223
- Пахтеев С. Н., наставник поморцев в Нижней Салде 65, 307–308
- Пахтеева Авдотья Антоновна, сестра Улгова А. А. 307
- Пелагея Петрова дочь, старообрядка, арестована на Сылве 243
- Пелагея Саввина, старообрядка 96–97
- Первушин, священник 116
- Перин Г. А., информант 255
- Пермяков В., старообрядец 329
- Першина М. О., историк 167
- Петр, апостол 100, 161, 173–174, 284, 348
- Петр Никифорович, беглый священник в Нижнем Тагиле 25, 64, 303
- Петр Стефанов сын, старообрядец-поморец 154
- Петр Федорович, беглый священник в Нижнем Тагиле 25, 64, 303
- Петров Захар, салдинский старообрядческий старшина, перешел в единоверие 311
- Петуховы, старообрядцы Лайского завода 345
- Печатальщиков Захар, нижнетагильский старообрядец-поморец 308–309
- Писаревский А. Ю., исследователь старообрядчества 263
- Пискунов А. Н., краевед 297
- Питирим, епископ Новгородский 13
- Пихоя Р. Г., историк 18–19, 44–45, 208
- Платонида, скитница близ Краснояра 7, 95–98, 126
- Плотников Гавриил Федорович, основатель традиции сводных браков 179–180
- Плотников Федор Анисимович, старообрядец 179
- Плохих Ф. Н., старообрядец 295–296
- Подгорнов Василий Федорович, старообрядец из д. Ломовского рудника 300
- Подгорнов Петр, нижнетагильский старообрядец-поморец 308
- Подкорытова Г. В., краевед 311
- Подчерзцева Т. А., библиотекарь с. Быньги 198
- Поздняков Василий Егорович, верхнетагильский старообрядец 299
- Позин, помещик 117
- Покровский Н. Н., историк 43–44, 46–47, 49, 50–52, 57, 59–60, 153–154, 156, 207, 210, 214–215, 241, 253, 256, 271, 273, 328
- Полетаев А. В., историк 323
- Полетаев Козма Петрович, староста чернойносточинской часовни, иконописец 67
- Полинария, настоятельница красноярского скита 99
- Полозов А. М., информант 278
- Полозов А. М., информант 297
- Полузадов Иван Евтихиевич, старообрядец, приказчик 134, 137
- Полушкин В. К., информант 212
- Поляков Афанасий Иванович, владелец молельной в Висимо-Шайтанском заводе 24
- Полякова Мария, скитница в Сарапулке 226
- Полянкин Борис, служитель часовни в Шарташе 209
- Пономарев Б. С., архитектор 128
- Пономарев Дмитрий, священник 164–165
- Пономарев Иоанн, священник 182
- Пономарев Мина Петрович, беглый священник 219–220
- Поньырко Н. В., филолог 154
- Попков Сисой Харитонович, старообрядец белокрыницкой иерархии 259–260
- Попков Спиридон Григорьевич, старообрядческий священник белокрыницкой иерархии 257, 263
- Попков Яков Сысоевич, старообрядческий священник белокрыницкой иерархии 263
- Попов Александр, священник 317
- Попов Григорий Афанасьевич, старообрядец в Висимо-Шайтанском заводе 33
- Попов Иван Перфильевич, старообрядец, иконописец 56
- Попов Михаил, черноисточинский старообрядец 42
- Попов, черноисточинский приказчик 58
- Попова Анна Денисовна, последовательница «порфирьевщины» 84
- Попова Матрена Афанасьевна, наставница в Висимо-Шайтанском заводе 32–34

Поповы, старообрядцы Лайского завода 345
 Порева Евдокия Никандровна, последовательница «порфирьевщины» 79
 Порозов П. И., начальник Горного правления 109
 Порошин Василий Игнатьевич, верх-нейвинский старообрядец 169—170
 Посадский (Посадков) Григорий, владелец часовни в Нижней Салде 302
 Потапов Иван, попечитель шарташской часовни 217
 Потапова Прасковья, настоятельница скита в Шарташе 239
 Почечуев Степан Максимович, старообрядец из д. Ломовского рудника 300
 Прасковья (Кузнецова), скитница на Сылве 264
 Пресняков Петр Иванович, старообрядец в Висимо-Шайтанском заводе 33
 Приль Л. Н., историк 263
 Приходов Варфоломей, протодиакон белокрыницкой иерархии 258
 Промышленников Семен, старообрядец из Черноисточинска 72
 Прохорова Елена Александровна, последовательница «порфирьевщины» 79
 Пругавин А. С., исследователь старообрядчества 121—122, 249, 251
 Прясых Иван Григорьевич, салдинский странник 324
 Псаломщиков Василий, священник 276
 Пузанов Василий, владелец часовни в Быньгах 177
 Пузанов Иван, начетчик из Бынег 183
 Пузыревский, уездный судья 141
 Пырьев Иоанн, единоверческий священник 69—71, 180, 302, 312, 336

Р

Раздеришин Василий, шихтмейстер 42, 55, 270
 Раздубов Кирилл Яковлевич, наставник моленной в Черноисточинске 73
 Разумовы, переселенцы из Санчурской вол. в Ревду 93
 Рапыгин Семен Кириллович, старообрядец из д. Ломовского рудника 299
 Рассадников Григорий, послушник Кастора 252
 Рассадников Захар, наставник в Висимо-Шайтанском заводе 32
 Рассадников (Лупин) Иаков Федорович, владелец моленной в Висимо-Шайтанском заводе 31
 Рахиль (Оконишникова Татьяна), скитница единоверческой обители 112
 Ремезов С. У., картограф 191
 Решетников Порфирий Мелентьевич, основатель «порфирьевщины» 77, 81—82
 Решетникова Анисья Елифановна, жена основателя «порфирьевщины» 78
 Решетникова Анна Максимовна, последовательница «порфирьевщины» 79
 Решетникова Афанасия Максимовна, последовательница «порфирьевщины» 79
 Ржанников Галактион, старообрядец белокрыницкой иерархии 257
 Ржанников Михаил, старообрядческий священник белокрыницкой иерархии 257
 Рогаткин Иван, невянский старообрядец 181
 Рожин Иоаким, старообрядец из Нижних Таволог 181—182
 Рожков И. Г., попечитель часовни в Шарташе 231
 Роман Логинович, руководитель странников в России 314, 318, 320
 Романов (Романовских) Иван Романович, один из руководителей поморцев в Таватге 158, 160, 164
 Рукавицын Федор Константинович, последователь «порфирьевщины» 81
 Рукавишников Исаак Григорьевич, наставник в Краснояре 126
 Рукавишникова, невянская старообрядка 14
 Рундквист Н., краевед 325
 Рупасов В. И., уполномоченный по делам религиозных культов 237
 Рысковых Иван Захарович, старообрядец из д. Ломовского рудника 300
 Рябинин Андрей Иванович, нижнетагильский старообрядец 59
 Рябов Исай, старообрядец-поморец 307
 Рябов Потап, старообрядец-поморец 307

Рябова, невьянская старообрядка 13
 Рязанов Яким (Иоаким) Меркурьевич, старообрядческий старшина 136, 212, 217
 Рязанова Феодосия, настоятельница скита в Шарташе 239
 Рязановы, старообрядцы, позже — единоверцы 141, 208

С

Сава, настоятель скита в «томской тайге» 36
 Савва, настоятель скита в Сибири 343
 Савва (Комаров), старообрядческий инок-схимник 292
 Савва (Мягков Селивестр Ефимович), уральский и сибирский скитник, игумен 189
 Савватий (Левшин), старообрядческий архиепископ РПСЦ 257—286
 Саввинов Стефан Иванович, быньговский старообрядец 189
 Савелий (Савва) Денисов сын, владелец часовни в Лайском заводе 330—331
 Савин Осип, «сводил» браки в Лайском заводе 335
 Савостиана, скитница в Краснояре 98
 Сакансков Михаил Ульянович, попечитель Казанской единоверческой церкви в Быньгах 191
 Саканцев Харитон, старообрядец из Черноисточинска 68
 Саканцева А. П., информант 283
 Самодуров Порфирий, старообрядческий священник белокриницкой иерархии 263
 Санников Василий, наставник черноисточинской моленной 67—68
 Санников Иван Саввич, владелец моленной в Черноисточинске 56
 Санников Семен, владелец моленной в Черноисточинске 56, 72
 Санников Яков, старообрядец из Черноисточинска 68
 Сапогов Иван, скитник на оз. Шитовском 143
 Сарафанников Амос Дмитриевич, старообрядец белокриницкой иерархии 119
 Сарафанов, верх-нейвинский старообрядец 146

