Пулькин Максим Викторович родился 10 апреля 1968 г. в Петрозаводске. В 1985 г. поступил на исторический факультет Петрозаводского государственного университета. С 1986 по 1988 г. служил в Советской Армии (РВСН). В 1992 г. с отличием окончил исторический факультет. С 1992 по 1995 г. обучался в аспирантуре Санкт-Петербургского Института истории РАН. В 1995 г., после защиты кандидатской диссертации, принят на работу в сектор истории ИЯЛИ КарНЦ РАН. С 1995 г. являлся научным сотрудником сектора истории ИЯЛИ КарНЦ РАН. С декабря 2003 г. по настоящее время – старший научный сотрудник этого же института. С сентября 2004 г. – по совместительству доцент кафедры культурологии ПетрГУ. Автор свыше ста публикаций (статей, глав в коллективных монографиях) по истории Карелии и сопредельных областей.

ПРАВОСЛАВНЫЙ ПРИХОД И ВЛАСТЬ

М. В. Пулькин

М. В. Пулькин

ПРАВОСЛАВНЫЙ ПРИХОД И ВЛАСТЬ В СЕРЕДИНЕ XVIII – НАЧАЛЕ XX в.

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
КАРЕЛЬСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
ИНСТИТУТ ЯЗЫКА, ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОРИИ

Максим Викторович Пулькин

ПРАВОСЛАВНЫЙ ПРИХОД И ВЛАСТЬ В СЕРЕДИНЕ XVIII–НАЧАЛЕ XX в.

(по материалам Олонецкой епархии)

Петрозаводск 2009

УДК 271.2(09) (470.22) + 947 (470.22)
ББК 63.3(0)5 (2 Рос. Кар.) П 88

Пулькин М В. Православный приход и власть в середине XVIII в. – начале XX в. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2009. 422 с. Библиогр.

Исследование посвящено малоизученному аспекту церковно-государственных отношений в Российской империи – законодательной регламентации жизни православного прихода в середине XVIII–начале XX в. Основное внимание уделено таким узловым проблемам, как строительство церквей и часовен, выборы (с XIX в. – назначение) белого духовенства, административное вмешательство во взаимоотношения служителей церкви и прихожан в фундаментальных вопросах существования прихода. К их числу относятся: организация богослужения и выполнения «мирских треб», обеспечение клира средствами к существованию. Важным аспектом исследования стала адаптация прихода к этническим и конфессиональным особенностям территории, а также к процессу урбанизации.

ISBN 978-5-9274-0385-1

Рецензенты:
В.Н. Водолазко, кандидат исторических наук, доцент,
Н.А. Кораблев, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник,
К.К. Логинов, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник.

Издание осуществлено при финансовой поддержке программы ОИФН РАН «Исторический опыт социальных трансформаций и конфликтов»

ISBN 978-5-9274-0385-1

© Пулькин М.В., 2009

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 4
Историография проблемы 6
Цель и задачи исследования, территориальные и хронологические рамки 20
Источники 24

Глава I. Российское государство и формирование организационно-материальных основ религиозной жизни 34
§ 1. Регламентация строительства и содержания храмов 34
§ 2. Приходские традиции и законодательство по вопросам формирования клира 92
§ 3. Обеспечение белого духовенства: закон и традиция 126

Глава II. Регламентация богослужения, исполнения треб и общения за пределами храма 161
§ 1. Реализация законов о церковных таинствах и «мирских требах» 161
§ 2. Крестные ходы и богослужения 193
§ 3. Иконопочитание 212
§ 4. Память верующих 228
§ 5. Прихожане и белое духовенство: взаимоотношения вне храма 244

Глава III. Государство и внешние факторы в приходской жизни: опыт адаптации к конфессиональным, этнокультурным особенностям территории и процессу урбанизации 272
§ 1. «Корельские приходы»: специфика пастырской деятельности 272
§ 2. Приход и старообрядчество: конфликт и сосуществование 298
§ 3. Город и деревня: пути и формы взаимодействия в религиозной сфере 334

Заключение 382
Список сокращений 390

Источники и литература 391

Географический указатель 419

Посвящается моей маме
и памяти отца

ВВЕДЕНИЕ

«Православный приход есть церковное общество верующих, совместно со своим причтом имеющее храм и подчиненное местному епископу как высшему своему пастырю, с благословения которого руководство в приходе вверяется местному священнику»[1]. Такое определение прихода предлагает известный исследователь церковной проблематики, публицист А.А. Папков. Среди всевозможных определений прихода приведенное выше представляется наиболее удачным. Приход являлся основой существования православной церкви. Его фундаментом стало единение верующих людей, сплоченных единым эмоциональным порывом – идеей спасения души, помочь которому призваны священнослужители. Современные исследования наиболее типичных черт конфессиональной общины позволяют внести в определение прихода новые черты или, что бывает чаще, изложить уже знакомые по трудам XIX–начала XX в. мысли языком современной науки. Приходская жизнь рассматривается как одна из сфер деятельности сельской общины, через которую последняя осуществляла свои религиозно-этические и культурные функции. Исследование прихода может вестись на стыке двух актуальных и активно разрабатываемых в настоящее время историографических направлений: истории Русской Православной Церкви, с одной стороны, и истории сельской общины – с другой. Роль прихода в общественной и хозяйственной жизни крестьян на протяжении веков оставалась многообразной. Поэтому крайне непросто дать точное современное определение научного термина «приход».

Во-первых, приход – территориальный моноконфессиональный союз, «основой которого являлось литургическое единение в общем храме под духовным водительством пастыря»[2]. Особую значимость, следовательно, приобретает изучение обрядовой стороны приходской жизни: как повседневного, плавного ее течения, так и

---

[1] *Папков А.А.* О благоустройстве православного прихода. С приложением проекта приходского устава. СПб., 1907. С. 49.

[2] *Камкин А.В.* Традиционные крестьянские сообщества Европейского Севера России в XVIII в.: Автореф. дис. ... докт. ист. наук. М., 1993. С. 6.

бурных конфликтов, нередко возникающих при исполнении церковных треб. К этой же проблеме примыкают некоторые аспекты истории старообрядчества. *Во-вторых*, внимание исследователей привлекает правовой статус прихода. В России «каждый мирянин был приписан к определенному приходу, который не только освящал важнейшие события его жизни, но и давал им юридическое оформление»[3]. При изучении этого вопроса особую значимость приобретают такие неисчерпаемые проблемы, как правовые аспекты строительства и обеспечения всем необходимым приходского храма, а также снабжение белого духовенства ругой и отвод земли священно- и церковнослужителям. Эта проблема тесно связана с такими чисто светскими на первый взгляд вопросами, как многовековые традиции крестьянского землепользования, фискальные обязательства общины, принципы раскладки налогов между плательщиками и т.д. В то же время здесь ощутима собственно церковная проблематика, особенно отчетливо проявляющаяся при изучении круга обязанностей церковного старосты. *В-третьих*, приход является наиболее значимым средством христианизации, которая в сознании современников нередко отождествлялась с распространением русского влияния[4]. Этот вопрос приобретал особую важность в Олонецкой епархии, значительную часть населения которой составляли финно-угорские народы (карелы, вепсы). В приходе, несомненно, интенсивно шел процесс синтеза славянской и финно-угорской культур. «В этом синтезе христианство являлось русским пластом и его достаточно органическое включение в мировоззренческие системы иноэтнических народностей постепенно перекрывало этнические самоопределители различных уровней общим с русским религиозным самосознанием»[5]. Наконец, в трудах некоторых современных историков православный приход предстает как «особая мнемоническая община», главное предназначение которой состояло как в поддержании коллективной памяти о церковном прошлом России, так и в осмыслении

---

[3] *Листова Т.И.* Религиозно-общественная жизнь: представления и практика // Русский Север: этническая история и народная культура. XII–XX века. М., 2004. С. 727.

[4] Подробнее об этом см.: *Пулькин М.В.* Три облика русификации в Карелии // Вестник Евразии. Независимый научный журнал. 2005. № 3. С. 107–125.

[5] *Бернштам Т.А.* Христианизация в этнокультурных процессах финно-угорских народов Европейского Севера и Поволжья // Современное финно-угроведение: Опыты и проблемы. Л., 1990. С. 134.

текущего момента исходя из общего, присущего верующим понимания минувшего[6].

Все эти определения не противоречат друг другу, а являются взаимодополняющими: они показывают огромное разнообразие функций, которые приход выполнял в жизни населения России. Изучение прихода позволяет выявить новые аспекты истории общественного сознания, обратиться к слабоизученным сторонам хозяйственной жизни государственных крестьян XVIII–начала XX в., восполнить существенные пробелы, оставшиеся в изучении этнокультурных процессов и выявить новые черты деятельности крестьянского самоуправления. Нельзя сказать, что эти вопросы не привлекали внимание исследователей. Однако проблематика, тесно связанная с государственной регламентацией приходской жизни, воздействием власти на самые разные аспекты жизни прихода, не становилась до настоящего времени предметом специального исследования[7]. *Этим обусловлена актуальность данной работы.*

Историография проблемы

Популярной темой исторических сочинений приход становится лишь в конце XIX–начале XX в. «Не ради какого-либо академического интереса были предприняты эти исследования, – пишет *А.Г. Болдовский*, – а ради великих нужд церковных и общественных, в осознании глубокого жизненного значения прихода для церкви и общества»[8]. Одним из первых на тему о состоянии православного прихода высказался современник событий, калязинский священник И.С. Беллюстин[9], «едва ли не помешавшийся на критике всего и вся в Православной Церкви»[10]. Эмоциональные высказывания провинци-

---

[6] *Шевцова В.* Освящение истории: Богородица и православная память в поздний период Российской империи // Историческая память и общество в Российской империи и Советском Союзе (конец XIX–начало XX в.). СПб., 2007. С. 301; *Кузнецов С.В.* Православный приход в России в XIX в. // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX вв. М., 2002. С. 159.

[7] В данном случае я имею в виду историческую (в узком плане, не этнографическую) литературу, в которой, как справедливо пишет А.В. Камкин, развитие темы о православном приходе «практически не состоялось». (См.: *Камкин А.В.* Традиционные крестьянские сообщества Европейского Севера России, с. 11).

[8] *Болдовский А.Г.* Возрождение церковного прихода (Обзор мнений печати). СПб., 1903. С. 6.

[9] *Беллюстин И.С.* Описание сельского духовенства. Paris, 1859.

[10] *Римский С.В.* Российская церковь в эпоху великих реформ (Церковные реформы в России в 1860–1870-х гг.). М., 1999. С. 190.

ального батюшки, серьезные проблемы, возникшие в жизни прихода, оказали серьезное, длительное воздействие на обсуждение проблем бытия церкви. В начале XX в. о своем видении путей реформирования прихода высказались многие церковные иерархи и государственные деятели России. Так, от имени петербургского *митрополита Антония* был подготовлен документ под названием «Вопросы о желательных преобразованиях в постановке у нас православной церкви». В нем говорилось о необходимости воссоздать приходскую организацию, позволяющую прихожанам свободно приобретать имущество для церкви, и привлечении мирян к разработке церковных реформ[11].

В этот же период от имени председателя Комитета Министров *С.Ю. Витте* была составлена записка «О современном положении православной церкви». Записка содержала значительно более радикальную критику сложившегося порядка «внутренней церковной жизни». В ней говорилось об оторванности священников от прихожан, низком уровне подготовки приходского духовенства к исполнению профессиональных обязанностей – пастырской деятельности. В целом С.Ю. Витте полагал, что единственным способом оздоровления прихода может стать его воссоздание «на древнерусских началах»[12]. Ознакомившись с обоими документами, обер-прокурор Синода *К.П. Победоносцев* выступил с собственными «Соображениями по вопросам о желательных преобразованиях в постановке у нас православной церкви». Идея воссоздания прихода «на древнерусских началах» не нашла поддержки в «Соображениях ...». К.П. Победоносцев утверждал, что условия XVII в., когда приход сохранял независимость от епископской власти, не могут воссоздаться в России начала XX в[13]. Используя свой авторитет, Победоносцев добился «перевода обсуждения церковных преобразований из Комитета Министров в Синод, где он все еще был обер-прокурором»[14]. В дальнейшем спор о путях реформирования прихода продолжился, но прийти к консенсусу в вопросе о путях его преобразований не удалось[15]. Дискуссия не привела к изменениям в жизни прихода. По утверждению современного исследователя истории российского пра-

---

[11] Русское православие: вехи истории. М., 1989. С. 393.

[12] О современном положении православной церкви (записка С.Ю. Витте) // Церковная реформа. Сборник статей периодической печати по вопросу о реформе. СПб., 1905. С. 122–133.

[13] Русское православие: вехи истории, с. 395.

[14] *Поспеловский Д.В.* Русская православная церковь в XX веке. М., 1995. С. 26.

[15] См. об этом подробнее: Власть и реформы: от самодержавной к советской России. СПб., 1996. С. 579–584.

вославия *С.Л. Фирсова*, «государство (в лице его светских властей) в конце концов выбрало при решении "церковного вопроса" самый простой метод – ничего не трогать вообще»[16].

На этом фоне развивалась научная полемика о прошлом конфессиональной общины. Нет сомнений в том, что историки обратились к проблеме прихода с практическими целями: для выявления способов его реформирования. При этом их мнения разделились. Значительная часть специалистов придерживалась взгляда на приход как на «малую церковь, по самой природе своей самодовлеющую, свободную и самостоятельную»[17]. Приверженцы такого подхода оказались настолько авторитетны и плодовиты, что в некоторых исследованиях (например, в монографии Н.Д. Зольниковой[18]) их труды представлены не как одна из точек зрения, а, наоборот, – как единственная из бытовавших в историографии. Одним из наиболее ярких сторонников независимости прихода стал *А.А. Папков*. Как видно из целого ряда небольших монографий[19], опубликованных автором в конце XIX–начале XX в., приходская община представлялась ему идеальным в духовном плане институтом, позволившим установить прочные связи между духовенством и прихожанами. Право выбора духовенства прихожанами А.А. Папков рассматривал как древнейшее, утвержденное в XVI в. Стоглавом и закрепленное в начале XVIII в. Духовным регламентом. Мысль об автономии прихода постоянна в трудах А.А. Папкова, посвященных эволюции конфессиональной общины в XVII–XVIII вв. В частности, автор отмечает значительные права прихода в распоряжении церковным имуществом[20].

Обращаясь к проблеме реформирования прихода в XVIII в., А.А. Папков, с одной стороны, отмечает существенные изменения в правовом статусе духовенства, которое было освобождено от налогов

---

[16] *Фирсов С.Л.* Православная церковь и государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России. СПб., 1996. С. 579.

[17] *Папков А.А.* Церковно-общественные вопросы в эпоху царя-освободителя (1855–1870 гг.). СПб., 1902. С. 158.

[18] *Зольникова Н.Д.* Сибирская приходская община в XVIII в. Новосибирск, 1981. С. 8–11.

[19] *Папков А.* Краткий очерк церковно-приходской жизни в восточной России до середины XVII и в западной России до XVIII в. Сергиев Посад, 1897; *Он же*. Погосты в значении правительственных округов и сельских приходов в северной России. М., 1898; *Он же.* Упадок православного прихода (XVIII–XIX вв.). Историческая справка. М., 1899; *Он же*. Церковно-общественные вопросы в эпоху царя-освободителя. *Он же*. О благоустройстве православного прихода. С приложением проекта приходского устава. СПб., 1907.

[20] Там же, с. 25.

и телесных наказаний. Но, с другой стороны, реформы, как полагал А.А. Папков, разрушили «живую связь» между духовенством и прихожанами. Причиной разобщения церковников и прихожан являлось прежде всего то, что священно- и церковнослужители вынуждены были исполнять несвойственные их положению функции. «Возлагая на священников не свойственные их сану розыскные и полицейские обязанности, – пишет А.А. Папков, – правительство этими мерами сильно способствовало разобщению народа с духовенством»[21]. Противопоставляя «живой организм» прихода XVII в. и приход XIX в., превращенный в «труп, который зовется приходом», А.А. Папков предлагает меры, способные, по его мнению, воскресить конфессиональную общину. Необходимо «образовать свободную, самостоятельную церковную общину в полном смысле этого слова, в которой всякий, принадлежащий к ней, был бы активным и самостоятельным членом»[22]. А.А. Папков считал необходимым оставить за прихожанами права выбора духовенства, а также контроля над священно- и церковнослужителями.