Сахаров Ф. К., исследователь старообрядчества 140
 Свалов Павел, старообрядческий наставник в Ревде, 121
 Сваловы, ревдинские старообрядцы 125
 Свечникова Татьяна Васильевна, последовательница «порфирьевщины» 80
 Свистунов В.М., историк 95
 Свиязев П., заводской служитель 248
 Севастьяна (Таланкина Степанида Макаровна), верхнетагильская скитница 280
 Севрюгина А. И., информант 198
 Селивановых Василий Корнилович, старообрядец, переселенец из Польши 23
 Селивестров, пристав 338
 Семенов (Слободчиков) Иван Родионович, наставник в моленной д. Лая 337
 Семенов Андрей Миронович, начетчик в моленной д. Лая 337
 Семенов В. Б., краевед 136
 Семенов Трифон, старообрядец из д. Лая 337
 Семенов Федот, наставник моленной в Лайском заводе 338
 Серапион, старообрядческий инок в Верх-Нейвинске 144
 Серафим (Виттонин Софрон Семенович), старообрядческий инок, жил в Лайском заводе 332—334
 Серафим (Глаголевский), митрополит Новгородский 137
 Серафим (Кузнецов), иеромонах 260
 Серафима, черноризница, похоронена близ Таволог 195
 Сергеевы, шарташские старообрядцы 236
 Сергиевский Ф., священник 227
 Сергей, настоятель скита на р. Чижме 36
 Сергей, уральский и сибирский скитник 342
 Серебренников Д. К., невьянский старообрядец 197
 Серебряков Евтихий Петрович, верх-нейвинский старообрядец 146
 Серебряков Киприан Козмич, старообрядец, иконописец 67
 Серебрянникова Анастасия Александровна, последовательница «порфирьевщины» 80
 Серебрянникова Анна Максимовна, последовательница «порфирьевщины» 80

- Сидоров Григорий, старообрядец, приказчик 271
- Сизикова Анна, настоятельница скита в Шарташе 239
- Сизов Дементий, присоединился к странникам, но «отступил» 321
- Сикорский С., поручик 45
- Силантьев Авдей Зотеевич, шарташский старообрядец 236
- Силин Никита, верхнетагильский старообрядец 299
- Силюян, настоятель скита в «томской тайге» 36
- Сильвестр (Гловацкий), митрополит Тобольский 52, 156
- Симеон, старообрядческий инок кедровского скита 254
- Симонов Аверьян Нестерович, последователь «порфирьевщины» 84
- Синитская Александра, шарташская скитница 227
- Скачков Афонасий Матвеевич, старообрядец из д. Ломовского рудника 300
- Скворцов Макар Калинович, старообрядец из д. Ломовского рудника 299
- Скорняков Назар, попечитель шарташской часовни 217
- Скорыходов Михаил, наставник в Висимо-Шайтанском заводе 24
- Скорыходова Агрипина, скитница в Верх-Нейвинске 146
- Скорыходова Васса, скитница в Верх-Нейвинске 146
- Скрипицын В. В., камергер 106–107
- Смирнов О. В., филолог 175
- Смирнов Ф., миссионер 319
- Смирных, владелиц часовни в д. Лая 330
- Смирных Филарет Данилович, верхнетагильский старообрядец 299
- Сморозинцев Н. С., краевед 177–178, 180–183, 191–193, 314–316
- Смордяков Евдоким Матвеевич, старообрядец из д. Ломовского рудника 299
- Смышляев Д. Д., краевед 58, 60–63, 213
- Соболев, протоиерей, 207
- Соболева А. С., филолог 27, 208
- Соколов, старообрядец, пожертвовал дом 216
- Соколов И. В., попечитель часовни в Шарташе 232
- Соколов Карп, шарташский старообрядец 219
- Соколов Климент Кириллович, председатель совета часовни в Шарташе 234–235
- Соколов Л. В., кожевенный мастер из Шарташа 230
- Соколов М. И., член совета екатеринбургской Успенской часовни 234
- Соколова Устинья, настоятельница скита в Шарташе 239
- Сократ Схоластик, раннехристианский писатель 37
- Солдаткин Д. С., черноисточинский старообрядец 295–296
- Солнцев-Засекин И. В., составитель переписи 152
- Соловьев Егор Перфильевич, наставник в Висимо-Шайтанском заводе 32
- Соловьев Зиновий Максимович, наставник в Висимо-Шайтанском заводе 32
- Солодов Пантелей, нижнетагильский старообрядец-поморец 308
- Солодов Разум, нижнетагильский старообрядец-поморец 308
- Солодовщиков Иван, старообрядец, караванный приказчик 244
- Сорокин Матвей, скитник на Сылве 246
- Софонтий, старообрядческий иеромонах, основатель «софонтиевского» толка 44, 46, 52, 61, 241
- Софья, скитница таволожского скита 195
- Стариков Семен Федорович, последователь «порфирьевщины» 84
- Старикова Александра Федоровна, последовательница «порфирьевщины» 80
- Старикова Прасковья Васильевна, последовательница «порфирьевщины» 80
- Старый В., шихтмейстер 44
- Стахий Сергей, священник 339
- Степан Никитин сын, старообрядец из д. Ломовского рудника 300
- Степанов Иван, старообрядец, переселенец из Польши 23
- Стефан (Расторгуев), старообрядческий архиепископ (РДЦ) 170
- Стефанида, скитница таволожского скита 194
- Сторожев И., автор статей в «Уральском старообрядце» 289, 291

Сторожев Николай Васильевич, наставник в Висимо-Шайтанском заводе 32
 Стрелков Андрей, старообрядец 20—21
 Строгановы, заводовладельцы 14, 155
 Струмилин С. Г., историк 268
 Ступина К. К., информант 196
 Суवासовы, переселенцы из Санчурской вол. в Ревду 93
 Судогорский В., автор заметок в журнал «Уральский старообрядец» 100
 Суров М., старообрядец 329
 Сулова А. Н., историк 219—220, 222
 Суханов Елисей, последователь «порфиревщины» 81
 Суханова Мария Петровна, шарташская скитница 227
 Сушков Михаил Семенович, старообрядческий начетчик, позднее — священник РПЦ, 75, 165
 Сырцов И., исследователь старообрядчества 153

Т

Таисия, настоятельница красносарского скита 98, 126
 Таисия, настоятельница скита близ Таволог 194
 Таисия, настоятельница скита в Шарташе 221
 Таисия (Колегова Татьяна Семеновна), настоятельница висимского скита 39
 Таланкины, верхнетагильские старообрядцы белокрыницкой иерархии 290
 Танкиевская И. Н., краевед 302, 311—312
 Тарасий (Калашников), старообрядческий инок 53—54, 211,
 Тарасий, черноризец 212
 Тарасов Д. К., лейб-медик 135
 Тарасова Г. Г., краевед 203
 Татауров Е. С., наставник верх-нейвинской часовни 171
 Татауров Михаил, старообрядческий священник РПЦ 266
 Татауров Парамон Никитич, старообрядец, живший в скитах на Сыве 249, 266
 Татищев В. Н., горный начальник 18, 20, 42, 208—209, 269—270
 Татищев Логин, беглый священник 105—106, 179

Татьяна, скитница в скиту близ д. Лая 344
 Телепов Михаил, сылвенский старообрядец 250
 Теляшов Иван Прокопьевич, салдинский странник 324
 Терентий, настоятель «Авроринского» скита 64
 Тегюев Иван, исправник 106, 335
 Тимофей Трофимович, старообрядец-поморец 154
 Токарев Филипп, ревдинский старообрядец 118
 Толбузин Ф., составитель переписи 19, 22, 91, 328
 Толстиков Иоаким, попечитель шарташской часовни 217, 220
 Толстиковы, шарташские старообрядцы 208
 Топорков А. А., священник, краевед 93, 105, 157, 159—161, 173, 280, 287
 Третьяков И. В., владелец часовни в Шарташе 209
 Трифон Петров сын, старообрядец-поморец 154
 Трифонов Василий Козмич, салдинский странник 324
 Трофимов Прокопий, старообрядческий священник белокрыницкой иерархии 260
 Трофимов С. В., историк 135
 Трусов В. А., краевед 96—97
 Тузова Е. А., владелица моленной в Невьянске 283
 Тумаков Иван Иванович, владелец моленной в Верхнем Тагиле 277, 297
 Тупиков Стефан Васильевич, старообрядец из д. Ломовского рудника 299
 Тхоржевская О. Н., краевед 237
 Тюриковы, переселенцы из Санчурской вол. в Ревду 93
 Тюрников Алексей, старообрядец из д. Лая 332
 Тюрниковы, старообрядцы Лайского завода 345
 Тянигин, быньговский старообрядец 182

У

Увар, черноризец, жил близ Шумихи 291—292

Увар (Ознобихин Увеналий (Ювеналий) Иванович), черноризец на Сылве 265
 Углов Афанасий Фадеевич, салдинский странник 324
 Углов Порфирий Фадеевич, салдинский странник 324
 Удинцева Е. Н., дочь священника *Мамина Н. М.*, 33
 Уйманов В. Н., историк 263
 Украинцев (Митрофановых) Гавриила Семенович, один из руководителей поморцев на Урале 153, 156
 Улегов Андрей Антонович, старообрядец-поморец из Черноисточинска 64—65, 307
 Улегов Ф. А., сын *Улегова А. А.* 309
 Ульянов Василий, шарташский старообрядец 236
 Ульянов Мефодий, шарташский старообрядец 236
 Усов Григорий Осипович, приказчик 271, 275, 299
 Усова Наталья Гавриловна, старообрядка, жена Усова Г. О. 299
 Усольцев Андрей, ревдинский начетчик 107
 Устин, легендарный беглый священник 205
 Устин (Масленников Лука Васильевич), уральский странник 322
 Устьянцева М. В., историк 9
 Утюгов Сергей Ларионович, старообрядец из д. Ломовского рудника 299
 Ухов В. П. ревдинский старообрядец 125
 Ушаков (Германов) Федот, старообрядческий старшина 180
 Ушаков И. А., исследователь старообрядчества 204, 285
 Ушков, нижнетагильский старообрядец 59
 Ушков Ефим, староста д. Галашки 29
 Ушков М. К., старообрядец, купец 119

Ф

Февруса, настоятельница скита близ Та-
 волог 194
 Февруса, скитница в Краснояре 98
 Федорова М. А., историк 238
 Федотов (Шмелев) Яков Елисеевич, салдинский странник 324

Феодор, беглый священник в Нижнем Та-
 гиле 25, 64, 303
 Феодор Савельевич, беглый священник 209
 Феодора, старообрядческая инокиня-схим-
 ница на Сылве 247, 249, 254—255
 Феодорит (Сисин Федор Иванович), на-
 стоятель красноярского скита, 112—115
 Феодосий (Быков), старообрядческий
 епископ РПСЦ 257
 Феодосий (Любимов Феодор), верхнета-
 гильский иннок-схимник 60—62, 142,
 276—278, 296, 298
 Феодосий (Яновский), архиепископ Нов-
 городский 52
 Феоктиста, настоятельница скита в Шар-
 таше 216, 221
 Феофания, скитница таволожского скита 194
 Феофилакт, старообрядческий иеромонах
 в Нижнем Тагиле 25, 64, 303
 Феофилакт (Савкин Федор Иванович),
 старообрядческий иннок белокрынской
 иерархии 253
 Фетисов Архип Андриянович, наставник
 общины в Большой Лае 346
 Филарет, черноризец в скитах близ Ви-
 сима 38
 Филарет Понтийский, непризнанный
 епископ РДЦ 172
 Филарет (Шутов), старообрядческий
 иннок 281
 Филатов, старообрядец, пожертвовал дом
 216
 Филипп, старец в скитах близ Черноисто-
 чинска 58
 Филиппов Иван, старообрядческий писа-
 тель 153—154
 Филипповских, старообрядец, пожертво-
 вал дом 216
 Фирсов Никифор Мартемьянович, старо-
 обрядец из Черноисточинска 74
 Фирсов Тит Мартемьянович, наставник
 моленной в Черноисточинске 74
 Фирсов Феоктист Мартемьянович, ста-
 рообрядец из Черноисточинска 74
 Флена, скитница единоверческой обители 111
 Флоровский Дмитрий, священник 107,
 112, 117

- Фомин Андрей Дмитриевич, салдинский странник 324
 Фомин Петр Гаврилович, салдинский странник 324
 Фоминых (Соловьев) Тимофей Никитич, головщик в часовне Висимо-Шайтанского завода 32

Х

- Хамкин И. Г., верх-нейвинский старообрядец 169–170
 Харитонов Я. В., старообрядец, купец 95
 Харитоновы, шарташские старообрядцы 208
 Харламов Николай Михайлович, салдинский странник 324
 Харя Василий Васильев сын, автор записи на книге 350
 Хиония, настоятельница висимского скита 36
 Хлебин Стефан, священник 191
 Хмелева А. И., информант 127, 212
 Холкин Иван, попечитель шарташской часовни 217
 Холкин, шарташский старообрядец 220
 Холодилов Яков, старообрядец из Нижних Таволог 182
 Холодилова Александра Мартынова, последовательница «порфирьевщины» 85
 Хохлов Самойло Петрович, попечитель Казанской церкви в Быньгах 191
 Храмовы, переселенцы из Санчурской вол. в Ревду, старообрядцы 93, 125
 Христолюбов М., священник 181, 184, 188–190, 192
 Хромцов Савва Матвеевич, староста часовни в Шарташе 232
 Хрущев А. Ф., заместитель *Татищева* В. Н. 209

Ц

- Цаплин Федор Панфилович, старообрядческий наставник в Быньгах, 198, 200

Ч

- Чебыкина Прасковья Борисова, шарташская скитница 227

- Челканова Анна Николаевна, последовательница «порфирьевщины» 80
 Чепкасов Иван Кондратьевич, уставщик, позже — наставник «порфирьевцев», 81, 82, 85
 Чепкасова Феодосья Кондратьевна, последовательница «порфирьевщины» 80–81
 Черемных Пелагея Игнатьевна, старообрядка в Висимо-Шайтанском заводе 33
 Черепанов Сильвестр, баранчинский старообрядец-поморец 309
 Черных Василий, старообрядец из Черноисточинска 68
 Черных Владимир Ефимович, председатель старообрядческой общины в Шарташе 234, 237
 Черных Е. С., владелец кожевенного заведения в Шарташе 229–230
 Черных Л. Г., попечитель часовни в Шарташе 231
 Черных Матвей Никифорович, салдинский странник 324
 Черных Павел Иванович, салдинский странник 324
 Черных Филипп, салдинский старообрядец-поморец 309
 Чеусов В. П., старообрядец, купец 286
 Чехломов Иван, присоединился к странникам, но «отступил» 321
 Чечумова А. К., информант 201
 Чигиринский Алексей Трифонович, верхнетагильский старообрядец 299
 Чистяков Андрей Иванович, верх-нейвинский старообрядец 146
 Чистяков Павел, верхнетагильский старообрядец 290
 Чистяковы, верхнетагильские старообрядцы белокриницкой иерархии 290
 Чувакова Наталья, скитница в Сарапулке 226
 Чуванов Иван Иванович, попечитель верх-нейвинской часовни 150
 Чупин Н. К. краевед 13, 206, 268
 Чупин П. О., краевед 330
 Чураков, старообрядец Лайского завода 335–336
 Чураков Гурьян, автор записи на книге 348

Чураков Осип, автор записи на книге 348
Чураков Фалалей Софронович, наставник моленной в Лайском заводе 338

Ш

Шабалин В. В., историк 235
Шабалина Феодосия Михайловна, лидер старообрядцев в Черноисточинске 74
Шадрин Егор, старообрядец из Нижних Таволог 182
Шапошников А. Ф., головщик часовни в Шарташе 232–233
Шарова Прасковья, настоятельница скита в Шарташе 239
Шатов Акинфий Автономович, старообрядец белокриницкой иерархии, купец 342
Шашков А. Т., историк 49, 52, 60, 153–154
Швецов Д. А., кожевенный мастер из Шарташа 230
Швецов Денис, попечитель часовни в Шарташе 232
Швецов Парамон, попечитель часовни в Шарташе 232
Шемберг К., владелец Кушвинского завода 326
Шереметев П. Б., граф, помещик 242
Шерстобитов Константин, сын *Ефрема (Шерстобитова)* 198
Шилев Иван, присоединился к странникам, но «отступил» 321
Шилковы, переселенцы из Санчурской вол. в Ревду 93
Шипулин, составитель переписи 91
Ширяев С. Е., старообрядец 265
Шихов Антон Савич, последователь «порфирьевщины» 84
Шихов Евстратий Тимофеевич, наставник в Таволгах 201
Шихов Ларион, старообрядец из Нижних Таволог 182
Шишков Н., составитель переписи 154, 328
Шишов П. С., окружной миссионер 146, 164, 314–315
Шишонко В. Н., краевед 274
Шкерин В. А., историк 335
Шлыков П., краевед 322