Аналогичных воззрений придерживался другой, не менее знаменитый, историк прихода *П.В. Знаменский*. Говоря о зависимости клира от прихожан, он обнаруживает «дурные последствия такого порядка вещей». Но выборное значение духовенства, по мнению П.В. Знаменского, придавало священно- и церковнослужителям «особенное земское значение», связывало клириков с прихожанами. Как и А.А. Папков, П.В. Знаменский видел причины упадка прихода в ошибочной правительственной политике, обусловленной тем, что законодатели ставили духовенство «наряду со всеми приверженцами старины»[23]. Нововведения разрушили «единственную поддержку духовенства – любовь и доброхотство общины». К серьезным нарушениям традиционного уклада приходской жизни привели, например, «разборы» духовенства. В XVIII в. церковники, как утверждал П.В. Знаменский, «рады были и малому содержанию от общины, лишь бы только сохранить место» и не попасть в солдаты или в подушный оклад[24].

Названными монографиями не ограничивается ни круг сторонников приходской автономии, ни тем более список авторов, так или иначе затрагивавших историю прихода. Рамки данной работы

---

[21] *Папков А.* Упадок православного прихода, с. 7.

[22] *Он же.* Церковно-общественные вопросы в эпоху царя-освободителя, с. 159.

[23] *Знаменский П.В.* Законодательство Петра Великого относительно православного духовенства // Православный собеседник. 1863. № 10. С. 148.

[24] Там же, с. 134.

не позволяют рассмотреть весь диапазон мнений[25]. Проанализированные труды, которые, как правило, в историографических обзорах относят к числу наиболее значимых, основаны, на мой взгляд, на небесспорном предубеждении. Известные по историческим источникам факты, свидетельствующие об авторитете священно- и церковнослужителей в крестьянской среде, допускают двоякое толкование. С одной стороны, они могут косвенно свидетельствовать об активной духовной, церковно-религиозной жизни. С другой – взаимодействие священников и крестьян могло быть обусловлено более высокой, по сравнению с прихожанами, образованностью клириков и, следовательно, являться простым симбиозом. Отсутствие бесспорных аргументов в пользу автономии прихода породило точки зрения, призванные опровергнуть мнения А.А. Папкова и П.В. Знаменского. Выводы оппонентов, впрочем, также строились на догадках и умозрительных построениях.

Наиболее отчетливо взгляд, противоположный воззрениям А.А. Папкова и П.В. Знаменского, сформулирован *П.А. Ивановым*, который совершенно отрицал «якобы неотложную необходимость коренного переустройства приходской жизни». Если А.А. Папков полагал, что выборность духовенства обеспечивала подбор достойных кандидатов, то П.А. Иванов, ссылаясь на постановления собора 1667 г., утверждал, что «право приискания членов клира, предоставленное приходу древнерусским укладом», привело к подбору таких священников, которые не были способны «пасти не только людей, но и скоты». Выборный порядок негативно отразился на самом духовенстве, породив «готовых наемников»[26]. К аналогичным «разстройствам» привело и «хозяйничанье» прихожан. Лишь в начале XVIII в., когда «упорное сопротивление» крестьян было наконец сломлено, архиереям удалось навести порядок в церковном хозяйстве. Столь же нелестных характеристик была удостоена сама идея автономии прихода. П.А. Иванов полагал, что нельзя «смотреть на православный приход как на самостоятельную единицу». Основной церковной единицей, ссылаясь на «канонический строй церковного

---

[25] См. подробнее: *Пулькин М.В.* Православный приход в XVIII–начале XX в.: пути изменений (по материалам Олонецкой епархии) // Вера и разум: религия и гуманитарное знание. Петрозаводск, 2002. С. 30–46.

[26] *Иванов П.А.* Реформа прихода: историко-каноническое изследование о православном русском приходе в связи с предполагаемою реорганизациею его на древнерусских началах. Томск, 1914. С. 51.

управления», утверждал П.А. Иванов, является община, во главе которой стоит епископ. Следовательно, выделение прихода из «епископии» есть прекращение канонического общения с епископом, удаление от Церкви[27].

Критика Ивановым взглядов А.А. Папкова и П.В. Знаменского была наиболее последовательной и принципиальной. Как правило, в исторических трудах, направленных против идеи об автономии прихода, речь шла не обо всех мерах, призванных расширить права прихожан, а лишь об отдельных аспектах этой политики. Особенно жесткой критике подверглось намерение возродить в России начала XX в. древнюю выборность духовенства. Так, по мнению *А. Войткова*, прихожане, избрав своего «душепастыря», неизбежно становятся «полными вершителями его судьбы». Установленный над священником надзор распространялся не только на его профессиональную деятельность, но и на все, «даже сокровенные, стороны его личной жизни». Кроме того, «выборный порядок по своему существу таков, что применение его всегда неизбежно сопровождается всякого рода интригами и борьбой партий, для достижения цели прибегающих часто к приемам сомнительной моральной ценности»[28]. Предотвратить эти погрешности прежнего церковного устройства и избежать новых можно, по мнению еще одного оппонента А.А. Папкова *Ф. Белявского*, только одним способом: привлечением к выборам не только прихожан, но и «вполне компетентных соседних с данным селом священников»[29].

Предложения А.А. Папкова о предоставлении прихожанам права контролировать церковное имущество породили разноречивые мнения как среди сторонников проектов преобразования прихода, так и среди их противников. Так, Н. Заозерский, соглашаясь с А.А. Папковым «в неотложной необходимости возродить современный приход во всем том значении, которое он имел в древней допетровской Руси», выступил в то же время против закрепления за прихожанами права денежного самообложения[30]. Противоположной точки зрения придерживался *Ф. Белявский*. Выступая против предложенной А.А. Папковым идеи выборности духовенства, он в то же время признавал «только желательным» участие

---

[27] Там же, с. 55.

[28] *Войтков А.* К вопросу о возрождении церковного прихода. Каменец-Подольск, 1904. С. 32.

[29] *Белявский Ф.* Очерки по приходскому вопросу. Пг., 1917. С. 22.

[30] *Заозерский Н.* Замечания к проекту православного приходского управления // Богословский вестник. 1902. № 10. С. 211.

прихожан «в заведовании церковным имуществом». Такая мера, по его мнению, должна «заинтересовать прихожан в церковных нуждах» и «оживить поток пожертвований»[31]. Как сторонники, так и противники концепции А.А. Папкова и П.В. Знаменского использовали для подтверждения своих выводов отдельные факты из истории приходской жизни XVII–XVIII вв. Это обстоятельство стимулировало изучение прихода, но их познания оказались невелики: использовались исключительно опубликованные источники.

Небольшое время спустя появилось исследование *С.В. Юшкова*[32]. Являясь в этот период представителем государственной школы в историографии, основное внимание он уделил важнейшим юридическим вопросам, связанным с существованием прихода. При этом мнение М.М. Богословского о том, что приход на Русском Севере являлся юридическим лицом, было им оспорено. С.В. Юшков предложил собственную типологию приходских общин, подробно рассмотрел круг обязанностей церковного старосты, полномочия крестьянского схода в решении церковных вопросов, изучил источники содержания белого духовенства и обеспечения приходских церквей. Для моего исследования труды М.М. Богословского и С.В. Юшкова имеют существенное значение. Они позволяют в общих чертах проследить изменения, произошедшие в статусе прихода в течение длительного (XV–XVIII вв.) временного промежутка. Отдельного упоминания заслуживают демографические и историко-географические исследования, посвященные церковной истории. К числу последних относятся труды *И.М. Покровского*[33], повествующие о территориальном аспекте развития церковного управления в XVI–XIX вв. В центре внимания автора оказались такие вопросы, как время возникновения и размеры епархий, формы управления ими (например, викариатства), причины, цели и результаты образования новых епархий, в том числе и Олонецкой, «средства и штаты архиерейских домов» в XVIII в. Существенные выводы, связанные с предпринимаемым мною исследованием, содержатся в курсе церковного права профессора Московского университета А.С. Павлова[34].

---

[31] *Белявский Ф.* Очерки по приходскому вопросу, с. 3.

[32] *Юшков С.В.* Очерки из истории приходской жизни на Севере России в XV–XVII вв. СПб., 1913.

[33] *Покровский И.М.* Русские епархии в XVI–XIX вв.: их открытие, состав и пределы. Опыт церковно-исторического, статистического и географического изследования. В 2-х т. Казань, 1897–1913. Т. 1–2.

[34] *Павлов А.С.* Курс церковного права. СПб., 2002.

Итак, всплеск интереса к истории конфессиональных общин, проявившийся во второй половине XIX–начале XX в. обусловливался преимущественно практическими потребностями: дискуссией о возрождении прихода и выбором путей его реформирования. Но в этот же период развивалось и второе направление, благодаря которому, как пишет А.В. Камкин, «создавался корпус базовых данных по истории северно-российских приходов». При этом «второе направление развивалось как бы минуя концепции и наблюдения первого»[35]. Выводы А.В. Камкина вполне применимы к исследованиям, посвященным истории приходов Олонецкой епархии[36]. Обобщающих трудов по истории православия в дореволюционный период в Карелии написано не было. Но неспешное накопление фактического материала для такой работы началось. В периодических изданиях (губернских и епархиальных) нередко появлялись описания приходов[37]. Многие из них вполне объективны, авторы не стремились приукрашивать действительность, создавали правдивую, разностороннюю картину событий, в которой негативным аспектам, бедности духовенства, отсутствию у прихожан желания посещать церковь отводилось заметное место. Особо пристальное внимание уделялось свадебной обрядности[38]; развивалось своеобразное направление в краеведении, выдающуюся роль в котором играли местные священники, составлявшие летописи приходов. В этих произведениях говорилось как о современном состоянии конфессиональных общин, так и об их прошлом, главным образом о XVIII в., судить о котором в этот период позволяли данные церковных архивов и местные предания[39].

События 1917 г. надолго прервали столь бурно начавшийся процесс изучения приходской общины. Важно отметить, что прекратилось

---

[35] *Камкин А.В.* Традиционные крестьянские сообщества Европейского Севера России в XVIII в., с. 9.

[36] Речь идет об изучении истории православия в отдельных местностях, входивших в состав Олонецкой епархии. См., например: *Докучаев-Басков К.А.* Церковно-приходская жизнь в городе Каргополе в XV–XIX вв. М., 1900.

[37] См., например: *Беляев С.В.* Ялгубский приход: географическое, этнографическое и экономическое положение // ОГВ. 1890. № 33–39, 45; *Минорский П.* Олонецкие карелы и Ильинский приход Олонецкого уезда // Там же. 1879. № 52–64; *Певин П.* Очерк Горского прихода Петрозаводского уезда Олонецкой губернии // Там же. 1894. № 46–61.

[38] См., например: *Дашков В.А.* Свадебные обычаи олончан // ОГВ. 1842. № 1–3.

[39] См., например: Летопись Машезерской Ильинской церкви Петрозаводского уезда // НА РК, ф. 556, оп. 1, д. 1/1, л. 1–15.

не изучение истории православной церкви, а именно исследование прихода, в то время как многие другие аспекты истории православия интенсивно изучались. Внимание исследователей переместилось на смежные темы: главным образом на историю оппозиционных православной церкви религиозных течений и языческих переживаний. Основное внимание уделялось старообрядчеству, в котором исследователи видели «эсхатологические формы антимонархического протеста»[40]. При этом в исторических трудах старообрядцы действуют словно в безлюдном пространстве: никоим образом не отражено их взаимодействие с приходским духовенством. О нем словно забыли. По словам известного историка церкви П.С. Стефановича, в советский период отсутствие должного внимания к религиозной проблематике привело «к забвению и таких проблем, как становление духовного сословия или история прихода»[41]. Лишь изредка – в обобщающих трудах по истории русской церкви – вновь ставились те проблемы истории конфессиональной общины, которые неоднократно поднимались в дореволюционных исследованиях[42].

Тем не менее в атеистические времена исследование приходов велось при ощутимом воздействии работ П.В. Знаменского и А.А. Папкова. Отчасти их влияние объясняется тем, что специальные исследования конфессиональной общины, как говорилось выше, прекратились, и авторам обобщающих трудов по истории русской церкви поневоле приходилось обращаться к тем выводам, которые были сделаны в ходе дискуссии о реформировании прихода. Воззрения двух названных выше авторов вполне вписывались в концепцию истории русской церкви, господствующую в советской историографии. Используя труды предшественников, современные историки унаследовали и их недостатки: преимущественное внимание к судьбам священно- и церковнослужителей. Прочие аспекты приходской истории по-прежнему (как и до 1917 г.) оставались в основном лишь фоном для изучения духовного сословия.

Лишь в недавнее время ситуация начала коренным образом меняться. Одной из первых работ, заложивших основу нового подхода к истории конфессиональной общины, стала монография *Н.Д. Зольниковой*[43]. В этой

---

[40] *Гурьянова Н.С.* Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе. Новосибирск, 1987.

[41] *Стефанович П.С.* Приход и приходское духовенство в России в XVI–XVII вв. М., 2002. С. 30.

[42] В частности, не ослабевал интерес к проблеме выборов духовенства. (См.: *Никольский Н.М.* История русской церкви. М., 1983. С. 188–233; Русское православие: вехи истории, с. 293).

[43] *Зольникова Н.Д.* Сибирская приходская община в XVIII в.

работе, как справедливо полагает *М.М. Громыко с соавторами*[44], накопленный предшественниками опыт исследования сельской общины был применен для изучения прихода. Н.Д. Зольникова выявила размеры и сословный состав приходских общин, особенности разных типов приходов: городских, сельских, с центром в крепости и т.д. Существенное внимание в ее работе уделено составу и компетенции органов власти приходской общины: сходу, старостам, приходским поверенным. Таким образом, впервые круг вопросов, поднимаемых при изучении прихода, существенно расширился. Недостатки работы Н.Д. Зольниковой стали логическим продолжением достоинств ее труда. Конфессиональные проблемы в исследовании отражены слабо. Нельзя не согласиться с тем, что «уровень религиозности населения, характер народных верований <...> представляют отдельную серьезную тему и требуют иного круга источников»[45]. Но специфика изучения прихода, на мой взгляд, состоит в том, что ни один из связанных с ним вопросов: обеспечение духовенства, строительство церквей, выборы священно- и церковнослужителей – не может быть адекватно изучен без подробного анализа главной цели существования прихода – религиозной жизни. Необходимо четкое разграничение двух неравнозначных по объему сфер исследования. С одной стороны, требоисполнение и богослужение. С другой – религиозное сознание, полноценное исследование которого действительно вряд ли возможно в труде, посвященном приходской истории, и в особенности церковно-государственным отношениям.

Изучение религиозных проблем может иметь не самостоятельный, а подчиненный основным задачам исследования характер и рассматриваться как одна из форм (с церковной точки зрения главнейшая) государственной регламентации взаимоотношений между клиром и прихожанами. Именно таким стало изучение прихода в исследованиях, появившихся в недавнее время[46]. Новый шаг в изучении приходов Европейского Севера сделан *А.В. Камкиным*[47].

---

[44] *Громыко М.М., Кузнецов С.В., Буганов А.В.* Православие в русской народной культуре: направления исследований // Этнографическое обозрение. 1993. № 6. С. 56.

[45] *Зольникова Н.Д.* Сибирская приходская община в XVIII в., с. 7–8.

[46] *Вощенкова Н.С., Гусев А.А., Писаренко И.С.* Церковь и государство: Калужская епархия в синодальный период развития РПЦ. Калуга, 2000; *Дворжанский А.И.* История Пензенской епархии. Исторический очерк. Пенза, 1999 и многие другие.

[47] *Камкин А.В.* Православная церковь на Севере России: очерки истории до 1917 г. Вологда, 1992; *Он же.* Сельский клир и крестьянство: некоторые проблемы приходской жизни на Европейском Севере России // Европейский Север: история и современность. Петрозаводск, 1990. С. 25–26.