Шляпников А. Г., служитель шарташской часовни 234
Шляпников Гавриил Дмитриевич, наставник часовни в Шарташе 234–235
Шляпников, шарташский старообрядец 220
Шмелев Абрам, лесной надзиратель 58
Шувалов П. И., владелец Кушвинского завода 326
Шулаев Осип, нижнетагильский старообрядец-поморец 308
Шумков Сильвестр Исидорович, ревдинский наставник 120
Шумков Тимофей Исидорович, ревдинский наставник 125
Шумков, ревдинские старообрядцы 125
Шуровы, старообрядцы белокриницкой иерархии 262

Щ

Щепетильников Иван, шарташский старообрядец, купец 218
Щепетильниковы, шарташские старообрядцы 208
Щепкин Павел Акинфиевич, старообрядческий священник белокриницкой иерархии 289–290
Щербаков Козма Петрович, старообрядец, переселенец из Польши 23
Щербина Д. Е. краевед 134, 139, 142, 168, 172
Щербинины, переселенцы из Санчурской вол. в Ревду 93
Щудров, исправник 177
Щукин Абрам Семенович, наставник в Краснояре 127
Щукин Иван Семенович, наставник в Ревде 127

Ю

Юдин, составитель переписи 22, 328
Юмин, чиновник 335
Юминова Дарья Титовна, последовательница «порфирьевщины» 80
Юркин И. Н., исследователь истории Демидовых 153
Юркова Агрипина Васильевна, последовательница «порфирьевщины» 84
Юхименко Е. М., филолог и историк, 317

Я

Ягужинский С. П., владелец Сыловенского завода 243

Яковлев Алексей Иванович, заводовладелец 134, 136–137, 276

Яковлев В. А., староста часовни в Шарташе 232

Яковлев Григорий, старообрядческий писатель 153

Яковлев Киприан Спиридонович, наставник поморцев в Таватуге 165

Яковлев Савва Яковлевич, заводовладелец 132, 243–244

Яковлева Василина, скитница в Сарапулке 226

Яковлевы, заводовладельцы 75

Ячжин, единоверец 182

Список использованных источников и литературы

Неопубликованные источники

Архив администрации Невьянского городского округа. Ф. 22. Оп. 1. Д. 289.

Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 1/74–1; Д. 2/74–2; Д. 4/74–4; Д. 6/75–1; Д. 9/75–4; Д. 14/76; Д. 25/77–6; Д. 46/78; Д. 77/79–6; Д. 125; Д. 131.

Государственный архив Пермского края (ГАПК). Ф. 65. Оп. 2. Д. 816, 817, 852; Оп. 4. Д. 160, 192; Ф. 111. Оп. 1. Д. 2668, 2969, 2980.

Государственный архив Свердловской области (ГАСО). Ф. 6. Оп. 2. Д. 431, 489, 494; Оп. 4. Д. 5, 14, 17, 65, 70, 77, 85, 107, 172; Оп. 19. Д. 424; Ф. 11. Оп. 5. Д. 2159, 2264, 2315; Ф. 12. Оп. 1. Д. 918, 1701; Ф. 24. Оп. 1. Д. 379, 580, 1263, 1322, 1642, 1666, 1729, 9355; Оп. 3. Д. 37; Оп. 12. Д. 695; Оп. 23. Д. 5168, 5678, 5773, 6551, 7080, 7981А; Ф. 34. Оп. 1. Д. 14; Ф. 38. Оп. 1. Д. 19; Ф. 43. Оп. 2. Д. 1572; Оп. 3. Д. 10, 13, 37, 66, 66А, 198; Оп. 23. Д. 5678; Ф. 105. Оп. 3. Д. 192; Ф. 349 р. Оп. 1. Д. 9; Ф. 643. Оп. 1. Д. 22, 93; Ф. Р-158. Оп. 2. Д. 2.

Древлехранилище ИРЛИ. Собр. Перетца. № 387.

Древлехранилище ЛАИ УрФУ. IV (Красноуфимское) собр. 180р/5341; VI (Невьянское) собр. 15р/346. VI (Невьянское) собр. 96р/743; VI. (Невьянское) собр. 175р/1239; VI (Невьянское) собр. 275р/5681; VII (Нижнетагильское) собр. 5р/156; VII. (Нижнетагильское) собр. 130р/736; VII. (Нижнетагильское) собр. 19п; VII. (Нижнетагильское) собр. 20п; VII. (Нижнетагильское) собр. 55п; XXII. (Куйбышевское) 15 р/1474.

Личный архив С. А. Белобородова. Полевые дневники 2005 г.; Полевые дневники 2009 г.; Полевые дневники 2011 г.

Нижнетагильский городской исторический архив (НТГИА). Ф. 45. Оп. 1. Д. 19.

Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 248. Оп. 22. Д. 1504; Ф. 350. Оп. 2. Д. 584, 899; Ф. 1183. 1751 г. Оп. 1. Д. 173; Ф. 1267. Оп. 1. Д. 201.

Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 381. Оп. 1. Д. 23064; Ф. 1005. Оп. 1. Д. 69; Ф. 1101. Оп. 1. Д. 481; Ф. 1284. Оп. 195. 1822 г. Д. 1; Оп. 221. 1884 г. Д. 6, 66; Ф. 1473. Оп. 1. Д. 5, 6, 8.

Собр. Института истории СО РАН. № 9 / 71, № 1 / 72. № 1 / 73.

Тобольский филиал Государственного архива Тюменской области (ТФ ГАТО). Ф. 156. Оп. 1810 г. Д. 194.

Учреждение «Государственный архив административных органов Свердловской области» (УГААОСО). Ф. 1. Оп. 1. Д. 19849; Оп. 2. Д. 17394, 32016. Т. 7.

Опубликованные источники

Адрес-календарь Екатеринбургской епархии на 1887 г. Екатеринбург, 1887.

Адрес-календарь Пермской губернии на 1885 г. Екатеринбург, 1885.

Адрес-календарь Пермской епархии на 1877 г. Пермь, 1877.

Адрес священных лиц, церковно-общественных деятелей старообрядческой церкви // Настольный старообрядческий иллюстрированный календарь на 1908 г. Нижний Новгород, 1908. С. 68–75.

Базанов Н. Из уральской старообрядческой старины // Уральский край. Екатеринбург, 1910. № 175. 13 августа. С. 2.

Быньговский завод // Екатеринбургская неделя. 1885. № 47. С. 620–621.

В области раскола // ЕЕВ. 1901. № 18. С. 808–809.

В области уральского раскола // ЕЕВ. 1901. № 21. С. 927–931.

Валентин. Родословие часовенных Зауралья // Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. Т. 1. Новосибирск, 1999. С. 637–644.

Варушкин Н. 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. № 7. С. 48–79; № 11. С. 169–204; 1867. Ч. 1. № 4. С. 3–42; № 6. С. 272–311.

[*Варушкин Н.*] Таинственный мир // ПЕВ. 1867. № 17. С. 258–267; № 18. С. 287–295.

Ведомость о числе раскольников Екатеринбургской епархии с указанием приходов и церквей, при которых они числятся и к какому толку или секте принадлежат, за 1900 год // ЕЕВ. 1901. № 11. С. 186—187.

Власов П. Иерархи старообрядческой церкви от митрополита Антония до наших дней // Церковь. 1913. № 43. С. 1040—1041; № 44. С. 1054—1056; № 45. С. 1074—1076.

Вознесенский монастырь Пермской епархии // Церковь. 1912. № 21. С. 517.

Воспоминания русских крестьян XVIII — первой половины XIX в. М., 2006.

Выписки из Нечаевского архива // Старина и новизна. 1905. Кн. 9. С. 204—268.

Геннадий, епископ. Панегирик. Коломья, 1882.

Гмелин И. Г. Путешествие в Сибирь. Соликамск, 2012 [Электронный ресурс]. URL: <https://uraloved.ru/starosti/gmelin-puteshestvie-v-sibir>

Горский Л. Лая (Государева) // Уральский старообрядец. 1915. № 4—5. С. 49—50.

Дневник С. Д. Нечаева // Братское слово. 1893. № 20. С. 827—838; 1894. № 1. С. 61—78.

Епархиальные сведения о численности старообрядцев в Екатеринбургской епархии в 1904 г. // ЕЕВ. 1905. № 15. С. 337—353.

Житие святых преподобномучеников Константина и Аркадия Шамарских. Большой Камень, 1994.

Из дневника епархиального миссионера // ЕЕВ. 1895. № 18. С. 467.

Из православия в единоверие // Церковь. 1914. № 1. С. 28.

Из сочинений последователей австрийщины // ЕЕВ. 1909. № 23. С. 325—334.

Извлечение из миссионерского отчета по обращению раскольников в 1863 г. // ПГВ. 1864. № 27. С. 188.

Извлечение из отчета Екатеринбургского епархиального миссионера за 1899 г. // ЕЕВ. 1900. № 18. С. 437—441.

Исследование о пермском расколе в начале царствования императора Николая (из архива С. Д. Нечаева) // Братское слово. 1893. № 8. С. 600—626.

К биографии первого Екатеринбургского епископа Евлампия // ЕЕВ. 1904. № 17. С. 462–467; 1905. № 18. С. 603–612.

К биографиям преосвященных Иоанна и Аркадия, епископов Пермских // ЕЕВ. 1899. № 5. С. 125–133.

К истории православного старообрядчества // К истории православного старообрядчества (единоверия) в Екатеринбургском уезде // ЕЕВ. 1902. № 6. С. 281–287; № 7. С. 321–328; № 8. С. 369–376; № 10–11. С. 478–484; № 14. С. 581–592; № 22. С. 877–884; № 23. С. 917–927; № 24. С. 948–953; 1903. № 7. С. 215–218; № 8–9. С. 249–257; № 10. С. 288–296; № 11. С. 318–323; № 12. С. 355–361; № 13. С. 396–408; № 14. С. 428–433; 1904. № 1–2. С. 24–32; № 3. С. 63–73; № 4. С. 117–122; 1905. № 3. С. 55–63; № 22. С. 754–759; № 23. С. 797–801; № 24. С. 829–835; 1906. № 1. С. 13–18; № 2. С. 48–52; № 3. С. 97–106; № 4. С. 144–151; № 5. С. 170–176; № 6–7. С. 213–221; № 8. С. 248–253; № 9. С. 273–280; № 11. С. 345–357; № 12. С. 397–405; № 15. С. 497–507; № 16. С. 535–543; № 17. С. 562–569; № 18. С. 593–601; № 19. С. 620–627; № 20. С. 650–657; № 21. С. 691–700; № 22. С. 738–746; № 23. С. 767–774; № 24. С. 801–808; 1907. № 1. С. 12–19; 1908. № 9. С. 149–157; № 43. С. 728–734; № 45. С. 763–769; № 47. С. 789–798.

Каталог Сибирско-Уральской научно-практической выставки 1887 г. Екатеринбург, 1887.

Книга памяти жертв политических репрессий. Свердловская область. Т. 1–10. Екатеринбург, 1999–2014.

Книга памяти раскулаченных Свердловской области [Электронный ресурс]. URL: <https://xn-80aарawgqaulx4c1c.xn--p1ai/archive/show/21938/>

Колегов Д. С. Мое пребывание в расколе // ЕЕВ. 1903. № 19. С. 570–577; 1903. № 20. С. 619–624.

Коряков Ю. Б. Этно-языковой состав населённых пунктов России. База данных [Электронный ресурс]. URL: http://www.lingvarium.org/russia/BD/02c_Sverdlovskaja_oblast.xls

Лайский завод Верхотурского уезда Пермской губ. // Слово Церкви. 1915. № 37. С. 871.

Материалы для истории Екатеринбургской епархии. Иона, епископ Екатеринбургский, викарий Пермской епархии. Екатеринбург, 1915.

Материалы по истории старообрядчества. Сылвенский завод // Церковь. 1909. № 5. С. 183.

Миссия Вятской епархии за первую треть 1915 г. // Вятские ЕВ. 1915. № 39. С. 1176—1177.

Награды экспонентам Сибирско-Уральской научно-промышленной выставки 1887 г. Екатеринбург, 1887.

Населенные места Грбовской, Шарташской и Таватуйской вол. Екатеринбургского уезда по переписи 1885 г. // Екатеринбургская неделя. 1885. № 42. С. 542.

Населенные пункты Уральской области. Т. XI. Тагильский округ. Свердловск, 1928.

Неизвестная Россия. К 300-летию Выговской старообрядческой пустыни. Каталог выставки. М., 1994.

Нифонт. Родословие часовенного согласия // Духовная литература староверов Востока России XVIII—XX вв. [Т. 1]. Новосибирск, 1999. С. 65—97.

О первоначальном появлении раскола в Демидовских заводах и действиях духовного начальства к обращению раскольников сих заводов к Святой Церкви // ПЕВ. 1869. № 49. С. 565—566.

Огибенин М. Обрядность раскольническая // ЕЕВ. 1901. № 15. С. 689—695.

Описание документов и дел Святейшего Правительствующего Синода. Т. 31. СПб., 1909.

Отчет о состоянии раскола в Екатеринбургской епархии за 1899 г. // ЕЕВ. 1901. № 10. С.

[*Палладий (Пьянков)*]. Обзорение Пермского раскола, так называемого «старообрядства». СПб., 1863.

Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского Государства. Часть вторая. Книга первая. СПб., 1786.

Пермский епархиальный адрес-календарь на 1882 г. Пермь, 1882.

Подписные и датированные иконы из коллекции Пермской художественной галереи. Каталог выставки / Авт.-сост. О. М. Власова, Н. В. Казаринова. Пермь, 1993. Кат. № 41.

Преосвященный Аркадий, как деятель по обращению раскольников Пермской епархии в недра православной Церкви // ПЕВ. 1874. № 21. С. 215.

Присоединение старообрядческого начетчика П. В. Мягова и его краткая автобиография // ЕЕВ. 1903. № 8–9. С. 241–248.

Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902.

Разгром старообрядческих монастырей // Голос Церкви. 1918. № 5. С. 269.

Результаты однодневной переписи, произведенной Екатеринбургским земским врачом Ковалевским в 1881 г. Екатеринбург, 1881.

Санин В. Н. На Веселых горах. Очерки торжественных молебствий старообрядцев, иллюстрированные рисунками с натуры художника Вл. А. Кузнецова и отчеты о подготовительных трудах к Всероссийскому съезду старообрядцев часовенного согласия. Екатеринбург, 1910.

Сахаров Ф. К. Хронологическая опись дел о расколе, хранящихся в архивах губернского г. Владимира. Ч. 1 (1720–1855). Владимир, 1905.

Сведения о единоверческих приходах и церквях Пермской епархии, как материал для истории Пермской миссии // ПЕВ. 1883. № 3. С. 19–22; № 7. С. 87–89.

«Сидят на власти враги Христовой Церкви...». Материалы для биографии епископа Амфилохия (Журавлева) // «Во время оно»: история старообрядчества в свидетельствах и документах. Приложение к журналу «Церковь». 2005. Вып. № 2. С. 55–106.

Смирнов Ф. Отчет о веденных Верхотурским окружным миссионером в январе четырех беседах // ЕЕВ. 1901. № 11. С. 487–508.

Сморodinцев Н. С. К истории Невьянского завода // Вестник музея «Невьянская икона». Вып. IV. Приложение. Екатеринбург, 2013.

С[морodinцев Н. С.] Поправки и дополнения к статье «Краткий исторический очерк Быньговского храма и прихода» // ЕЕВ. 1897. № 4. С. 123. № 5. С. 167. № 6. С. 210. № 9. С. 302. 1898. № 3. С. 55, № 17. С. 468, 1898. № 19. С. 536.

Состояние в епархии раскола и сектантства (Из отчета епархиального миссионера за 1901 г.) // ЕЕВ. 1902. № 8. С. 359–366.

Состояние раскола в Екатеринбургской епархии в 1902 г. // ЕЕВ. 1903. № 19. С. 566–569.

Состояние расколо-сектантства в епархии и деятельность миссии в 1903 г. // ЕЕВ. 1904. № 21. С. 599–607.

Списки населенных мест Российской империи... Вып. 31. Пермская губерния. СПб., 1875.