Автор отдал дань и традиционному набору проблем, поднимаемых в связи с исследованием конфессиональных общин: строительству церквей, выборам священно- и церковнослужителей, проблемам обеспечения клириков. Новизна работы состоит главным образом в обращении к религиозной жизни деревни: исполнению таинств, соблюдению постов, участию крестьян в храмовых праздниках, общению на основе православных ценностей и т.д. Основной предмет изучения – «приходское сообщество» – представлялось А.В. Камкину, во-первых, в виде формальной иерархии – клира и приходского актива и, во-вторых, в виде иерархии неформальной: вкладчиков, книжников и т.д. В то же время А.В. Камкин, как и Н.Д. Зольникова, признает «сращивание мирских структур с государственными и управленческо-церковными»[48].

На рубеже XX и XXI в. наблюдается значительный всплеск интереса исследователей к приходской проблематике. В ряде статей, опубликованных в столичных и провинциальных научных сборниках, исследование приходской проблематики было выведено на новый уровень. Появились исследования о таинстве покаяния, иконопочитании, православном обряде создания семьи, престольных праздниках, паломничестве, странноприимстве и почитании святынь, службах за пределами храма, особенностях соблюдения постов, религиозности в хозяйственной деятельности русского крестьянства. Это работы М.М. Громыко[49], К.В. Цеханской[50], Т.А. Листовой[51], И.А. Кремлевой[52], С.В. Кузнецова[53] и многих других авторов, изучавших проблемы, близкие данному исследованию или напрямую связанные с ним. Стали появляться

---

[48] *Камкин А.В.* Традиционные крестьянские сообщества Европейского Севера России в XVIII в., с. 8.

[49] *Громыко М.М.* Службы вне храма // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв.: итоги этнографических исследований. М., 2001. С. 103–124; *Она же.* Православные обряды и обычаи в русском крестьянском доме // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX веках: этнографические исследования и материалы. М., 2002. С. 66–90.

[50] *Цеханская К.В.* Иконы в народной жизни // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв. С. 300–315.

[51] *Листова Т.А.* Религиозно-нравственное отношение к деторождению в русской семье // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв. М., 2001. С. 36–53.

[52] *Кремлева И.А.* Мирской обет // Там же, с. 229–251.

[53] *Кузнецов С.В.* Православный приход в России в XIX в. // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX вв., с. 156–179.

труды, посвященные биографиям отдельных церковных деятелей, чьи судьбы связаны с Олонецкой епархией[54].

Первой *обобщающей* работой, в которой история прихода рассматривалась подробно и всесторонне, стала социальная история России, подготовленная петербургским ученым *Б.Н. Мироновым*. Он привел новые данные о демографии духовного сословия, его правовом статусе, уровне образованности и участии в революционном движении, причинах негативного отношения к нему значительной части современников, в том числе и представителей власти, имущественном положении белого духовенства[55]. Другой обобщающий труд целиком посвящен истории церкви, самых разных ее институтов и канонических территорий (войско Донское, Западный край и т.д.). Этот труд подготовлен известным историком *С.В. Римским*[56]. Основная часть работы посвящена проблемам реформирования православной церкви во время существенных изменений в жизни Российского государства в 1860–1870-е гг. Автор не мог обойти вниманием и предшествующий период, рассматривая те вопросы, которые далеко выходят за избранные им хронологические рамки. В монографии рассматриваются правовые основы деятельности Синода, епархиальных архиереев и благочинных, юридические аспекты взаимоотношений прихожан и белого духовенства в середине XIX в. Безусловно, это исследование имеет ценность для данной работы. Оно позволяет выявить малоизученные подробности церковной реформы, существенным образом изменившей облик православных приходов в один из изучаемых мною периодов.

Плодотворно развивается в последнее время и другое направление исследований прихода. Они написаны этнографами, однако в фокусе внимания авторов оказалась приходская проблематика. Так, заметным явлением в изучении истории прихода стала книга *А.Н. Розова*[57]. В ней рассмотрены те стороны деятельности священника, которые оказали заметное положительное влияние на приход. Автору удалось использовать

---

[54] *Сорокин В.* Исповедник. Церковно-просветительская деятельность митрополита Григория (Чукова). СПб., 2005; *Бовкало А.А., Галкин А.К.* Род Казанских в истории Олонецкой епархии // Святые и святыни северорусских земель. Каргополь, 2002. С. 5–17.

[55] *Миронов Б.Н.* Социальная история России периода империи (XVIII–начало XX в.). Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества правового государства. СПб., 1999. Т. 1. С. 104–107.

[56] *Римский С.В.* Российская церковь в эпоху великих реформ. М., 1999.

[57] *Розов А.Н.* Священник в духовной жизни русской деревни. СПб., 2003.

малоизученные источники, связанные с приходскими праздниками: публицистику, мемуары духовных лиц, тексты проповедей. При этом негативные аспекты поведения духовенства, девиантные проявления в религиозной жизни заметным образом игнорируются, что существенно снижает научную значимость работы. Сходными особенностями характеризуется другое произведение, в котором проблема истории прихода стала одной из основных. Этот фундаментальный труд – коллективная монография «Русский Север. Этническая история и народная культура»[58]. В ней рассматриваются такие существенные аспекты духовной жизни, как иконопочитание, совершение крестных ходов, исполнение таинства брака, погребение по православному обряду. Все эти вопросы отражены и в данной работе, но основные акценты связаны с народной религиозностью. Проблема взаимодействия *закона* и традиции остались, по сути дела, за рамками исследований. Это неизбежно в этнографическом труде, и исторические работы призваны восполнить оставленный предшественниками пробел.

Существенный вклад в современное изучение прихода внесен петербургской исследовательницей *Т.А. Бернштам*[59]. Основное внимание в ее трудах уделено соотношению в крестьянском мировоззрении основ церковного воспитания и народных стереотипов поведения, проблеме взаимоотношений пастырей и паствы. На общероссийском материале автор рассматривает круг обязанностей сельского священника и религиозный быт русского общества со средневековья до середины XIX в. При этом наиболее пристальное внимание уделено совершению церковных треб, религиозным праздникам, почитанию святых мест и «богомольным странствиям». При очевидных достоинствах данная работа обладает одним важным недостатком. В ней слабо учитываются российские законы, регламентирующие деятельность прихода и постепенно ограничивающие приходскую автономию в самых существенных вопросах церковной жизни: строительство церквей и часовен, обеспечение духовенства, проведение крестных ходов и т.д.

Такова, в самых общих чертах, история исследования вопроса, вынесенного в заголовок данной работы. Ниже будут рассмотрены особенности историографии, проявившиеся при изучении каждого из аспектов данного исследования. Но и теперь невозможно не заметить, что основная тенденция в исследовании прихода заключается в

---

[58] Русский Север: этническая история и народная культура. XII–XX века. М., 2004. С. 431–442, 473–575.

[59] *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни: очерки по церковной этнографии. СПб., 2005.

постепенном расширении круга поднимаемых вопросов за счет освещения тех проблем, которые относятся к истории общественного сознания. Так постепенно преодолевались те узкие рамки, которые были наложены на исследование истории конфессиональных общин специалистами, изучавшими историю прихода для того, чтобы найти пути его реформирования. Изучение прихода вынуждает обратиться и к тем работам, которые не связаны напрямую с религиозными проблемами. Для исследования истории прихода первостепенное значение имеют работы, посвященные этнографическому изучению олонецкой деревни[60], необходимы данные, содержащиеся в трудах историков архитектуры: *В.П. Орфинского*[61], *А.В. Ополовникова*[62]. Существенное значение имеет начавшееся в последнее десятилетие исследование сакральной топонимики Русского Севера[63], особенностей народного православия на Севере России[64]. Автор не мог обойтись без важных данных, содержащихся в трудах по истории народного образования[65].

В то же время историографический обзор выявляет отсутствие исследований, посвященных истории православия на территории, входившей в состав Олонецкой епархии. Как говорилось выше, после 1917 г. целый ряд проблем истории православия (и прежде всего история прихода) исчез со страниц российской периодической печати вместе с теми изданиями, в которых прежде уделялось пристальное внимание религиозным вопросам. Лишь в 1975 г. появилась небольшая монография *А.Я. Степанова*[66], целиком посвященная истории религии и атеизма в Карелии. Значительная часть работы отведена таким вопросам, как религия первобытного общества, а также лютеранство, старообрядчество и массовый отход населения от церкви в первые годы советской власти.

---

[60] *Логинов К.К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993; *Винокурова И.Ю.* Традиционные праздники вепсов Прионежья (конец XIX–начало XX в.). Петрозаводск, 1996.

[61] *Орфинский В.П.* Народное деревянное культовое зодчество Российского Севера: истоки развития // Народное зодчество. Петрозаводск, 1992. С. 32–62.

[62] *Ополовников А.В.* Русский Север. М., 1977.

[63] *Теребихин Н.М.* Сакральная топонимика Русского Севера (К постановке проблемы) // Вопросы топонимии Подвинья и Поморья. Архангельск, 1991. С. 24–34.

[64] *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.

[65] *Илюха О.П.* Школа и детство в карельской деревне в конце XIX–начале XX века. СПб., 2007.

[66] *Степанов А.Я.* На путях духовного восхождения: религия и атеизм в Карелии. Петрозаводск, 1975.

В той весьма небольшой части работы, которая посвящена истории православия, основное внимание уделено наиболее доступному для изучения периоду – с начала XIX в. С 1999 г. в Карелии проводились научные конференции, посвященные истории православия. Уровень большинства докладов и опубликованных материалов оказался крайне низким, несмотря на энтузиазм многих участников и поддержку со стороны епархиального и республиканского руководства.

Изучение истории православия в Карелии осуществлялось и иным путем – опосредованно, в связи с изучением оппозиционных «господствующей церкви» религиозных течений. Например, при изучении истории Выговской пустыни, расцвет которой приходился на XVIII в., авторы неизбежно обращались к вопросам, связанным с историей официального православия[67]. Здесь имели место лишь отдельные суждения о взаимоотношениях прихожан и белого духовенства. Аналогичный вывод можно сделать и при знакомстве с литературой о семейной обрядности[68]. Привлечение материала, связанного с приходской жизнью, имело второстепенное значение. Главное внимание уделялось той стороне вопроса, которая непосредственно связана с дохристианскими верованиями. В силу специфики источников эти исследования ограничивались второй половиной XIX–началом XX в.

Цель и задачи исследования, территориальные и хронологические рамки

Анализ историографии позволяет сформулировать цель и задачи исследования. Цель исследования состоит в изучении влияния российского законодательства, центральной и местной церковной администрации на эволюцию внутреннего строя сельского и городского прихода, традиции и новации приходской самоорганизации в течение длительного периода религиозной жизни Олонецкой епархии. Исходя из этой цели мною сформулированы следующие задачи. Во-первых, в качестве основной задачи я рассматриваю исследование взаимоотношений прихода и государства в XVIII–начале XX в. В этой связи необходим тщательный анализ законодательства, которое регулировало разные аспекты жизни конфессиональных общин, а также

---

[67] *Пулькин М.В.* Старообрядческие полемические произведения конца XVIII в. о взаимоотношениях с приходским духовенством // История и филология: проблемы образовательной и научной интеграции на рубеже тысячелетий. Петрозаводск, 2000. С. 223–228.

[68] *Сурхаско Ю.Ю.* Карельская свадебная обрядность. Л., 1977.

изучение новшеств, привнесенных в жизнь сообществ верующих в результате правовой регламентации. Во-вторых, предстоит обратиться к проблеме воспроизводства традиционного приходского уклада: выяснить, в какой мере в разные исторические периоды выборы духовенства, замещение должностей церковных старост, строительство церквей являлись результатами инициативы самих прихожан. Одна из задач исследования, таким образом, видится в выявлении наиболее общих закономерностей формирования и сохранения устойчивых сообществ православных людей. В качестве третьей задачи мною рассматривается проблема влияния государства на функционирование приходских структур власти, а в конечном итоге – на повседневную жизнь прихода. Самым главным вопросом здесь является богослужение и требоисполнение. Предстоит выяснить отношение крестьян к исполнению церковных таинств, а также влияние на жизнь церкви нововведений, привнесенных законодательством XVIII–начала XX в. Есть и другая – земная – сторона этой проблемы. Существенное значение имеет исследование обеспечения духовенства, деятельности приходских попечительств, а также разнообразных форм внебогослужебного общения между клиром и прихожанами. Четвертая задача – изучение проблем адаптации прихода к внешним факторам: специфике этнического состава населения, церковному расколу и деятельности старообрядцев, становлению и развитию городов. Изучая эту проблему, я не ставлю целью изложить историю каждого из городов, все особенности этнической истории или специфику межконфессионального взаимодействия. Все эти проблемы будут рассматриваться в той мере, в которой это необходимо для реализации главной цели данной работы.

Таким образом, данное исследование направлено далеко не на все аспекты истории прихода. *Оно касается тех вопросов, в которых проявилось взаимодействие власти (местной и центральной) и православного сообщества верующих, а следовательно, сочетание закона и традиции в наиболее принципиальных, основополагающих вопросах существования прихода.* Например, паломничество, взаимодействие прихода и монастыря становились существенным элементом приходской жизни в ряде местностей России. Но эта сторона жизни конфессиональной общины не отражалась в законодательстве, а потому представлена в самых общих чертах. Любой здравомыслящий исследователь, приступая к изучению прихода, отдает себе отчет в том, что изучить *абсолютно все* аспекты жизни этого церковного сообщества даже на относительно небольшой территории в рамках *одной* монографии в принципе невозможно. Это требует усилий коллектива

специалистов самых разных областей знаний (историков архитектуры, этнографов, искусствоведов, специалистов по церковной топонимике и географии и т.д.) в течение десятков лет. И все же есть важный аспект, который поддается изучению усилиями скромного исследователя-одиночки; он и выбран темой данного труда.

При написании работы мною использованы данные как о светском, так и о церковном административно-территориальном делении. С одной стороны, в качестве территориальных единиц в исследовании используются Олонецкая епархия и приходы, но с другой – уезды (а не заказы). Такой порядок обусловлен как особенностями источников, так и действительным положением дел в епархии. Как видно из промемории Олонецкой духовной консистории, направленной в 1775 г. в адрес канцелярии пригорода Паданска, консистория предписывала разделить Олонецкий уезд на три заказа (с центрами в Вытегре, Олонце и Паданске). Нет никаких сведений о том, применялось ли когда-нибудь это решение на практике. Одновременно в промемории предписывалось, чтобы церковное административно-территориальное деление было приведено в соответствие светскому, поскольку «уже ныне примечаются некоторые неудобства от несходственности гражданского з духовным росписанием»[69]. Эта тенденция была продолжена: после образования Олонецкой губернии (в 1784 г.)[70] в каждом из уездов появились духовные правления[71]. При этом в документах церковного делопроизводства повсеместно указывались именно уезды, даже если речь шла о приходах и вообще о церковных вопросах. В целом территория Олонецкой епархии совпадала с территорией Олонецкой губернии, сложившейся к 1802 г.

Территориальные рамки исследования охватывают Олонецкую епархию, созданную 15 июля 1764 г. Первым местом пребывания епископа стал Александро-Свирский монастырь. Епископ именовался новгородским викарием[72], но фактически, судя по изучен-

---

[69] НА РК, ф. 652, оп. 1, д. 3/47, л. 2.

[70] См. именной указ «О переименовании Олонецкой области наместничеством» // ПСЗ-1. Т. 22. № 15999.

[71] Указ об образовании правлений мною не обнаружен. О существовании этих учреждений в изучаемый период можно судить по сохранившимся архивным фондам (НА РК, Олонецкое духовное правление – ф. 300, Петрозаводское – ф. 126, Повенецкое – ф. 299, Пудожское – ф. 501).

[72] Отличие викария от полноценного епископа состоит в праве рукоположения священников, которого викарий лишен. Однако олонецкий архиерей рукополагал священников.