- Список населенных мест Пермской губернии. Пермь, 1905.
Список населенных мест Пермской губернии. Пермь, 1909.
Справочная книжка Екатеринбургской епархии на 1915 год. Екатеринбург, 1915.
Сторожев И. На «Веселых горах» // ЕЕВ. 1913. № 51. С. 1237.
Страничка о Быньговском селении Екатеринбургского уезда // ЕН. 1883. № 34. С. 553.
Судогорский В. Памяти подвижников // Уральский старообрядец. 1915. № 4–5. С. 23–25.
Сырцов И. Самосожигательство сибирских старообрядцев в XVII и XVIII столетии // ТЕВ. 1887. № 17–18. С. 317–328.
Топорков А. Исторические сведения о Петропавловской церкви Васильево-Шайтанского завода // ЕЕВ. 1895. № 4. С. 93–99.
Топорков А. А. О Васильево-Шайтанском заводе. Пермь, 1892.
Труды Первого Всероссийского съезда старообрядцев не имеющих священства (часовенных) в г. Екатеринбурге с 25–30 октября 1911 г. (1911 г.). Екатеринбург, 1912.
Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии: В трех томах. Кн. 1. (Т. 1–2). М., 2014.
Филиппов И. История Выговской старообрядческой пустыни. СПб., 1862.
Христолюбов М. Краткий исторический очерк Быньговского храма и прихода // ЕЕВ. 1897. № 1. С. 1–21; № 2. С. 56–63.
Хроника // Уральский старообрядец. 1915. № 6. С. 42; 1916. № 6–7. С. 31.
Чупин Н. К. Полуторастолетие Екатеринбурга 1723–1873. Пермь, 1873.
Шарташ // Екатеринбургская неделя. 1884. № 30. С. 519, № 33. С. 566–567, № 34. С. 581–582.
Яковлев Г. Извещение праведное о расколе беспоповщины. М., 1888.

Статьи, монографии, диссертации

- Агеев С. С., Микитюк В. П.* Рязановы — купцы екатеринбургские. Екатеринбург, 1998.
Агеева Е. А. Амвросий // Православная энциклопедия. Т. II. М., 2001. С. 146–149.

Байдин В. И. Кто ты, Иона Курносый? // Ежегодник НИИ РК УрГУ. 1994. Екатеринбург, 1995. С. 32–47.

Байдин В. И. О социальной природе волнений старообрядцев на ниже-тагильских заводах в 1840 г. // Проблемы истории России. Вып. 1. Екатеринбург, 1996. С. 69–76.

Байдин В. И. Распространение староверия среди финно-угров в конце XVII — начале XX вв. // Проблемы истории России. Вып. 4. Екатеринбург, 2001. С. 284–293.

Байдин В. И. Старообрядцы Урала и самодержавие. Конец XVIII — середина XIX в. Дисс. ... канд. ист. наук. Свердловск, 1983.

Байдин В. И. Старообрядческие иконописцы на горных заводах Урала начала — середины XVIII в.: материалы к словарю // Невьянская икона начала — середины XVIII в. Екатеринбург, 2014. С. 205.

Балакино [Электронный ресурс]. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Балакино_\(Горноуральский_городской_округ\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Балакино_(Горноуральский_городской_округ))

Белобородов С. А. «Австрийцы» на Урале и в Западной Сибири (Из истории Русской Православной Старообрядческой Церкви — белокриницкого согласия) // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 136–167.

Белобородов С. А. «Беспоповщина есть здесь особенная...»: из истории старообрядчества Нижнесалдинского завода // Известия УрФУ. Серия 2. Гуманитарные науки. 2020. Т. 22. № 1 (196). С. 112–126.

Белобородов С. А. «В старообрядстве же они все состоять из давних лет, в каковом звании находились отцы их и прадеды...» (из истории староверия в Быньговском заводе) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2018. № 4 (24). С. 288–314.

Белобородов С. А. «Верх-Нейвинский завод есть коренное место по существу раскола» // Вестн. музея «Невьянская икона». Вып. IV. Екатеринбург, 2013. С. 169–185.

Белобородов С. А. «Висимская слобода» и Висимо-Шайтанский завод // Урал индустриальный. Бакунинские чтения: Индустриальная модернизация Урала в XVIII–XXI вв. XII Всерос. науч. конф. Мат.—лы. Екатеринбург, 4–5 декабря 2014 г.: в 2-х т. Екатеринбург, 2014. Т. 1. С. 345–354.

Белобородов С. А. История жизни уральского скитника // Документ. Архив. История. Современность: Материалы VI Между-

народной науч. — практ. конференции. Екатеринбург, 2—3 декабря 2016 г. Екатеринбург, 2016. С. 219—221.

Белобородов С. А. Как Шарташ «выпускали» // Екатеринбург: листая страницы столетий (1723—2003). Екатеринбург, 2003. С. 70.

Белобородов С. А. Очерк по истории уральского иконописания // «Писан бысть сей святыи образ в невьянском заводе». Екатеринбург, 2011. С. 10—84.

Белобородов С. А. Санчурская вотчина: неплодородная, но такая ценная // Городские вести. Ревда. 2017. № 52 (2332). С. 7—8.

Белобородов С. А. Староверы Ревдинской волости // Городские вести. Ревда. 2010. № 77. С. 11—12.

Белобородов С. А. Старообрядческие скиты в Ревдинской волости Екатеринбургского уезда // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып. VI. Екатеринбург, 2005. С. 28—40.

Белобородов С. А. Старообрядческие скиты в «Урминских пределах» (страница из истории староверия в Пермской губернии) // Проблемы истории России. Вып. 6. Екатеринбург, 2005. С. 284—294.

Белобородов С. А. Старообрядческий епископ Пермский Константин (1861—1881) // История церкви: изучение и преподавание. Мат.-лы науч. конф., посвященной 2000-летию христианства. Екатеринбург, 1999. С. 159—162.

Белобородов С. А. Уральские противораскольнические миссионеры — бывшие старообрядцы // Уральский исторический вестник. 2007. № 17. С. 28—39.

Белобородов С. А. Шарташ — старообрядческий рай (из истории «шарташской веры» на Урале в XVIII — первой половине XIX вв.) // Общественная мысль и традиции русской духовной культуры в исторических и литературных памятниках XV—XX вв. Новосибирск, 2005. С. 343—352.

Белобородов С. А., Боровик Ю. В. «Ревнителю древлего благочестия» (очерк истории верхнетагильского старообрядчества) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2013. Вып. 1 (5). С. 178—214.

Белобородов С. А., Боровик Ю. В. Староверы горнозаводского Урала: страницы истории согласия беглопоповцев / часовенных XVIII — начала XX в. Екатеринбург, 2017.

Белобородов С. А., Гончаров Ю. А. Старообрядческая иконописная традиция и меднолитейный промысел в Зауралье в XVII — начале XX вв. // Сибирская икона. Омск, 1999. С. 207—212.

Боль людская: Книга памяти жителей Томской области, репрессированных в 1920-х — начале 1950-х гг.: в 3 т. 2-е изд., доп. и перераб. / сост. В. Н. Уйманов. Том 1 (А—И), 2016.

Боровик Ю. В. «Камень претиякания» и «противогосударственный раскол» (о странниках в Пермской губернии в начале XX века) // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Екатеринбург, 2003. Вып. 5. С. 261—272.

Боровик Ю. В. Старообрядчество Урала и Зауралья на переломе эпох (1905—1927). Екатеринбург, 2019.

Боченков В. В. Старообрядчество советской эпохи. Епископы РПСЦ. М., 2019.

Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковнослужителей. Т. 2. М., 1993.

Воробьева С. В. Кижские крестьяне — первонаселенники Выгорецкии // Традиционная культура Русского Севера: история и современность. Мат-лы V научн. конф. по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. С. 15—19.

Вургафт С. Г., Ушаков И. А. Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996.

Ганьжа С. В. Летопись Нижнетагильского горного округа [Электронный ресурс]. URL: historyntagil.ru/2_5.htm (дата обращения: 16.10.2014).

Ганьжа С. В. Тагильская летопись XVI—XIX вв. Нижний Тагил, 2000.

Духовная литература староверов востока России XVIII—XX вв. Новосибирск, 1999.

Есипов Г. В. Раскольничьи дела XVIII столетия. Т. II. СПб., 1863.

Здравомыслов А. Публичные беседы епархиального миссионера // ЕЕВ. 1914. № 51. С. 1122—1123.

Злоказов Л. Д., Семенов В. Б. Старый Екатеринбург: город глазами очевидцев. Екатеринбург, 2000.

Ивановский Н. И. Внутреннее устройство секты странников или бегунов. СПб., 1901.

Казанцева М. Г. Мастер из Верхних Таволог // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып. 5. Екатеринбург, 2003. С. 158—179.

Казанцева М. Г. Места паломничеств старообрядцев Урала в свете преданий конца XX в. // Четвертые Татищевские чтения. Екатеринбург, 2002. С. 161—165.

Кафенгауз Б. Б. История хозяйства Демидовых в XVIII—XIX вв. М.-Л., 1949.

Клементьева Т. П. Наши предки старообрядцы. Поколенная роспись Мягковых // Сплетались времена, сплетались страны...: Сборник статей Уральского генеалогического общества. Вып. 18. Екатеринбург, 2007. С. 3—10.

Клюкина Ю. В. Старообрядцы-часовенные Урала в конце XIX — начале XX вв. // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 85—135.

Кожурин К. Я. Духовные учителя сокровенной Руси. СПб., 2007 // <https://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/32-1-0-511>

Козлов А. Г. Творцы науки и техники на Урале. Свердловск, 1981.

Коновалов Ю. В. Переселенческие процессы на Среднем Урале в XVII—XIX вв. [Электронный ресурс]. URL: <http://yearbook.uran.ru/gosti-zhurnala/771-doklad-yuriya-vitalevicha-konovalova>

Коновалов Ю. В. Предыстория Нижнего Тагила // Тагильский краевед. 2010. № 20 [Электронный ресурс]. URL: http://historyntagil.ru/kraeved/tk_20_00.htm

Коновалов Ю. В. Происхождение населения Нижне-Салдинского завода (1759—1811) // Уральский родосвед. Вып. 2. 1997. С. 37—52.

Корепанов Н. С. В раннем Екатеринбурге (1723—1781 гг.). Екатеринбург, 1998.

Корепанов Н. С. В провинциальном Екатеринбурге. Екатеринбург, 2003.

Корепанов Н. С. Геннин на Урале. Екатеринбург, 2006.

Корепанов Н. С. Инок Исак — иконописец и иконоторговец // Вестник музея «Невьянская икона». Вып. I. Екатеринбург, 2002. С. 123—130.

Корепанов Н. С. О «келейной жизни» старообрядцев демидовских заводов Урала, середина XVIII в. // Вестник музея «Невьянская икона». Вып. V. Екатеринбург, 2017. С. 53—95.

Корепанов Н. С. О Тыне Заречном // Вестник музея «Невьянская икона». Вып. IV. Екатеринбург, 2013. С. 135–168.

Корепанов Н. С. Тайная шарташская часовня XVIII в. // Культурное наследие российской провинции: история и современность. Екатеринбург, 1998. С. 278–283.

Корепанов Н. С. Шарташ XVIII в. — традиция или новация? // Вестник музея «Невьянская икона». Вып. III. Екатеринбург, 2010. С. 262–290;

Коровушкина—Пярт И. П. Старообрядчество Урала в годы сталинской «революции сверху»: репрессии, протест и выживание // Проблемы истории России. Вып. 4. Екатеринбург, 2001. С. 206–217.

Коротков Н. Г. С трудом о прошлом, о былом. Очерки о жителях д. Верхние Таволги. Верхний Тагил, 2014.

Кривошеков И. Я. Словарь Верхотурского уезда. Пермь, 1910.

Кузнецов А. Т. Исторические очерки уральского старообрядчества // Уральский старообрядец. 1915. № 11. С. 16–30; 1916. № 3. С. 9–15.

Куляшев А. Торжественное освящение места для миссионерского Елисавето-Мариинского монастыря в Шамарах Кунгурского у. // ПЕВ. 1915. № 21. С. 658–665.

Курочкин Ю. М. Уральские находки. Свердловск, 1982.

Лавринов В. В. Репрессии в отношении Церкви на Урале в 1930-е гг. // Вестник РУДН. 2009. Сер.: История России. 2009. № 3. С. 54–64.

Ладина С. Матушка Елисавета и ее обитель // Православный вестник. 2011. № 4 (102). С. 96.

Луканин А. Беспоповцы поморского толка в Оханском уезде Пермской губ. // ПЕВ. 1868. № 14. С. 223–228.

Любимцев И. А. Шарташ как центр старообрядчества на Урале (по дореволюционным изданиям) // Вторые Татищевские чтения. Тезисы докл. и сообщ. Екатеринбург, 1999. С. 231–232.

Макаров В. Е. Очерк истории Рогожского кладбища в Москве. М., 1911.

Малая Лая [Электронный ресурс]. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Малая_Лая

Мальцев А. И. Проблемы церковной организации и управления в сочинениях староверов-странников (вторая половина XIX — начало

XX века) // Исторические и литературные памятники «высокой» и «низовой» культуры в России XVI—XX вв. Новосибирск, 2003. С. 157—176.

Мамин-Сибиряк Д. Н. Повести. Рассказы. Очерки. М., 1975.

Мамин-Сибиряк Д. Н. Самоцветы // Мамин-Сибиряк Д. Н. Статьи и очерки. Свердловск, 1947.

Мамин-Сибиряк Д. Н. Три конца // Д. Н. Мамин-Сибиряк. Полное собрание сочинений [в 12-ти т.]. Т. 2. Петроград, 1915.

Мангилёв П. И. К истории поморского согласия на Урале в XVIII—XX вв. // Очерки старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 4—42.

Мангилёв П. И. Старообрядчество и крестьянская книжность Южного Урала и Зауралья в XVIII — начале XX вв. Дисс. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2008.

Мангилёв П. И. и др. Традиционная книжная культура русского населения Южного Урала и Зауралья в XVII—XX вв. Екатеринбург, 2019.

Машковцева В. В. Старообрядцы Вятской губернии во второй половине XIX — начале XX в.: социально-демографический аспект // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. № 9. 2014. С. 52—65.

Мельников П. И. Очерки поповщины // Соб. соч. в 8 т. Т. 7. М., 1976.

Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул, 1999.

[Мельников Ф. Е.] Старообрядческие скиты в Сибири // Слово Церкви. 1917. № 43. С. 708—710; № 44. С. 722—725.

Металлургические заводы Урала. Энциклопедия. Екатеринбург, 2001.

Мотревич В. П. Христианские конфессии и общины в Свердловской области в послевоенные годы (по материалам Архива УФСБ РФ по Свердловской области) // Документ. Архив. История. Современность: сборник научных трудов. Вып. 9. Екатеринбург, 2008. С. 338—354.

Мякишев А. Первооткрыватель золота Ерофей Марков // Уральский современник. № 2. Свердловск, 1953. С. 233—243.

Неклюдов Е. Г. «Обозрение деревень Нижнетагильского округа» Я. Н. Горелова как источник по истории уральских заводских поселений

и их населения // Документ. Архив. История. Современность. Вып. 3. Екатеринбург, 2003. С. 285–312.

Новиков С. Г., Новикова Т. А. Ревда: три века истории. Екатеринбург, 2018.

Официальный сайт Русской Православной Старообрядческой Церкви [Электронный ресурс]. URL: http://rpsc.ru/publications/person/andrian_berdyshev/

Павленко Н. И. Инструкция заводским приказчикам А. Н. Демидова // Исторический архив. 1962. № 5. С. 148–160.

Павленко Н. И. История металлургии в России XVIII в. Заводы и заводовладельцы. М., 1962.

Павлов А. Село Шарташ и его православный храм // ЕЕВ. 1889. № 11. С. 259–266.

Павловский Н. Г. Демидовы и старообрядчество в XVIII в. // Демидовский временник: Исторический альманах. Кн. 1. Екатеринбург, 1994. С. 30–64.

Панов С. Б. Печальница древнего благочестия // На Горах. Спец. прил. к газете «Община». 2014. № 2 (39). С. 4.

Першина М. В. О «Беседах» тюменского старообрядца В. И. Макарова // Гуманитарные науки в Сибири. Т. 22. № 3. 2015. С. 19–24.

Писаревский А. Ю. Очерки по истории старообрядцев-поповцев долины реки Сылва. М., 2021.

Пискунов А. Н. Раскол и раскольники // Уральский рабочий. № 129 (25586) от 16.07.2002.

Пихоя Р. Г. Записки археографа. М., 2016.

Пихоя Р. Г. Общественно-политическая мысль трудящихся Урала (конец XVII–XVIII вв.). Свердловск, 1987.

Подкорытова Г. В. Род мастеровых Головановых из Нижней Салды // «Сплетались времена, сплетались страны...». Вып. 1. Екатеринбург, 1997. С. 3–11.

Покровский Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974.

Покровский Н. Н. Допрос в 1750 году в Тобольской консистории старообрядческого священника отца Симеона о найденных у него письмах // Исторические и литературные памятники «высокой» и «низовой» культуры в России XVI–XX вв. Новосибирск, 2003. С. 278–286.

Покровский Н. Н. Крестьянский побег и традиции пустынножительства в Сибири в XVIII в. // Крестьянство Сибири XVIII — начала XX в.: Классовая борьба, общественное сознание и культура. Новосибирск, 1975. С. 19—49.