ным мною материалам делопроизводства и авторитетному мнению И.М. Покровского, управлял самостоятельно[73]. Это отнюдь не формальный рубеж: отныне церковная администрация была максимально приближена к приходам, которые оказались под более пристальным контролем. Побочным эффектом этого процесса стало появление большего числа архивных дел, отложившихся в фондах Свирского монастыря (ф. 3, архив СПбИИ) и канцелярии Синода (ф. 796, РГИА), а затем – в фонде Олонецкой духовной консистории (ф. 25, НА РК). По сути дела, создание Олонецкой епархии предвосхитило создание Олонецкой губернии, которая 20 лет спустя была создана примерно в тех же границах, что и епархия. Руководство новой церковно-административной единицы столкнулось с серьезными проблемами: нехваткой духовенства, сильным старообрядческим влиянием, языковым барьером между священниками и паствой. Решить их не удалось, что привело к новым преобразованиям. В дальнейшем, 15 марта 1787 г., Олонецкая епархия была объединена с Архангельской[74]. При этом словосочетание «Олонецкая епархия» продолжало активно использоваться в документах конца XVIII в., а ее территория управлялась особым Олонецким духовным правлением, действующим под контролем епископа Олонецкого и Архангельского. Повседневные вопросы в изучаемый период оперативно решали духовные правления, расположенные во всех городах Олонецкой губернии.

После смерти Екатерины II и восшествия на престол Павла I ситуация сразу заметно изменилась. Олонецкая губерния перестала существовать, а вслед за этим новшеством последовало другое, более важное для данного исследования. Значительная часть бывшей Олонецкой епархии, включающей города Олонец, Каргополь, Лодейное Поле и Петрозаводск, перешла в ведение Новгородского митрополита[75]. Текущими делами управляли духовные правления, находящиеся в уездных городах; материалы их делопроизводства в полной мере отражают все аспекты жизни приходов в период до восстановления епархии. Возрождение Олонецкой губернии в 1802 г.

---

[73] *Покровский И.М.* Русские епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы. Опыт церковно-исторического, статистического и географического исследования. Т. 2, с. 435.

[74] См. именной указ «О соединении Олонецкой епархии с Архангельской и об именовании ее епископа Архангельским и Олонецким» // ПСЗ-1. Т. 22. № 16516; *Покровский И.М.* Русские епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы, с. 553.

[75] Там же, с. 818.

не повлекло за собой существенных изменений в церковно-административном устройстве. Решение этого вопроса оказалось отложено на длительный срок. Главную роль в воссоздании епархии сыграла позиция олонецкого губернатора А.И. Рыхлевского, который обращал внимание императора на «размножение в тамошнем крае раскольников и необходимость образовать в губернии самостоятельную епархию»[76]. Олонецкая епархия возродилась лишь в 1828 г. под наименованием Олонецкой и Петрозаводской[77], что отражало возросшую роль Петрозаводска – губернского города. В высочайше утвержденном докладе архиерею предписывалось именоваться Олонецким и Петрозаводским, пребывать в губернском городе Петрозаводске, получить от Новгородского архипастыря «первоначальное пособие из ризниц» для богослужений и в ближайшее время открыть духовную семинарию[78]. Все эти распоряжения были выполнены. В таком неизменном виде Олонецкая епархия существовала вплоть до 1917 г.

Таким образом, в течение большей части изучаемого периода имеется возможность изучать относительно стабильное церковно-административное образование – Олонецкую епархию. Ее размеры оставались значительными – 131 473 кв. версты. Для сравнения, территория Новгородской епархии составляла к середине XIX в. 103 495 кв. верст; многократно превосходила ее лишь соседняя Архангельская епархия: она включала 673 742 кв. версты[79]. *Хронологические рамки* логически связаны с территориальными. В качестве отправной точки исследования рассматривается 1764 г. – время создания Олонецкой епархии, а в качестве завершения – 1917 г., т.е. время, когда в жизни епархии произошли катастрофические изменения, по сути дела, перечеркнувшие многовековую традицию бытия православия в Карелии.

Источники

Постановка задач, выбор хронологических и территориальных рамок исследования обусловили круг используемых источников. Основу исследования составили несколько групп источников, как опубли-

---

[76] Материалы для истории православной церкви в царствование императора Николая I /под ред. Н.Ф. Дубровина. СПб., 1902. С. 243.

[77] Высочайше утвержденный доклад Святейшего синода о штате Олонецкого архиерейского дома // Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного вероисповедания Российской империи. Царствование государя императора Николая I. Пг., 1915. Т. 1. № 194. С. 276.

[78] Там же, с. 276–277.

[79] *Римский С.В.* Российская церковь в эпоху великих реформ, с. 104.

кованных, так и архивных. Последние обнаружены в семи архивах: архиве Санкт-Петербургского института истории, Государственном архиве Архангельской области, Российском государственном архиве древних актов, Российском государственном историческом архиве, Государственном архиве Российской Федерации, Национальном архиве Республики Карелия, а также в отделах рукописей библиотеки Российской академии наук, Российской государственной библиотеки, Российской национальной библиотеки, Отделе письменных источников Государственного исторического музея. Наибольшее количество документов по изучаемой проблеме обнаружено в фонде Олонецкой духовной консистории (НА РК, ф. 25; ГААО, ф. 29) и в фонде канцелярии Синода (РГИА, ф. 796).

По типологическому признаку использованные источники подразделяются на шесть групп. К *первой* относятся законодательные акты и распоряжения светской и духовной центральных властей. Постепенно, в течение длительного времени в России сформировалась особая разновидность права – церковное право, опирающееся на Священное Писание, постановления Вселенских и Поместных соборов, Духовный регламент, царские указы, определения Святейшего синода и действующие гражданские законы. Многие из этих законов систематизированы современниками событий, что существенно облегчает работу по их изучению[80]. Наиболее значимы для данного исследования Духовный регламент[81] и Устав духовных консисторий[82]. Регламент является «законодательным актом первостепенной важности не только в церковном, но и в государственном отношении»[83]. В нем излагаются основы синодального управления церковью, отношения Синода и светской власти. Значительная часть этого документа посвящена деятельности прихода: правам

---

[80] *Александров Н.* Сборник церковно-гражданских узаконений в России, относящихся до лиц православного духовенства. СПб., 1860; *Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству (применительно к Уставу духовных консисторий и Своду законов). СПб., 1900. Собрание постановлений по части раскола, состоявшихся по ведомству Св. синода. СПб., 1860. Кн. 1–2; *Андреев Д.* Сборник правил о средствах содержания духовенства и о разделе их между членами причтов. СПб., 1906; Церковное благоустройство. Сборник действующих церковно-гражданских законоположений, относящихся к духовному ведомству. М., 1901. Вып. 1.

[81] Духовный регламент. М., 1897.

[82] Устав неоднократно переиздавался. Последнее издание, на которое я ссылаюсь в данной работе, Устав духовных консисторий // Церковное благоустройство. М., 1901. С. 5–64.

[83] *Павлов А.С.* Курс церковного права, с. 134.

белого духовенства и прихожан. Устав является фундаментальным сводом правил, в значительной мере определяющих жизнь православных приходов России в течение второй половины XIX–начала XX в. Эта группа источников позволяет проследить эволюцию основных требований, предъявляемых властями к приходу на протяжении всего изучаемого периода: размеры, количество священно- и церковнослужителей, обеспечение духовенства и храма.

Вторую группу составляют материалы делопроизводства местных органов государственной власти и церковного управления. Прежде всего это документы распорядительного характера: приказы, инструкции, промемории. Они позволяют изучить вопрос о распределении полномочий между духовной и светской властями на местах, формах их совместных действий и методах координации усилий, направленных на решение вопросов, находящихся в ведении церкви. Распорядительные документы вызвали к жизни не меньший объем документов докладного характера: рапорты, доношения, записки. Существенное значение имеет переписка между центральными и местными органами власти. Она позволяет выявить позицию Синода в наиболее важных вопросах церковного управления и исследовать различия точек зрения местной и центральной церковных властей по ряду проблем жизни прихода.

Ведущую роль здесь играет делопроизводство духовной консистории, которая являлась присутственным местом, где под руководством епархиального архиерея осуществлялось управление и духовный суд в пределах полномочий, оговоренных в Уставе духовных консисторий[84]. По утверждению Б.Н. Миронова, «управление церковью осуществлялось Синодом и духовными консисториями»[85]. В своей деятельности они опирались на духовные правления и благочинных. Совместно с архиереем консистория наблюдала за состоянием паствы и соблюдением духовенством своих обязанностей, выступала как судебная инстанция по делам православной веры. Она рассматривала имущественные споры между духовенством и верующими и дела, связанные с благосостоянием приходских церквей, а также жалобы верующих на причты. К сфере ее компетенции относились бракоразводные дела и вопросы совершения таинства брака. Она могла подвергать представителей белого духовенства разнообразным наказани-

[84] *Александров Н.* Сборник церковно-гражданских узаконений в России, относящихся до лиц православного духовенства, с. 26.

[85] *Миронов Б.Н.* Социальная история России периода империи (XVIII–начало XX в.). Т. 1, с. 103.

ям: епитимии, штрафу, временному запрещению служения и даже исключению за штат и лишению священнослужительского сана.

Возникновение основной массы документов второй группы обусловлено наиболее типичными ситуациями в жизни прихода. К их числу относятся в первую очередь заполнение церковных вакансий, которое обусловило появление ставленнического делопроизводства (иногда его выделяют в особую группу документов[86]). Ставленническое дело представляло собой комплекс разнородных документов и выдержек из них. Во-первых, оно содержит «выбор» от прихожан, остававшийся в течение всего XVIII в. неотъемлемой частью этой разновидности делопроизводства. В первые годы XIX в. этот документ исчезает. Во-вторых, выписки из метрических книг и отписки заказчиков о «бытии» ставленников на исповеди. В-третьих, в деле содержались отметки о результатах экзамена и (значительно реже) о способах восполнения пробелов в образовании. Эта часть ставленнического делопроизводства позволяет судить не только о способах подготовки священно- и церковнослужителей, но и, если анализировать всю совокупность источников, о значении образования по сравнению со всеми прочими факторами (отношениями с прихожанами, наличием у ставленника родственников в том приходе, куда ему предстояло отправиться на службу, обеспечением клириков). Следующая (четвертая) часть ставленнического делопроизводства является выпиской из указа о «произведении» на должность (или об отказе в «произведении»). Наиболее важным для исследователя элементом здесь является указание на причины отрицательного решения. Отказ мог быть вызван как недостаточностью подготовки ставленника, так и причинами, обескураживающими прихожан: нищенским обеспечением клириков, установленным в данном приходе. Пятая часть комплекса документов ставленнического делопроизводства – так называемые ставленнические грамоты – в делах встречается крайне редко. Их появление связано, как правило, с переходом духовного лица в следующий сан. Начиная с середины XIX в. в материалах ставленнического делопроизводства появляются «отпуски», разрешающие переход их светского в духовное сословие, а также материалы учета образовательного ценза (свидетельства об окончании семинарии).

Таким же сложным источником являются судебно-следственные дела, состав документов в которых незначительно менялся на протяжении всего изучаемого периода. В них содержатся выписки из протоколов заседаний,

---

[86] *Зольникова Н.Д.* Сословные проблемы во взаимоотношениях церкви и государства в Сибири (XVIII в.). Новосибирск, 1981. С. 5.

указов светских и церковных органов власти, а также данные анкетного характера: выдержки из материалов церковного учета населения и ревизских сказок. Отдельный вид источника в следственном деле – делопроизводство судебно-следственного процесса: доношения, протоколы допросов, «экстракты» из дел и пр. Судебно-следственные дела дают представление о характере конфликтов, в которые вовлекалось духовенство, как внутрисословных, так и с прихожанами. Эти источники позволяют выявить наиболее типичные случаи, приводившие к спорам между пастырями и паствой. Особую ценность здесь представляют дела, раскрывающие подробности приходской жизни: об ограблении церквей, о «перемене» священно- и церковнослужителей, о вымогательствах при исполнении «мирских треб». Они позволяют выяснить некоторые существенные аспекты распоряжения церковным имуществом (например, место нахождения ключей от церкви), дают сведения о том, насколько часто экономические соображения, т.е. непомерные запросы священно- и церковнослужителей, удерживали крестьян от исполнения церковных таинств.

Третья группа источников включает регистрационно-учетные и статистические документы. Особое значение здесь имеют ведомости о состоянии церковных приходов, впервые созданные в начале XIX в. и с некоторыми изменениями существовавшие вплоть до начала XX столетия. Их авторами являются благочинные – священники, возглавляющие благочиние, т.е. церковный округ, включавший от 10 до 30 приходов или монастырей. Составленные ими отчеты (или ведомости) содержат краткую, но очень важную для целей данного исследования информацию о трех аспектах приходской жизни. Во-первых, сведения о приходской церкви: оценка «благолепия», критерии которой, впрочем, неизвестны, что сильно снижает ценность данных. Здесь же содержались сведения о том, из какого металла (олова или серебра) изготовлены находящиеся в церкви сосуды, и реже – общие суждения о состоянии церковного здания (как правило, в тех случаях, когда оно было ветхим). Во-вторых, ведомость включает сведения о приходском духовенстве: имена, возраст, место рождения, время поступления на службу, основные вехи биографии каждого церковника, а также данные о наличии вакантных мест в каждом из приходов. Существенную часть ведомости занимают данные непосредственно о самом приходе. Указывалось количество душ и дворов, руги и земли, предназначенных духовенству, и сведения об исполнении обещаний (на самом ли деле выдается руга и отведена земля, или крестьяне «озорничеством» не делают того или другого). Исключительную ценность представляют данные о максимальных расстояниях между церковью и приходскими дворами. Кроме ведомостей, благочинные еже-

годно составляли отчеты, основанные на личном изучении состояния дел в приходах. В них содержались сведения о поведении духовенства и прихожан, состоянии церковного имущества и документации, недостатках приходской жизни и развитии образования. Данные, присылаемые благочинными, служили основой для ежегодных отчетов епископа Синоду, который в свою очередь на основании епархиальных отчетов готовил ежегодный отчет императору.

Ведомости о состоянии церковных приходов и отчеты благочинных являются наиболее информативными источниками. На основе содержащихся в них данных подготовлены ценные исследования по церковной статистике[87]. Гораздо меньший круг сведений содержится в делопроизводстве, возникновение которого связано с «разборами» духовенства. Документы, созданные в ходе этих правительственных мероприятий, позволяют проследить процесс заполнения церковных вакансий. Данные «разборов» удачно дополняются информацией, содержащейся в ведомостях, ежегодно присылаемых из Олонецкой духовной консистории в Синод. Сами ведомости не сохранились, но сведения из них (в краткой форме) приведены в указе Синода[88]. Словно в дополнение к этим источникам в конце XVIII в. составлены ведомости о вакантных местах[89], используя которые можно проследить завершающий этап ликвидации многочисленных церковных вакансий, обнаруженных в ходе «разбора» приходского духовенства. В дальнейшем, в конце XIX–начале XX в., объявления о церковных вакансиях публиковались в «Епархиальных ведомостях»[90].

Важную часть церковной статистики составляют исповедные ведомости, сохранявшиеся в неизменном виде на протяжении XVIII–начала XX в. Этот источник имеет существенное значение для демографических исследований. Анализ исповедных ведомостей, проведенный Б.Н. Мироновым, показал, что они «дают в руки исследователей достаточно надежные данные о численности, социальной и отчасти профессиональной структуре сельского и городского населения»[91]. Для данного исследования исповедные ведомости имеют иное значение. Во-первых, они позволяют выявить

---

[87] *Преображенский И.* Отечественная церковь по статистическим данным с 1840–41 по 1890–91 гг. СПб., 1897.

[88] РГИА, ф. 796, оп. 62, д. 15, л. 1–5 (Указ Синода).

[89] ГААО, ф. 1367, оп. 2, д. 844, л. 12–18, об. (Ведомость о «праздных» церквах).

[90] См., например: Свободные места // ОЕВ. 1914. № 4. С. 76.

[91] *Миронов Б.Н.* Исповедные ведомости – источник о численности и социальной структуре православного населения России XVIII–первой половины XIX в. // Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1989. Т. 20. С. 117.

размеры приходов. Во-вторых, в исповедных ведомостях содержатся исключительно ценные данные о «записных раскольниках», т.е. той части населения, которая даже в годы гонений осмеливалась открыто заявить о своих убеждениях. В последнее время стали появляться исследования, содержащие ценные наблюдения, связанные с духовной составляющей исповеди, организацией и осуществлением исповедного контроля на Европейском Севере России[92]. В определенной мере они опираются на данные исповедного учета.

Четвертую группу источников составляют документы приходского делопроизводства. Термин «крестьянское делопроизводство», используемый А.В. Камкиным[93] в данном случае неприменим. Большинство документов в данном случае составлялось при активном участии представителей разных сословий: крестьян, посадских, церковников, купцов и пр. Самым распространенным источником в этой группе являются «выборы» – элементы текущей делопроизводственной практики, имевшие «в значительной мере характер двустороннего обязательственного акта, договора между двумя контрагентами: земским миром и избранным им лицом»[94]. Наибольшее сходство с «выбором» на мирские должности сохраняло «верующее письмо», в котором оформлялись полномочия приходского поверенного. «Верующие письма» имели трехчленную структуру: начальный протокол, основную часть и конечный протокол. Начальный протокол обязательно включал следующие компоненты: интитуляцию, т.е. список выборщиков, ограничивающийся, как правило, волостным и (или) церковным старостой и указанием о том, что в избрании участвовали и прочие «приходские люди». Следующий компонент – «формула действия» («отпущен от нас»). «Формула доверия» в «верующих письмах» присутствует, но не на традиционном для мирских документов месте (в начале документа), а в его основной части. Содержание «формулы доверия», как правило, следующее: «во всем верим и что учинит, спорить и прекословить не будем». Далее следует имя посыльщика. Завершает протокол нотификационный компонент, содержащий лишь указание о характере поручения («для подачи проше-

---

[92] *Алексеева Н.В.* Церковная исповедь и попытка установления государственного контроля за ее практикой в XVIII в. // Мировоззрение и культура севернорусского населения. М., 2006. С. 167–175.

[93] *Камкин А.В.* Традиционные крестьянские сообщества Европейского Севера России, с. 16.

[94] *Богословский М.М.* Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в. М., 1909. Т. 2. С. 18.

ниев»), но не указывающий срок службы[95]. Средняя часть «верующего письма» состоит из санкции и диспозиции. Диспозитивный компонент включал краткое изложение дел, переговоры о которых обязывался вести приходской поверенный. В следующем компоненте (санкции) содержался запрет нарушать требования, изложенные в диспозиции. Присутствовала лишь краткая формулировка: «кроме, однако ж, посторонних дел». Завершается «верующее письмо» конечным протоколом, в котором указывались выходные данные документа. Далее следовали субскрипции – «рукоприкладства» участников составления «письма». Подписывали «письмо», как и все прочие приходские документы, грамотные жители прихода (иногда священно- и церковнослужители), которые действовали «по прошению» остальных прихожан.

Сходными с «верующими письмами» документами оформлялось избрание священно- и церковнослужителей, сохранявшееся в XVIII в. Соответствующий документ назывался «выбор». Отличие его от «верующего письма» заключалось, во-первых, в «формуле доверия». Как правило, она более подробна, хотя и включает только сугубо светские, далекие от церковной проблематики характеристики (например, «понеже человек он добрый»). Нотификационный компонент также присутствовал в сокращенном варианте: указывалась лишь должность в составе клира, на которую был избран предлагаемый крестьянами для рукоположения кандидат на должность в составе клира. Во-вторых, следующая часть формуляра, характерная для «выборов» на мирские должности, отсутствует в «выборах» на должности церковные. Вместо санкции и диспозиции в «выборе» появляется обязательство прихожан, связанное с обеспечением церковника-избранника. В некоторых случаях оно довольно расплывчато, а в других, наоборот, весьма подробно. Заканчивается формуляр «выбора» конечным протоколом, который ничем не отличается от соответствующей части «верующего письма».

Большей спецификой обладает прошение о строительстве церквей. Только начало формуляра совпадает с указанным выше: в начальном протоколе имелись интитуляция и «формула действия». Конечный протокол совпадает с приведенными выше полностью. Но самая крупная часть (мотивировочная) присутствует только в этой разновидности приходских документов. Мотивы строительства церквей,

---

[95] *Пулькин М.В.* Приходское делопроизводство XVIII в. как исторический источник (по материалам Олонецкой епархии) // Источниковедение: поиски и находки. Воронеж, 2000. С. 131.

если бы они излагались подробно, могли стать ценнейшим источником. Но все изученные прошения содержат лишь стандартные указания на дальность расстояний, разделяющих церковь и приходские селения (в тех случаях, когда речь шла о пристройке алтаря к часовне), либо просто – о необходимости построить церковь взамен сгоревшей. Как правило, к прошению прилагалось «письменное всех приходских людей обязательство», в котором говорилось о намерении крестьян «оную церковь строить и, что ныне надлежит, каких церковных надобностей, исполнять безо всяких отмен». Начиная с 1770-х гг. «обязательство» сливается с прошением, составляя единый документ, и помещается сразу после мотивировочной части.

Приходское делопроизводство включало еще один существенный компонент: приходо-расходные книги, «росписи», а также описи «разных вещей», находящихся в церквах. Эти источники представляют интерес по трем причинам. Во-первых, они позволяют исследовать проблемы формирования церковного имущества. Они содержат данные о случаях, в связи с которыми имущество церкви пополнялось подарками или деньгами. Составители описей указывали сословную принадлежность дарителей, а также размеры сумм, которые поступили в церковную казну[96]. Во-вторых, эти источники позволяют изучить проблему распоряжения имуществом церкви: расходование денег из казны храма, случаи переплавки медной утвари на колокола по решению прихожан и пр. В-третьих, эти документы содержат информацию о периодичности переизбрания церковных старост и степени их подотчетности в разные периоды приходской истории епархиальному начальству, клиру и мирянам.

Следующая группа источников – старообрядческие сочинения, связанные с деятельностью Выговской пустыни, являвшейся крупнейшим центром «древлего благочестия» на Европейском Севере России. В их число входят уставные документы (постановления «соборов») и полемические произведения. Они содержат ценные сведения об отношении старообрядцев к церковным таинствам покаяния и брака, а также о взаимоотношениях между церковниками и внеконфессиональной частью приходской общины: «потаенными» старообрядцами. Специфическая особенность данной группы источников состоит главным образом в том, что все эти документы создавались не

[96] См. об этом подробнее: *Пулькин М.В.* Имущество сельских приходских церквей Олонецкой епархии в XVIII в.: источники формирования и способы распоряжения // Церковная археология: Мат-лы Всероссийской науч. конф. СПб.; Псков, 1995. С. 34–36.

для отчета перед начальством, а для самих старообрядцев, которых трудно ввести в заблуждение: они сами были хорошо знакомы с ситуацией и не могли поддаться на заведомо ложные аргументы. Старообрядческие сочинения легко сопоставляются со следственными делами и доношениями священников. Забегая вперед, замечу, что такое сопоставление лишний раз подтверждает достоверность сведений, содержащихся в старообрядческих произведениях.

Отдельную – *шестую* – группу документов составляют карты и планы генерального межевания, а также делопроизводство, связанное с этим правительственным мероприятием. Для данного исследования они имеют двойственное значение. Во-первых, позволяют проследить порядок наделения священно- и церковнослужителей земельными участками. При этом сохранившиеся документы свидетельствуют о многочисленных нарушениях: наделении землей тех церковников, которые «ругой удовольствованы» и отказе в предоставлении надела тем, кто ничего не получил от прихожан. Во-вторых, карты и планы генерального межевания служат незаменимым источником для изучения внебогослужебных взаимоотношений между клиром и прихожанами: нередко священно- и церковнослужители подписывали документы вместо своих неграмотных прихожан[97].

Таким образом, имеющиеся источники позволяют проследить тенденции решения основных проблем приходской жизни в разные периоды истории конфессиональных общин. Приступим к исследованию.

---

[97] *Пулькин М.В., Захарова О.А., Жуков А.Ю.* Православие в Карелии (XV – первая треть XX в.). М., 1999. С. 19.

ГЛАВА I

РОССИЙСКОЕ ГОСУДАРСТВО И ФОРМИРОВАНИЕ ОРГАНИЗАЦИОННО-МАТЕРИАЛЬНЫХ ОСНОВ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ

§ 1. Регламентация строительства и содержания храмов

Исследование проблем, связанных со строительством храма, использованием церковного здания для разнообразных целей и распоряжением церковным имуществом, начато трудами М.М. Богословского[1], А.А. Папкова[2], П.В. Знаменского[3], С.В. Юшкова[4]. Обращение к названному кругу вопросов обусловлено их актуальностью, близостью к насущным потребностям церковной жизни, очевидной связью с дискуссией о путях возрождения прихода. Основное внимание исследователей привлекли проблемы обеспечения церкви необходимыми для богослужения предметами: утварью, книгами, иконами, а также распоряжение этим имуществом. При этом С.В. Юшковым и М.М. Богословским выявлены традиции, сложившиеся в управлении церковным хозяйством в XVII в., а П.В. Знаменский и А.А. Папков уделили внимание тем преимуществам, которые связаны с предоставлением приходу широкой автономии в экономических вопросах. Все названные исследователи не могли обойти вниманием круг обязанностей церковного старосты.

После 1917 г. интерес к проблемам культового зодчества не угас. Но акценты существенно сместились. Во-первых, основное внимание уделялось архитектурным вопросам. Благодаря трудам

---

[1] *Богословский М.М.* Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в. М., 1909. Т. 2. С. 21–25.

[2] *Папков А.А.* Погосты в значении правительственных округов и сельских приходов в северной России. М., 1898. С. 27.

[3] *Знаменский П.В.* Приходское духовенство на Руси. М., 1867. С. 11–27.

[4] *Юшков С.В.* Очерки по истории приходской жизни на Севере России в XV–XVII вв. СПб., 1913. С. 10–18.

В.П. Орфинского[5], А.В. Ополовникова[6], М.И. Мильчика[7] исследование вопросов, впервые поднятых в ходе дискуссии о возрождении прихода, не только не прекратилось, но и, наоборот, обнаружились новые аспекты. Строительство церквей и часовен рассматривалось в контексте народной культуры Русского Севера. Во-вторых, обращение к истории прихода обусловливалось активным исследованием землевладения приходских церквей. Не ограничиваясь собственно аграрными вопросами, М.А. Островская[8], А.Я. Ефименко[9], А.И. Копанев[10], З.А. Огризко[11] высказывали ценные суждения о строительстве церквей, формах использования церковных зданий, обеспечении церквей разнообразным имуществом. Таким образом, тенденция, заложенная трудами историков конца XIX–начала XX в., продолжилась. Но все же круг научных интересов исследователей прихода оказался за редкими исключениями ограничен как тематическими, так и узкими хронологическими (XVII–XVIII вв.) рамками. Расширение диапазона проблем, произошедшее в настоящее время, связано с исследованием литургического и общественного предназначения храма[12]. К числу малоизученных проблем по-прежнему относятся мероприятия крестьянского мира в XVIII в., связанные со строительством и обеспечением приходских церквей. Надеюсь, что данная работа, основанная на новых, впервые введенных в научный оборот источниках, восполнит этот пробел.

Строительство церквей. Известно, что комплекс проблем, связанных со строительством церквей и часовен, оставался в XVIII–начале XX в. предметом забот духовных и светских властей. Усилия законодателей нацеливались на постепенное ограничение прав приходской общины в

---

[5] *Орфинский В.П.* Народное деревянное культовое зодчество Российского Севера: истоки развития // Народное зодчество. Петрозаводск, 1992. С. 32–63.

[6] *Ополовников А.В.* Русский Север. М., 1977.

[7] *Мильчик М.И.* Ремонты деревянных церквей в XVII в. по порядным записям // Проблемы исследования, реставрации и использования архитектурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 1989. С. 120–135.

[8] *Островская М.А.* Земельный быт сельского населения Русского Севера в XVI–XVIII вв. СПб., 1913. С. 315–317.

[9] *Ефименко А.Я.* Исследования народной жизни. М., 1884. Вып. 1. С. 198–204.

[10] *Копанев А.И.* Крестьяне Русского Севера в XVII в. Л., 1977. С. 24–31.

[11] *Огризко З.А.* Землевладение северно-русских волостных церквей в XVII в. // История СССР. 1961. № 3. С. 71–80.

[12] См., например: Восточно-христианский храм. Литургия и искусство. СПб., 1994.

сугубо церковных делах. Другой немаловажной целью правительства стала разработка мер, призванных остановить снижение авторитета духовенства. Причину падения престижа церковной иерархии законодатели видели не в новой, далекой от богослужения роли священников, навязанной им петровским законодательством, а в хронической нищете духовенства, приводящей к зависимости клира от прихожан и отчаянному поиску побочных источников дохода. Сложившаяся в законодательстве тенденция логически приводила к стремлению, высказанному в Духовном регламенте, «так церкви обустроить, чтобы довольное число прихожан к каждой было приписано»[13]. Одновременно, в 1722 г., появились указы, запрещающие без санкции Синода строить новые церкви: определение Синода от 18 апреля[14] и синодальный указ от 31 октября[15]. Так закладывалась основа нового подхода к строительству церквей. Отныне, прежде чем начать строительство, прихожане сообщали Синоду о владельце земли, на которой предполагалось возвести храм. Им же надлежало изложить «нужду», по которой начато строительство, указать источники обеспечения всем необходимым церкви и служителей. Требовалось информировать Синод о количестве дворов в предполагаемом приходе и расстоянии, на котором они расположены. Надзор за строительством церквей, которые приходилось часто восстанавливать, оказался утомителен для Синода. Вскоре после смерти Петра I рассмотрение вопросов, связанных с сооружением приходских храмов, перешло в руки епархиальных архиереев[16].

В дальнейшем разграничение компетенции центральной и местной власти вновь подверглось пересмотру, а приходская жизнь – еще более детальной регламентации. Указ от 9 октября 1742 г. подтверждал права прихожан, с разрешения местной епархиальной власти, обзаводиться храмом при условии обеспечения клира достаточным жалованьем (ругой), с отводом к церкви участка пашенной и сенокосной земли. Вторым обязательным условием стало «довольствование» приходской церкви, которую надлежало снабдить сосудами (серебряными или, по крайней мере, оловянными), утварью, книгами, облачением для священно- и церковнослужителей[17]. Синодальный указ от 25 ноября 1757 г., подтверждая предшествующий законодательный акт, позволял прихожанам строить

[13] ПСЗ-1. Т. 6. № 4022.
[14] ОДДСС. Т. 2. Ч. 1. СПб., 1879. № 495.
[15] ПСЗ-1. Т. 6. № 4122.
[16] Там же, т. 7. № 4988.
[17] ПСПиР. СПб., 1899. Т. 1. № 214.

церкви с разрешения архиереев и лишь в тех случаях, когда расстояния от их селений до старой церкви превышало 20 верст[18]. Во второй половине XVIII столетия начался возврат к правовым нормам начала века. В декабре 1770 г. появился синодальный указ, запрещающий строить новые церкви без указа Синода, а за местными архиереями сохранялось лишь право санкционировать строительство новых церквей взамен ветхих и сгоревших[19]. Все эти запрещения были истолкованы местной епархиальной властью «в самом узком и стеснительном для причта и прихожан смысле»[20]. Епископы не позволяли производить даже внешние, без повреждения престола, исправления и починки в церквах без особого разрешения. Синод на основании дошедших жалоб вынужден был издать 5 мая 1774 г. указ «о произведении починки церквей без дозволения епархиальных архиереев, ежели оная не касается алтаря и без повреждения престола быть может»[21].

И все же анализ законодательства дает основание усомниться в том, что «приходская община оказалась прочно отодвинутой на заднее место: вопрос опять предполагалось решать по согласию высшей духовной и светской администрации»[22]. В подавляющем большинстве случаев в XVIII столетии и довольно часто в XIX–начале XX в. возведение храма могло происходить только по «самопроизвольному желанию» прихожан и за их счет. При этом как светские, так и духовные власти были заинтересованы в приобщении государственных крестьян, как и всего населения, к церковной жизни. Участие в богослужении (особенно в викториальные и высокоторжественные дни) рассматривалось не только как христианский долг, но и как обязанность верноподданного. Это стало причиной, побуждающей Синод заботиться об увеличении числа церквей. Строительство храма, таким образом, являлось не только следствием духовных устремлений верующих, но и результатом непростого компромисса между интересами прихожан и жесткими требованиями органов церковного управления. Такой компромисс был настоятельно необходим в Олонецкой епархии. К концу XVIII в. в 206 приходах, из которых она состояла до

---

[18] ПСЗ-1. Т. 14. № 10 780.