Покровский Н. Н. Новые сведения о крестьянской старообрядческой литературе Урала и Сибири XVIII в. // ТОДРА. Т. 30. Л., 1976. С. 165—183.

Покровский Н. Н. Организация учета у старообрядцев в Сибири в XVIII в. // Русское население Поморья и Сибири. М., 1973. С. 381—406.

Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII—XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002.

Полетаев А. В. Странническое сочинение «О жизни и блаженной кончине инокини Леониллы» // Религия и церковь в Сибири: сборник научных статей и документальных материалов. Вып. 12. Тюмень, 1999. С. 44—58.

Понырко Н. В. Трифон Петров // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 4. Т—Я. Дополнения. СПб., 2004. С. 47—49.

Преподобная Павольга Черемшанская [Электронный ресурс]. URL: http://rpcc.ru/publications/person/ravolga_cheremshanskaja/

Приль Л. Н. Жизненное пространство староверов Среднего Приобья: женские стратегии освоения // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Мат-лы междунар. науч. конф. Барнаул, 2008. Вып. 7. С. 479—484.

Пругавин А. С. Старообрядчество во второй половине XIX в. М., 1904.

Рундквист Н., Задорина О. Свердловская область. От А до Я: Иллюстрированная краеведческая энциклопедия. Екатеринбург, 2009.

Свиштунов В. М. История Каслинского завода. 1745—1900. Челябинск, 1997.

Смышляев Д. Д. Лжеучитель Мензелин (По архивным документам) // Сборник статей о Пермской губернии Д. Смышляева. Пермь, 1891. С. 178—219.

Смышляев Д. Д. Последние заключенные в Далматовском монастыре // Сборник статей о Пермской губернии Д. Смышляева. Пермь, 1891. С. 172—178.

Соболева Л. С. Истоки представлений о старообрядчестве в творчестве Д. Н. Мамина-Сибиряка: Размышления времени о староверии // Известия УрГУ. 2002. № 24. С. 97–122.

Соболева Л. С., Пихоя Р. Г. Царский секретарь Игнатий Воронцов и донской казак Игнатий Воронков // Новые источники по истории классовой борьбы трудящихся Урала. Свердловск, 1985. С. 71–91.

Струмилин С. Г. Избранные произведения. История черной металлургии в СССР. М., 1967.

Суслова Л. Н. Старообрядчество и власть в Тобольской губернии в конце XVIII — начале XX вв.: дисс. ...канд. ист. наук. Екатеринбург, 2002.

Танкиевская И. Н. Нижняя Салда. Екатеринбург, 2000.

Тарасова Г. Г. Шарташ — любовь моя и боль моя. Екатеринбург, 2013.

Трусов В. А. Платонида без тайн. Первоуральск, 2014.

Тхоржевская О. Н. Репрессии в селе Шарташ. Шарташская Голгофа [Электронный ресурс]. URL: <https://infourok.ru/statya-repressii-na-shartashe-2031652.html>

Удинцев С. Одно из писем Д. Н. Мамина к сестре Е. Н. Удинцевой. Черты из жизни Д. Н. Мамина на Урале, по воспоминаниям родных и друзей // Урал: Сборник «Зауральского края», посвященный памяти писателя Д. Н. Мамина-Сибиряка. Екатеринбург, 1913. С. 75–76.

Урал. Шамарские иноки [Электронный ресурс]. URL: http://www.shalya66.ru/news/ural_shamarskie_inoki/2013-09-15-301

Федорова М. А. О верующих в Свердловской области: отчет уполномоченного в Совет по делам религиозных культов при Правительстве СССР (1954 г.) // Документ. Архив. История. Современность: Сб. науч. тр. Вып. 5. Екатеринбург, 2005. С. 401–413.

Фирсовы. Родословная роспись [Электронный ресурс]. URL: sharipov.narod.ru/rospisi/firsovy.htm (№ 240, 243 и 244).

Чупин П. О. Материалы для истории Гороблагодатского округа // Пермский край. Т. I. Пермь, 1892. С. 108–135.

Шабалин В. В. Сельское население Прикамья как жертва массовой операции по приказу № 00447 // Сталинизм в советской провинции: 1937–1938 гг. М., 2009. С. 104–116.

Шашков А. Т. «И мнози получаху здравие...»: новонайденные произведения зауральских крестьян-старообрядцев XVIII–XIX веков // Шашков А. Т. Избранные труды. Екатеринбург, 2013. С. 322–339.

Шашков А. Т. Урало-сибирские литературные связи выговских старообрядцев в XVIII в. // Литература Урала: история и современность. Вып. 2. Екатеринбург, 2006. С. 187—195.

Шишонко В. Н. Пермская летопись Период 5. Ч. 3. 1702—1715. Пермь, 1889.

Шкерин В. А. Закрытие старообрядческих часовен в Нижне-Тагильском заводском округе в 30—40-е годы XIX века // Религия и церковь в Сибири. Тюмень, 1995. Вып. 8. С. 94—102.

Щербина Д. Е. Верхнейвинские старообрядцы. Верхний Тагил, 2017.

Щербина Д. Е. Православный Верх-Нейвинск. Прошлое и настоящее. Новоуральск, 2008.

Щербина Д. Е. Храмы Верх-Нейвинска. [Новоуральск, 2005].

Юркин И. Н. Демидовы: столетие побед. М., 2012.

Юхименко Е. М., Мальцев А. И., Агеева Е. А. Беспоповцы // Православная энциклопедия. Т. IV. Афанасий — Бессмертие. М.: 2002. С. 702—724.

Список сокращений

- Вятские ЕВ — Вятские епархиальные ведомости.
ГАПК — Государственный архив Пермского края (Пермь).
ГАСО — Государственный архив Свердловской области (Екатеринбург).
ЕЕВ — Екатеринбургские епархиальные ведомости.
ИИ СО РАН — Институт истории Сибирского отделения Российской Академии наук (Новосибирск).
ИРЛИ — Институт русской литературы (Пушкинский дом) (Санкт-Петербург).
ЛАИ УрФУ — Лаборатория археографических исследований департамента «Исторический факультет» Уральского гуманитарного института Уральского федерального университета (Екатеринбург).
М — Москва.
НИИ РК УрГУ — Научно-исследовательский институт русской культуры Уральского государственного университета (Екатеринбург).
НТГИА — Нижнетагильский городской исторический архив.
ПГВ — Пермские губернские ведомости.
ПЕВ — Пермские епархиальные ведомости.
РГАДА — Российский государственный архив древних актов (Москва).
РГИА — Российский государственный исторический архив (Санкт-Петербург).
РУДН — Российский университет дружбы народов (Москва).
СККДР — Словарь книжников и книжности Древней Руси
СПб — Санкт-Петербург
ТЕВ — Тобольские епархиальные ведомости.
ТФ ГАТО — Тобольский филиал Государственного архива Тюменской области.
УГААОСО — Учреждение «Государственный архив административных органов Свердловской области» (Екатеринбург).
УрГУ — Уральский государственный университет (Свердловск — Екатеринбург).
УрФУ — Уральский федеральный университет (Екатеринбург).

Научное издание

Сергей Анатольевич Белобородов

«Малые центры»
старообрядчества горнозаводского
Урала

Монография

Книга издана при участии издательства «Археодоксія»

Редактор *М. Д. Графова*
Корректор *М. Д. Графова*
Компьютерная верстка *А. Ю. Матвеев*

Подписано в печать 14.10.2024. Формат 60×84 1/16.
Бумага офсетная. Гарнитура Academy.
Усл. печ. л. 30,24. Уч.-изд. л. 26,81. Тираж 500 экз. Заказ 139.

Издательство Уральского университета.
620000, Екатеринбург-83, ул. Тургенева, 4.

Отпечатано в Издательско-полиграфическом центре УрФУ
620000, Екатеринбург-83, ул. Тургенева, 4.
Тел.: +7 (343) 350-56-64, 358-93-22
Факс +7 (343) 358-93-06
E-mail: press-urfu@mail.ru
<http://print.urfu.ru>



Белобородов Сергей Анатольевич – кандидат исторических наук, ведущий инженер Лаборатории археографических исследований департамента «Исторический факультет» УрФУ, доцент кафедры археологии и этнологии. В 2012 г. защитил диссертацию по теме «Религиозно-организационная структура старообрядчества горнозаводского Урала во второй четверти XIX – начала XX веков (на примере беглопоповского-часовенного согласия)» под руководством профессора Е. М. Главацкой. Историк и археограф, автор более 180 научных и научно-популярных работ по истории старообрядчества, древнерусской книжности, иконописи, истории Урала.