[19] Там же. Т. 19. № 13 514.

[20] *Папков А.А.* Упадок православного прихода (XVIII–XIX вв.). Историческая справка. М., 1899. С. 50.

[21] ПСЗ-1. Т. 20. № 14 144.

[22] *Зольникова Н.Д.* Сибирская приходская община в XVIII в. Новосибирск, 1981. С. 122.

временной ликвидации, насчитывалось 412 церквей[23]. Дальнейшее развитие приходской системы сдерживалось низкой плотностью населения. Данные исповедных ведомостей показывают, что средние количества дворов во всех уездах ненамного превышали или даже не достигали установленных штатами минимальных показателей[24]. Так, в Петрозаводском уезде среднее количество дворов в приходе в конце XVIII в. составило 108[25], в Повенецком уезде – 115[26], в Пудожском – 112[27], в Олонецком – 137[28], в Лодейнопольском – 79[29], в Каргопольском – 232[30], в Вытегорском – 109 дворов[31].

Инициатива строительства церкви исходила от сложившейся приходской общины (как правило, в документах упоминаются и церковный староста, и священник «с причетники»). Прихожане просили епископа или Синод разрешить возведение храма и брали на себя обязательство «безо всяких отмен» обеспечивать всем необходимым как церковь, так и причт. Из 28 обнаруженных дел о строительстве церквей в XVIII в. лишь одно содержит данные о возведении храма полностью не за «мирской щет»[32]. Приведем характерные примеры. Крестьяне Водлозерского погоста в 1755 г. обязались «с общего мирского совету» построить теплую церковь и направили соответствующее прошение в Синод. В челобитной содержалось обязательство «оную церковь построить и, что ныне надлежит, каких церковных надобностей, исполнять безо всяких отмен»[33]. В 1757 г. жители Вытегорского погоста обратились в Синод с просьбой о разрешении построить новые церкви на месте сгоревших. В прошении содержались сведения о «церковной пашенной земле» и сенных покосах, предназна-

---

[23] НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 1/1, л. 18–21 (Ведомость, сочиненная в Олонецкой духовной консистории в 1797 г., состоящим в Олонецкой и Архангельской епархиях церквам и монастырям).

[24] Штаты, утвержденные в 1778 г., предусматривали обычные размеры приходов в 150 дворов (см.: ПСЗ-1. Т. 20. № 14 807).

[25] НА РК, ф. 25, оп. 21, д. 25/74 (Исповедные ведомости).

[26] Там же, оп. 19, д. 2/20 (Исповедные ведомости).

[27] Там же, оп. 21, д. 68/123; оп. 11, д. 7/66 (Исповедные ведомости).

[28] Там же, оп. 21, д. 10/40 (Исповедные ведомости).

[29] Там же, оп. 11, д. 7/69 (Исповедные ведомости).

[30] Там же, оп. 21, д. 2/6 (Исповедные ведомости).

[31] Там же, оп. 11, д. 3/8 (Исповедные ведомости).

[32] См. статистические сведения: *Пулькин М.В.* Строительство церквей во второй половине XVIII в. (по материалам сельских приходов Олонецкой епархии) // Вестник Псковского вольного университета. 1995. № 4–6. С. 88.

[33] РГИА, ф. 835, оп. 36, д. 50, л. 4.

ченных духовенству[34]. «Приходские люди» Крошнозерской волости в 1795 г. указывали в прошении, что «быв на всеобщем мирском полном сходе, всеусердное возымели желание иметь особую церковь и к той церкви принять священника и двух причетников, и в пропитание они, крестьяне, определяют для сего клира землю и сверх оной будут довольствовать денежным и хлебным подаянием»[35].

Узнаваемый порядок сохранился и в XIX в. Решение о строительстве принималось всеми крестьянами на сходе. За духовной консисторией закон оставил право наблюдать за тем, чтобы церкви «сооружались в тех местах, где православные христиане имеют в том надобность», строительство церкви соответствовало «действительным потребностям верующих», а храмы не остались впоследствии «в опустении и небрежении, неприличном святости храма» и чтобы, наконец, церкви не строились среди обывательских домов или слишком близко от них[36]. Вопрос о строительстве церквей закон предписывал решать следующим образом. Во-первых, следить за соблюдением «достоинства и приличия в архитектурном отношении». Во-вторых, планы и фасады церквей профессионально, с архитектурной точки зрения, рассматривались строительным отделением губернского правления. В-третьих, не позволялось без особого разрешения Синода перестраивать древние церкви[37]. Епархиальное начальство получило право при необходимости и по мере возможностей «оказывать прихожанам пособия для построения церквей»[38].

Некоторое разнообразие в устоявшийся порядок принятия решений о возведении храма иногда вносили сами священники. Как видно из указа Петрозаводского духовного правления, священник Сегозерского прихода в 1802 г., «быв на мирском скопе, в пьяном виде крестьян в платеже денег, обещанных ими на сооружение в оном приходе каменной церкви, развращал, говоря, чтоб никто из крестьян требуемых начальством денег на платил», заявляя, «что не нужно и не надобно никакой в погост церкви»[39]. Гораздо чаще священники вели себя адекватно, заботясь об интересах церкви. В 1871 г. крестьяне Горского прихода, «быв на общем сельском сходе», где выслушали словесное предложение местного священника Василия Лебедева, решили ходатайствовать «о разрешении

[34] Там же, ф. 796, оп. 36, д. 481, л 1 (Прошение прихожан).
[35] Там же, оп. 78, д. 292, л. 12.
[36] Устав духовных консисторий // Церковное благоустройство. М., 1901. С. 13.
[37] Там же, с. 14.
[38] Там же, с. 16.
[39] НА РК, ф. 126, оп. 2, д. 1/9, л. 1.

построить теплую новую деревянную церковь внутри прежней церковной ограды»[40]. Изучая документы, легко прийти к выводу о различиях в решении важнейших вопросов приходской жизни. При избрании духовенства в приходских документах («выборах») говорится лишь о единодушии при принятии решения. В мирском приговоре, утверждающем решение о строительстве церкви, присутствует формулировка, указывающая на то, что вопрос обсуждался на сходе. Это, на мой взгляд, позволяет предположить, что в процессе решения двух важнейших для приходской общины проблем сохранялась значительная разница. Выбор духовенства происходил посредством сбора подписей. Такой подход вполне закономерен: в прошении о строительстве церкви оговаривалась самая важная проблема, неизбежно возникающая при подборе церковников, – обеспечение духовенства.

Мирской приговор о строительстве церкви как в XVIII, так и XIX–начале XX в. являлся предварительным этапом прохождения вопроса через бюрократические инстанции. Прошение вручалось приходскому поверенному, которым свободно мог стать как церковник, так и прихожанин. Независимо от сословной принадлежности он пользовался правами, оговоренными в «верующем письме». Так, прихожане Андомского погоста направили в 1755 г. в Новгородскую духовную консисторию дьякона Григория Петрова, поручив ему передать прошение о строительстве церкви и указав во врученном ему «верующем письме», что «в чем ево, дьяконово, прошение будет, ему, дьякону, во всем верим, в том сие верующее письмо дали»[41]. Поверенный согласовывал вопрос в консистории или Синоде. Имеющиеся источники позволяют выявить список требований, предъявляемых к тем прихожанам, которые решили обзавестись храмом. Как правило, изложенные в указах консистории критерии совпадают с синодальным определением 1722 г., хотя и не полностью воспроизводят его. Получив из рук поверенного прошение о строительстве церкви, епископ поручал местным духовным властям (поповскому старосте или духовному правлению) выяснить, каким образом организовано обеспечение клира, на каком расстоянии от церкви находятся дворы прихожан и – в некоторых случаях – была ли на самом деле в указанном крестьянами месте церковь (дела о создании новых приходов, как говорилось выше, решались в Синоде). Всю информацию о приходе местная духовная власть получала от местных жителей, а проверка достоверности их показаний возлагалась непосредственно на тех, кто собирал

[40] НА РК, ф. 25, оп. 4, д. 33/15, л. 6 (Мирской приговор).
[41] РГИА, ф. 796, оп. 35, д. 487, л. 1.

сведения. Например, получив в 1766 г. из Маселской выставки[42] Олонецкого уезда просьбу разрешить «возобновление» церкви на месте сгоревшей, епископ Олонецкий и Каргопольский Иоанникий распорядился послать «приказ» поповскому старосте в Лопские погосты. Старосте предписывалось опросить «околних людей» и выяснить,«от кого ж Паданского погоста выставка Маселска, и в ней церковь пророка Илии подлинно ль имелась, и та церковь погорела в котором именно году, и для чего по сие время не устроена, и приходские люди на каком расстоянии от нее жительствуют»[43].

В документах, связанных с Олонецкой епархией, сохранилось всего два дела о запрете строить церковь. В прочих 28 уцелевших в фонде канцелярии Синода делах вопрос без проволочек был решен положительно. Главной причиной отказа прихожанам становилось отсутствие «указной пропорции земли». В 1798 г., например, епископ направил прихожанам Салменижского прихода Петрозаводского уезда указ, которым «дал знать», что «без предварительного отведения земли, как прежними указами предписано, дозволить новую церковь строить никак не возможно»[44]. Строительство церкви запрещали и в том случае, если ее предполагалось возвести слишком близко от домов прихожан. В данном случае речь шла о предотвращении пожаров. Так, в 1780 г. олонецкий преосвященный, как видно из «промемории», отправленной в Паданскую нижнюю расправу, запретил прихожанам Селецкого погоста «возобновить» церковь на прежнем месте, предупреждая, что «естьли <...> по присланному указу учинено не будет, хотя и построена ими будет церковь, об освящении оной благословения и указа им не дастся»[45].

В целом запреты строительства церкви всегда являются исключением. В прошениях священно- и церковнослужителей, «выборах», ведомостях о состоянии церковных приходов сохранились данные об обеспечении церковников 49 приходов в конце XVIII в. Из всех перечисленных источников видно, что «указной», соответствующей Инструкции межевым губернским канцеляриям, нормой земли или превышающим ее наделом было обеспечено духовенство 7 приходов, а в 15 приходах церковной земли не было вовсе. Остальные приходы предоставляли церковникам пригодную для сельскохозяйственных нужд

---

[42] *Выставка* – отделившийся от основного поселения двор или деревня. В некоторых случаях – филиальная церковь.

[43] ОПИ ГИМ, ф. 450, д. 701, л. 59.

[44] ГААО, ф. 29, оп. 9, д. 153, л. 63.

[45] НА РК, ф. 650, оп. 1, д. 7/28, л. 1, об.

землю в крайне незначительном количестве. Таким образом, причины запретов строить церкви становятся не вполне понятными. В подавляющем большинстве случаев епископ предпочитал обречь клир на нищету и зависимость от «мужиков», но не оставить крестьян без богослужения. Запрет строить церковь на малом расстоянии от приходских дворов также, скорее всего, случаен.

Значительно более назойливым стал в последнее десятилетие XVIII в. надзор со стороны светских властей. В 1790 г. олонецкий и архангельский генерал-губернатор Т.И. Тутолмин вознамерился прекратить незаконные вырубки пригодных для кораблестроения лесов. Для церквей, как видно из сообщения, направленного в адрес консистории, решено было сделать исключение. Но, предупреждая «всякие под сим предлогом сокрыться могущие злоупотребления», генерал-губернатор предписал, чтобы «без предварительного ветхостей церковных нижним земским судом освидетельствования и назначения прямого числа дерев на то, без наималейшего излишества, потребных, вырубка лесов отнюдь не дозволялась». Земские суды, по данным того же источника, отвечали и за «употребление вырубленных лесов на ту самую надобность, для коей оные предназначены»[46]. Нетрудно догадаться, что эти меры ограничивали лишь строительство церквей. Ведь намерение крестьян возвести храм немедленно становилось известно местной администрации, а бытовые постройки местные жители сооружали без всяких согласований.

Итак, сформировалась система ограничений, которые в идеале, по замыслу законодателей, обеспечивали клир строящейся церкви средствами к существованию. Установились правовые нормы, ограждающие здание храма от произвола мирян. Возведение церквей было приведено в соответствие с новомодными природоохранными мероприятиями. Оставался один, не менее существенный пункт – внешний облик храма. Регламентация архитектурных особенностей церквей до начала 1790-х гг. прослеживается слабо. Похоже, она зависела не столько от требований закона, сколько от усердия епископа. Так, в единственном сохранившемся указе Аарона, епископа Корельского и Ладожского, прихожанам Водлозерского погоста Олонецкого уезда, датированном 1719 г., предписывалось построить церкви взамен сгоревших, но чтобы при этом «верхи на тех были не шатровые, и олтари сделать круглые, тройные <...> да подле царских дверей меж южных в начале поставить образ Всемилостивого Спаса»[47]. Возобновив дело о строительстве, прихожане в 1755 г. по-

[46] НА РК, ф. 25, оп. 15, д. 1/1, л. 89.
[47] РГИА, ф. 796, оп. 36, д. 50, л. 3.

лучили из Новгородской духовной консистории следующий лаконичный указ: «буде каких препятствий не окажется, строить дозволить»[48]. Вплоть до конца 1780-х гг. резолюции епископов и указы консисторий выдержаны в таком же духе.

В последнее десятилетие XVIII в. ситуация резко меняется. При строительстве церкви прихожане обязывались представить «план», который после утверждения в консистории становился своеобразным руководством для зодчих. Так, причт и прихожане «упраздненной» (превращенной в приходскую церковь) Сяндебской пустыни направили в адрес епископа Олонецкого и Архангельского Вениамина прошение «о дозволении на место обветшалой деревянной церкви построить новую на каменном фундаменте <...> при коем прошении и план приложили»[49]. Свидетельством того, что «план» составляли сами прихожане, а не церковные власти, служит оговорка в одном из прошений. Верующие Обжанского прихода в 1796 г. прислали епископу Вениамину прошение о ремонте церкви, связанном с «совершенным разрушением святого престола». «План» при челобитной они не прилагали, указывая, что «плану же оныя здесь учинить некому»[50]. Проект строительства являлся основным документом, на основании которого осуществлялся надзор за возведением церкви. Этот аспект приходской повседневности отражен в законодательстве, которое вполне определенно предписывало прихожанам перед началом строительства позаботиться о «планах». Их составлял губернский архитектор по ходатайству верующих и исходя из их материальных возможностей («сообразно состоянию их»)[51]. Документы, подтверждающие существование «планов» и их значимость при строительстве, появляются в делопроизводстве в конце XVIII в. Так, Олонецкая духовная консистория в 1794 г. направила в Колодозерский приход указ, в котором предписывалось «закащику над строением по плану наблюдать»[52]. В течение XIX и начала XX в. в этом вопросе не произошло серьезных изменений[53]. В 1865 г. консистория предписывала осуществлять строительство Ругозерской церкви «хозяйственным образом под наблюдением в

---

[48] Там же, л. 4.

[49] ГААО, ф. 29, оп. 9, д. 153, л. 74.

[50] НА РК, ф. 25, оп. 15, д. 3/58, л. 2.

[51] *Александров Н.* Сборник церковно-гражданских постановлений в России, относящихся до лиц православного духовенства. СПб., 1860. С. 136.

[52] НА РК, ф. 25, оп. 15, д. 2/31, л. 18.

[53] *Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству (применительно к Уставу духовных консисторий и Своду законов). СПб., 1883. С. 146.

техническом отношении помощника гражданского инженера»[54]. Имея «план», местный благочинный «произвел торги» и таким путем нашел подрядчиков из числа «торговавшихся мастеров»[55]. В 1872 г. Олонецкая духовная консистория предписала «озаботить священнослужителей и прихожан Горского прихода составлением архитекторских плана и сметы на постройку в их приходе церкви»[56]. В 1900 г., выделив деньги на строительство храма в деревне Спасская Губа, крестьянин П.С. Макарьев явился в консисторию за «планом». Губернское правление, к которому обратилась консистория, подготовило проект, который после согласования с заказчиком воплотился на отведенном местными крестьянами месте[57].

Благодаря наличию «планов» регламентация строительства храмов становится все более скрупулезной. Постепенно архиерей включает в свою компетенцию все более широкий круг подробностей проекта будущей церкви. Например, разрешая в 1796 г. крестьянам из Лоянского прихода возведение церкви, епископ Вениамин в резолюции предписывал: «В строении для прочности вместо окладных бревен положить под все стены каменный ряд <...> и всю ту церковь, ежели можно, снаружи оббить досками под фасон каменного здания»[58]. Целью регламентации стала большая утилитарность церковного здания. Прочие подробности архитектуры и декор церквей занимали духовные власти значительно меньше. Так, запрет строить «шатры» встречается в делопроизводстве только один раз – в цитированном выше указе. Отзвуки этого запрета встречаются в крестьянских прошениях. Так, прихожане Николаевского прихода города Олонца, словно оправдываясь, указывали в прошении, что в их приходе «собор во имя Святителя Николая Чудотворца – состоящая на грунте, деревянная, *шатровая церковь* (*курсив мой.* – М.П.), поелику построена в 1630 году»[59].

Преодолев все бюрократические рогатки, крестьяне приступали к строительству. Храм часто возводили на средства приходской общины. Иногда клир прибегал к сбору средств на территории епархии или даже за ее пределами. В условиях действия тогдашней паспортной системы попытки такого рода сильно затруднялись. Как видно из рапорта Главной полицмейстерской канцелярии, в Петербурге, на квар-

---

[54] НА РК, ф. 25, оп. 4, д. 27/9, л. 20 (Из журнала Олонецкой палаты государственных имуществ).

[55] Там же, л. 54 (Рапорт повенецкого благочинного).

[56] Там же, д. 33/15, л. 28 (Из журнала консистории).

[57] Там же, оп. 20, д. 54/613, л. 21 (Рапорт о завершении строительства церкви).

[58] ГААО, ф. 29, оп. 9, д. 153, л. 184, об.

[59] НА РК, ф. 25, оп. 16, д. 4/35, л. 7.

тире полицейского премьер-майора Русакова, были задержаны дьякон Иосифов и дьячок Григорьев, прибывшие из Олонца для сбора средств на ремонт местного храма[60]. С такими же целями, судя по прошению, собирался в Петербург священник Федул Михайлов, но ему отказали в выдаче паспорта[61]. Если сбор средств предполагалось осуществлять не в имперской столице, а в пределах епархии, начальство взирало на это мероприятие более благосклонно. Епископ Вениамин в 1795 г. распорядился, как видно из его резолюции на прошении крестьян, выдать шнуровую книгу прихожанам Шимозерского прихода Лодейнопольского уезда, которые желали «привесть к совершению» свою церковь, но не располагали средствами[62].

Для XVIII в. редким исключением стал случай, когда строительство церкви производилось на пожертвования одного прихожанина. При ограниченности в этот период капиталов местного купечества такой порядок финансирования строительства маловероятен. Современники не без оснований полагали, что большинство олонецких купцов в XVIII в. придерживались старообрядчества[63]. В источниках XVIII в. удалось обнаружить только одно упоминание о строительстве храма целиком за счет частного пожертвования. Богатый петербургский купец Трофим Логинов, выходец из Олонецкого уезда, завещал 7000 рублей на строительство церкви в родной деревне. Получив в 1777 г. внезапную радостную весть, крестьяне «учинили» довольно сбивчивую «подписку» в том, что «должествовательны иметь всегда тщателное и усердное своими трудами старание <...> все, что до строения церкви принадлежащего, выполнить безостановочно должны»[64].

Сходному порядку строительства церквей было уготовано большое будущее в XIX–начале XX в. Известный благотворитель, купец М.П. Пименов в 1842 г. на свои средства построил храм в с. Шокше[65]. Это стало примером для многих других радетелей. В Речно-Георгиевском приходе

---

[60] ОДДСС. Т. 50. Пг., 1914. № 159.

[61] ГААО, ф. 29, оп. 2, д. 147, л. 44 (Журнал консистории).

[62] НА РК, ф. 25, оп. 15, л. 2/35, л. 2.

[63] Об этом, в частности, пишет олонецкий губернатор Г.Р. Державин. (См.: *Державин Г.Р.* Поденная записка, учиненная во время обозрения Олонецкого наместничества // *Пименов В.В., Эпштейн Е.М.* Русские исследователи Карелии (XVIII в.). Петрозаводск, 1958. С. 78).

[64] РГИА, ф. 796, оп. 59, д. 42, л. 4.

[65] *Кораблев Н.А.* Пименовы – династия предпринимателей, благотворителей и общественных деятелей // Историко-культурное наследие вепсов и роль музея в жизни местного сообщества. Петрозаводск, 2008. С. 70.

Каргопольского уезда в 1897 г. завершилось строительство каменного храма. Средства на строительство церкви предоставил почетный гражданин города Санкт-Петербурга А.Е. Бурцев по просьбе придворного протоиерея Г.М. Любимова, к которому обратился с просьбой о поддержке богоугодного дела земский начальник А.К. Боровский[66]. В Виданском приходе в течение XIX в. обе церкви были перестроены за счет средств представителей торгового сословия, «вследствие совершенной бедности» местных жителей[67]. В деревне Константиновские Пороги церковь возвели за счет частных пожертвований, но лес для строительства предоставил хозяин фирмы «Громов и компаньоны» Ратьков–Рожнов[68]. В конце XIX в. церковь в Тудозерском приходе возвели «на средства известной своей широкою благотворительностию вытегорской купчихи Е.И. Матвеевой»[69]. В 1896 г. церковь во имя Пророка Илии возвел на свои средства санкт-петербургский купец Е.И. Капустин, он же «снабдил ее всем необходимым для богослужения»[70]. В местной прессе содержатся иронические замечания о новом порядке строительства храмов, при котором церковь возникала словно сама собой, без участия местных жителей: «Нашлась где-то добрая душа, устроила беднякам-вагвозерам храм Божий»[71]. Самым необычным жертвователем на нужды строительства церквей в Олонецкой епархии стал император Николай II. Он откликнулся на просьбы жителей приграничного с Финляндским княжеством Ватчельского прихода и «из своих личных средств отпустил на устройство храма 2500 рублей». Местные крестьяне и Карельское братство собрали оставшуюся часть суммы. В результате появился «просторный, великолепный храм»[72]. В начале XX в. устоявшийся порядок сохранялся. Так, в Немжинском приходе Лодейнопольского уезда церковь во имя великомученика Георгия построена за счет

---

[66] *Б.С.* Село «Река» Каргопольского уезда // ОЕВ. 1897. № 6. С. 71.

[67] *Островский Д.* Село «Видана» // ОЕВ. 1900. № 12. С. 458.

[68] *Надеждин В.* Торжество освящения храма в селении «Константиновские Пороги» // Там же. 1900. № 13–14. С. 522.

[69] *Волокославский А.* Соединенный крестный ход 8 приходов 17-го благочиннического округа Олонецкой епархии к Параскевинской приписной церкви Тудозерского прихода Вытегорского уезда 17 и 18 июля // Там же. 1914. № 26. С. 603.

[70] *Пепшин В.* Церковно-приходской совет в Салменицком карельском приходе Петрозаводского уезда, его открытие и первоначальная деятельность // Там же. 1909. № 16. С. 358.

[71] *К.* Из дикого угла (корреспонденция из с. Вагвозеро Олонецкого уезда) // ОГВ. 1902. № 125. С. 2.

[72] *Пепшин В.* Духовное торжество в селе Ватчеле Петрозаводского уезда 4 марта 1912 года (Освящение храма) // Там же. 1912. № 14. С. 254.

средств московского купца П.С. Найденова, а необходимый для постройки лес пожертвован местными крестьянами[73].

В то же время в XIX–начале XX в. не исчез прежний общинный порядок строительства церквей всем миром. В 1820 г. такое решение приняли крестьяне Деревянского прихода. Объясняя свою щедрость, они писали: «Состоящая в нашем погосте деревянная колокольня так обветшала, что клонится к падению и приводит в страх во время производства звона в ней»[74]. В 1863 г. вместо аварийной церкви в Гимольском приходе местные жители возвели новую, «тщанием прихожан и на сборную сумму»[75]. В материалах начала XX в. нетрудно найти примеры подобного рода. Так, 1909 г. состоялось освящение храма в Тихмангском приходе Вытегорского уезда. Епархиальная печать подчеркивала роль инициативы прихожан в решении всех финансовых вопросов: «Не на капиталы особых пожертвователей и не на богатые вклады благотворителей, а исключительно на копейки и рубли самих прихожан построены Тихмангские храмы»[76]. В 1912 г. за счет средств, накопленных прихожанами, была построена церковь в Шильдском приходе Вытегорского уезда. Необходимую сумму крестьяне накопили благодаря регулярным сборам хлеба, масла, и других продуктов, которые затем продавали с торгов. В итоге они «построили храм без посторонней помощи, а все своими трудами»[77]. Точно так же в этом же году проблема строительства церкви была решена в дер. Пялозере. Крестьяне по предложению местного священника собрали необходимые 2500 руб., привезли лес, и в деревне появилась новая церковь взамен пришедшей в ветхость[78].

Средства крестьян, собранные в пределах прихода по мере возможности и имущественного достатка с каждого из верующих, иногда становились дополнением к частным пожертвованиям. Так, в 1848 г. Троицкая церковь в Толвуйском погосте возведена «тщанием крестьянина Петра За-

---

[73] *Фарсинонов А.* Немжинский приход Лодейнопольского уезда // ОЕВ. 1906. № 13. С. 508.

[74] НА РК, ф. 126, оп. 3, д. 1/18, л. 5 (Прошение крестьян).

[75] *Надпорожский П.* Гимольский приход Повенецкого уезда // ОЕВ. 1900. № 6. С. 226.

[76] *Ордомский А.* Освящение храма в честь святителя и чудотворца Николая в Тихмангском приходе Вытегорского уезда // ОЕВ. 1909. № 7. С. 169.

[77] *Баженов П.* Новоустроенный храм // Там же. 1912. № 4. С. 97.

[78] *Никольский А.* Освящение храма в дер. Пялозере Петрозаводского уезда // ОГВ. 1912. № 32. С. 547.

харьева при пособии приходских людей»[79]. Традиционный порядок финансирования церквей за счет «доброхотных дателей», путем сбора денег за пределами прихода, дошел до XIX в. во вполне узнаваемом виде. Так, в 1847 г. «приходские люди» Ухтозерского прихода Вытегорского уезда совместно со священником и церковным старостой, «быв в земской избе», избрали для сбора подаяния на строительство церкви одного из прихожан и выдали ему документ, подтверждающий, что он с разрешения епархиального начальства может собирать деньги на возведение храма[80]. Во второй половине XIX в. традиция сохранилась. В 1859 г. крестьяне Вершининского и Ряпусовского сельских обществ составили приговор о желании собрать за пределами прихода средства на строительство каменной Успенской церкви. Обязанности, связанные со сбором денег, принял на себя один из местных жителей. Одновременно крестьяне обязались самостоятельно выкопать траншеи и ямы под фундамент и вывезти к месту строительства церкви необходимые лесоматериалы. В ответ на инициативу крестьян Олонецкое губернское правление прислало архитектора для составления проекта строительства и техника для освидетельствования грунта. Строительство церкви завершилось в 1875 г[81]. В сентябре 1865 г. началось дело о строительстве церкви в Ругозерском погосте. Для сбора средств на нужды стройки был избран один из числа местных прихожан, которому консистория вручила «сборную книгу» для «сбора доброхотных подаяний во всех городах Российской империи». Как видно из дела, поверенный соответствовал критериям благонадежности: «знающий русский язык, поведения хорошего, в штрафах и под судом не бывал, на рекрутской очереди не состоит»[82]. В 1871 г. строительство церкви в Горском приходе Олонецкого уезда осуществлялось узнаваемым способом. Прихожане «из среды себя» выбрали сборщика и заявили о согласии «принять на себя вывозку леса и прочих материалов, необходимых при постройке»[83]. Однако возможности сборщика к этому времени сильно ограничились: он дал особую подписку в том, что «сбор благотворительных подаяний» будет производить лишь в Олонецкой епархии, а в другие отправится лишь с

---

[79] НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 33/1, л. 1 (Ведомость о церкви Живоначальной Троицы).

[80] Там же.

[81] *Макаров Н.А.* Кенозерский приход Пудожского уезда Олонецкой губернии в XVI–начале XX в. // Поморские чтения по симеотике культуры: Вып. 2. Сакральная география и этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера. Архангельск, 2006. С. 327–329.

[82] НА РК, ф. 25, оп. 4, д. 27/9, л. 5, об. (Указ консистории).

[83] Там же, д. 33/15, л. 8 (Из журнала консистории).

разрешения местных архиереев. По истечении срока сбора денег он обязывался «явиться с книгою к причту для учета собранных денег»[84].

В конце XIX в. церковный староста из Имоченского прихода Лодейнопольского уезда решил вопрос о сборе денег вполне узнаваемым образом. Он нашел «сборщицу бывалую, усердную <...> женщину умную, просвещенную и благочестивую», которая успешно собрала недостающую для завершения строительства местного храма сумму[85]. В XIX–начале XX в. сборщики средств, «выполнявшие задание приходского коллектива», превратились в особую, широко распространенную категорию странников, посещающих удаленные приходы в поисках денежных средств для строительства[86]. Их деятельность активно поощрялась церковным начальством. В 1907 г. олонецкий архиерей выразил благодарность крестьянину Веральско-Феодосиевского прихода А.А. Томилову «за весьма усердный сбор пожертвований на постройку церкви»[87]. В 1914 г. епархиальная пресса отмечала успехи крестьянина Андомского прихода Вытегорского уезда С.Т. Приткина. Проникнувшись идеей о строительстве церкви в родной деревне, он «обратился за помощью ко всем сочувствующим делу построения храма». Его деятельность оказалась успешной: «На горячий призыв отозвались многие из богатых лиц и скоро отыскались средства». Строительство церкви быстро и успешно завершилось[88].

Государственное финансирование возведения церквей в Олонецкой епархии и в XIX в. оставалось редким явлением. Так, в 1861 г., оценивая ситуацию, сложившуюся в строительстве церквей, олонецкий преосвященный указывал, что за счет казны возводят храм в Петрозаводске, а во всех прочих частях епархии церкви строятся «частным способом»[89]. Исключением стало строительство церкви в Веральском приходе Каргопольского уезда. Здесь местный священник, «умудренный житейским и служебным опытом о. Василий», обратился через консисторию в Святейший синод и получил деньги (1500 руб.) на постройку хра-

---

[84] Там же, л. 24.

[85] *М.С.* Алексей Тимофеевич Смекалов (Некролог) // ОЕВ. 1906. № 13. С. 517.

[86] *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии. СПб., 2005. С. 312.

[87] Выражение благодарности // ОЕВ. 1907. № 13. С. 318.

[88] *С.П.П.* Духовное торжество в деревне Великом Дворе Андомского прихода Вытегорского уезда // Там же. 1914. № 22. С. 520–521.

[89] РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 61, л. 18, об. (Отчет о состоянии епархии).

ма, лес для которого бесплатно заготовили прихожане[90]. В соседней епархии, в Кемском уезде, напротив, возведение церквей довольно часто происходило за счет государственного финансирования[91].

В тех случаях, когда у населения отсутствовали необходимые средства, а представители торгового сословия не проявляли инициативы в строительстве церквей, процесс возведения новых храмов существенно замедлялся и мог даже полностью остановиться. Так, судя по отчету о состоянии Олонецкой епархии за 1900 г., в ней имелось «немало мест», в которых население нуждалось в открытии новых приходов. Увеличению количества церквей в епархии наиболее ощутимо мешало отсутствие средств[92]. Как говорилось далее в цитируемом документе, «в Олонецкой епархии, как одной из обширнейших по занимаемому ею пространству, малонаселенной и большею частью бедным народом, рассеянным по множеству деревень, далеко отстоящих друг от друга, ощущается значительный недостаток церквей во многих местах»[93]. Отмечались и положительные тенденции: с годами «недостаток в церквах» становится менее заметным. Это происходит «благодаря пожертвованию благотворителей, о приискании которых заботились местные прихожане и епархиальное начальство»[94]. В редких случаях вопрос об источниках средств, на которые возводилась церковь, даже в начале XX в., когда контроль над строительством стал особенно вездесущим, оставался неясным. Так, в некрологе священника Девятинского прихода Олонецкой епархии содержалось откровенное признание: «Откуда берет на строительные нужды деньги о. Александр? Это тайна, которую о. Александр унес с собою в загробный мир ...»[95].

После завершения строительства наступал черед освящения церкви. Прихожане вновь составляли прошение, которое отличалось от прошения о строительстве церкви лишь мотивировочной частью. В ней указывалось, что возведение храма завершено и, в том случае если антиминс был утрачен, содержалась просьба прислать новый анти-

---

[90] *Ольгский Н.* Освящение церкви в Веральско-Федосиевском приходе Каргопольского уезда // ОЕВ. 1911. № 28. С 474.

[91] *Пулькин М.В.* «Корельские приходы» православной церкви в Кемском уезде (вторая половина XIX–начало XX в.) // Исторические судьбы Беломорской Карелии. Петрозаводск, 2000. С. 27.

[92] РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 1850, л. 9, об. (Отчет о состоянии Олонецкой епархии за 1900 г.).

[93] Там же, л. 21.

[94] Там же, л. 23.

[95] *Поповский А.* Протоиерей Александр Тихомиров // ОЕВ. 1911. № 10. С. 162.

минс. В XVIII в. консистория поручала освящение храма приходскому священнику, не предпринимая освидетельствований церковного здания. Так, в 1794 г. «приходские люди» Колодозерского прихода Пудожского уезда направили в адрес консистории прошение, в котором указывали, что «церковь по данному плану ныне нами устроена и совсем приведена в совершенный порядок»[96]. «Резолюция же его преосвященства на том прошении последовала такова: освятить сию церковь на прежнем антиминсе приходскому священнику с приглашением других»[97]. В XIX–начале XX в., как показывают материалы делопроизводства и публикации епархиальной прессы, архиерей лично посещал большинство новопостроенных церквей и освящал их[98]. Так, в 1911 г. епархиальный архиерей добрался до удаленного от епархиального центра и небольшого Таржепольского прихода и освятил в нем церковь, построенную прихожанами по инициативе местного священника о. Василия Волокославского[99].

В целом изучение проблем, связанных со строительством церквей, показывает, что в российском законодательстве XVIII–начала XX в. существовала отчетливо выраженная тенденция к постепенной централизации надзора за их возведением. С одной стороны, Синод оставлял за собой значительные права в решении данного вопроса, а с другой – епархиальные власти усиливали давление на приходскую общину. Кроме того, в течение всего XIX–начала XX в. за возведением церквей внимательно наблюдало строительное отделение при Олонецком губернском правлении. Так, в 1902 г., несмотря на наличие средств, полученных от церковного старосты купца И.С. Мартынова, оно запретило ремонт купола Повенецкого храма[100]. В конечном итоге строительство церквей отражает сложный процесс поиска компромисса между традицией и законодательством, необходимостью строительства храмов за счет прихожан – на основании их «самопроизвольного желания» – и административным сдерживанием их инициативы исходя из возможностей полноценного обеспечения клира будущей церкви.

Оказавшись перед дилеммой: усилить в соответствии с законодательством административный нажим на приход и, следовательно, замедлить

---

[96] НА РК, ф. 25, оп. 16, д. 3/7, л. 5.

[97] Там же, л. 11.

[98] *Надеждин В.* Торжество освящения храма в селении «Константиновские Пороги», с. 523.

[99] *С.П. П.* Редкое торжество (В селе Таржеполе) // ОЕВ. 1911. № 11. С. 171.

[100] НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 9/96, л. 185 (Отчет благочинного 2-го округа Повенецкого уезда).

восстановление и строительство церквей или ограничиться краткими рекомендациями прихожанам, позволяя им по собственному усмотрению строить церкви и назначать ругу (жалованье) духовенству во имя скорейшего возобновления храмов, местные архиереи явно выбрали второй путь. Результатом компромисса между епископом и прихожанами стало крупномасштабное строительство церквей по всей территории Олонецкой епархии, потребовавшее от местного населения серьезных капиталовложений, многолетнего усердного труда, связанного со строительством зданий и поддержанием их в надлежащем виде, немалых дипломатических усилий во взаимоотношениях с церковными властями. К 1910 г., по данным отчетов уездных исправников, в Петрозаводске и Петрозаводском уезде имелось 114 церквей, Олонце и его уезде – 68, Лодейном Поле и уезде – 85, Вытегре и уезде – 70, Каргополе и уезде – 126, Пудоже и уезде – 42, Повенце и Повенецком уезде – 58 церквей. Общее количество церквей и соборов по епархии составило 573[101].

Строительство часовен. Судьба часовен в Олонецкой епархии и в России была принципиально иной. Во-первых, в конце XVII в. православные часовни России обрели устойчивую связь со старообрядческим движением, превратились в один из наиболее значимых символов идеологии беспоповства. Старообрядцы Карелии не исключение: построенные ими часовни оставались в XVIII в. единственной разновидностью храмов, признаваемой сторонниками «древлего благочестия». Во-вторых, в глазах представителей власти часовни ассоциировались с нежелательной приходской автономией, а совершаемые в них обряды менее всего поддавались церковному контролю. Ведь «в северных поселениях, сильно удаленных от приходского храма, полевые молебны служили в часовнях грамотеи»[102]. Даже в начале XX в. во многих часовнях Олонецкой епархии совершались языческие обряды, прихожане варили пиво, которое употребляли тут же, непосредственно на праздниках, связанных с местной часовней[103]. Нередко часовни строились на местах, в прошлом связанных с языческими культами[104]. Оба эти мотива предопределили исключительно сложное, по большей части отрицательное отношение духовной и светской власти к часовням и связанной с ними обрядностью. В 1722 г. негативное

---

[101] НА РК, ф. 27, оп. 2, д. 26/407, л. 9, 27, 41, 65, 92, 117, 140, 158.

[102] *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии, с. 224.

[103] *П.* Мошинский приход Каргопольского уезда // ОЕВ. 1907. № 3, с. 79. С. 79.

[104] *Винокурова И.Ю.* Традиционные праздники вепсов Прионежья (конец XIX–начало XX в.). Петрозаводск, 1996. С. 50.

восприятие часовен обрело форму закона: Синод принял указ о «разобрании всех существующих часовен и нестроении впредь новых»[105]. Отныне все усилия духовных и светских властей были направлены на радикальное сокращение количества часовен. Прочие подробности жизни прихода, так или иначе связанные с часовнями, совершенно не интересовали власть предержащих.

В царствование Екатерины I Синод разрешил моление в уцелевших часовнях, распорядившись надзирать за тем, чтобы не причинялось «святым церквам обиды и поругания»[106]. В 1734 г. произошел возврат к петровскому законодательству. Синод распорядился не строить новых часовен на месте старых, а имевшиеся оставить в прежнем состоянии, надеясь на их естественное разрушение[107]. Такое компромиссное решение оставалось в силе в течение всего XVIII в. Оно повторено в инструкции «сотскому с товарищи» от 19 декабря 1774 г., которым предписывалось новые часовни «строить не допускать, а кто тех селениев <...> силою своею строить таковые часовни отважится, о том вам в канцелярию рапортовать немедленно». Им же предписывалось выяснять причины и обстоятельства постройки имеющихся часовен[108].

Сокращение числа часовен наносило существенный урон материальным интересам церкви и «укрепляло эсхатологические настроения населения»[109]. В 1831 г. произошел ощутимый переворот в отношении Синода к строительству часовен. В марте 1831 г. высший орган церковного управления рассматривал представление олонецкого преосвященного «О существующих в Олонецкой епархии во множестве часовнях». Архиерей в первые годы своей деятельности, сразу после воссоздания Олонецкой епархии, оценил значение часовен для религиозной жизни подведомственной ему территории, собрал подробные сведения об имеющихся в епархии часовнях и привел их подробную классификацию. По его мнению, часовни в Олонецкой епархии построены в связи с различными обстоятельствами. Во-первых, по случаю «каких-либо особенных событий в селениях, как то: по случаю скотского падежа, неурожая хлеба и пр.». Во-вторых, в связи с обнаружением чудотворных икон, «при каковых часовнях бывают в известные времена особенно многолюдные собрания и к коим <...> по

---

[105] Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего синода. СПб., 1868. Т. 1. № 606.

[106] ПСПиР. СПб., 1881. Т. 5. № 959.

[107] Там же. Т. 8. № 2804.

[108] ПСЗ. СПб., 1830. Т. 19. № 14231.

[109] *Зольникова Н.Д.* Сибирская приходская община в XVIII в., с. 141.

большей части бывают и крестные ходы из приходских церквей». Третья разновидность часовен связана с погребальной обрядностью: «некоторые выстроены близ селений в местах, где издавна погребают тела усопших». К четвертой разновидности относятся те часовни, которые «находятся в самих селениях и выстроены для богомоления по весьма значительной отдаленности от приходских церквей». И, наконец, епархиальный преосвященный отмечал существование таких часовен, которые появились без какой-либо очевидной причины («кои по существованию своему не имеют ни одной причины из вышеписанных»)[110].

Архиерей предлагал дифференцировать ограничительные меры в отношении часовен. Нельзя, полагал владыка, оставлять часовни «без починки», ожидая их разрушения, поскольку может пострадать «весьма значительное» часовенное имущество. Некоторые часовни архиерей предлагал перестроить в церкви «для того, чтобы церкви были чаще». В ряде случаев часовни построены крестьянами в тяжелые времена и «служили напоминанием о Промысле Божием, спасшем деревню от беды» и с их исчезновением «терялось бы в народе чувство молитвенного упования на Промысел Божий». Во многих часовнях вполне можно, по мнению преосвященного, сохранить традиционный порядок службы, но при том условии, чтобы «заведывание оными было священно- и церковнослужительское и церковным старостою через помощника ему того самого селения, где часовня». Полное разрушение часовен могло привести к сохранению в деревнях лишь «чисто домашней раскольнической службы, когда не будет общих собраний даже и в часовнях, где более или менее остается еще чувство к вере господствующей»[111].

Поддержанное Синодом представление олонецкого епископа стало своеобразным закреплением в законодательстве реально существующего отношения церковных властей и самих крестьян – строителей часовен – к этой разновидности храмов. Этот же порядок в середине XIX в. закрепил Устав духовных консисторий[112]. Репрессивные меры в отношении содержателей часовен использовались крайне редко. Как правило, в течение XVIII–XIX вв. разрушались те часовни, которые приобретали в глазах противников господствующей церкви особое, выдающееся значение. Если духовным властям становилось известно о существовании скрываемых от глаз начальства часовен, служащих местом сбора «раскольнических сонмов», то принимались решительные меры. Так,

[110] ПСПиР. СПб., 1915. Т. 1. № 360.
[111] Там же.
[112] Устав духовных консисторий //Церковное благоустройство, с. 16.

узнав из донесения священника о часовне с мощами местночтимых старообрядческих святых Киприана и Епифания, поклониться которым «многолюдством» приходили и местные жители, и паломники из Сибири, новгородский и псковский губернатор Я.Е. Сиверс в 1774 г., судя по его рапорту в адрес Синода, распорядился отправить в Олонецкий уезд солдат. Часовня была уничтожена[113]. В XIX в. сходные правила соблюдались неукоснительно: «часовню разбирали до основания, если убеждались, что в ней служат раскольники»[114]. Одно из последних дел такого рода датировано 1900 г. Каргопольский уездный исправник доносил об успешном выполнении важного дела. Ему удалось обнаружить в глухом лесу деревянную «избушку, именуемую Шежемской раскольнической часовней», которую регулярно посещали местные старообрядцы. «Избушку» разрушили, «лесной материал» уничтожили, обнаруженные иконы отправили в консисторию[115]. Иногда к часовне просто пристраивали алтарь, превращая ее в приходскую церковь и прекращая таким способом деятельность старообрядцев. Так, в 1838 г. часовня в Чаженском «раскольническом жилище» (бывшем старообрядческом ските) превратилась в приходской храм по инициативе олонецкого духовного начальства и при активной поддержке местного благочинного[116].

Законодательное закрепление практики борьбы с незаконными часовнями произошло в середине XIX в. В соответствии с правовыми актами Российского государства, содержащимися в Своде законов, «построившие или перестроившие часовню или молитвенный дом без разрешения духовного начальства подлежат суду, а самое здание – уничтожению»[117]. Изменения наступили лишь в 1883 г. Согласно утвержденному императором мнению Государственного Совета, старообрядцам разрешалось «исправлять принадлежащие им часовни и другие

---

[113] РГИА, ф. 796, оп. 55, д. 425, л. 2.

[114] *Иванова А.И.* Северные часовни в церковно-правовом пространстве России во второй половине XVII–начале XX в. // Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера. Архангельск, 2008. С. 488.

[115] НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 74/855, л. 1 (Из журнала Олонецкой духовной консистории).

[116] Там же, д. 36/414, л. 13 (Рапорт благочинного).

[117] *Малютин Ф.* Извлечение из Свода законов Российской империи узаконений, относящихся до духовного ведомства православного исповедания. (издание 1857 г.). СПб., 1863. С. 155.

молитвенные здания, приходящие в ветхость». Единственным ограничением стало требование, чтобы «общий наружный вид исправляемого или возобновляемого строения не был изменяем». На производство работ «раскольники» обязывались каждый раз испрашивать разрешение губернатора[118]. В то же время стабильное существование и ремонт тех часовен, которые известны «с древних времен», представлялись духовным властям вполне приемлемым. Как говорилось в Уставе духовных консисторий, «издревле построенные благочестивым усердием православных предков часовни <...> должны быть сохраняемы, а потому и возобновляемы быть могут»[119]. Аналогичное отношение к строительству часовен сохранялось до начала XX в. Устав строительный предписывал епархиальным архиереям контролировать строительство часовен и дозволять их возведение «по достойным уважения причинам»[120]. Итак, исследование церковного законодательства показывает, что надзор за «никонианскими» часовнями в XVIII в. не был слишком придирчивым, а в XIX в. – постепенно смягчался.

Обратимся к делам, обнаруженным в архиве Олонецкой духовной консистории. В тех исключительных случаях, когда строительство новых часовен разрешалось, оно было связано с временными потребностями, а новоявленная часовня рассматривалась как филиал приходской церкви. В 1786 г., например, крестьяне деревни Тивдии Петрозаводского уезда подали в Синод прошение, в котором указывали, что «наперед сего» у них была часовня, которую они «по согласию всего общества разрыли» (что указывает на достаточно вольное, несмотря на законодательные ограничения, обращение с культовыми зданиями). Синод, посетовав на самоуправство крестьян, разрешил им, как видно из обнаруженного в деле указа, построить новую часовню, приняв во внимание традиционный аргумент – невозможность посещения расположенной в семи верстах церкви «как за удалением, так и за водами и распутами». Накопленное «от подаяний доброхотных людей», за исключением средств на покупку свечей и ладана, прихожане обязывались вносить в «приходскую свою церковь»[121].

---

[118] *Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству, с. 128.

[119] *Он же.* Там же. С. 93.

[120] Устав строительный // Церковное благоустройство. Сборник действующих церковно-гражданских законоположений, относящихся к духовному ведомству. М., 1901. С. 424.

[121] РГИА, ф. 796, оп. 69, д. 184, л. 1, об.

Из других дел видно, что подход к проблеме строительства и содержания часовен стал дифференцированным. Конкретные решения, исходя из обстоятельств, принимали местные духовные власти на самом низшем уровне. Признаков того, что при этом учитывались законодательные решения, не отмечается. Общей закономерностью стало следующее. В XVIII в. строить часовни разрешалось в тех местах, жители которых не могли регулярно посещать церковь. Так, в приказе поповского старосты Лопских погостов, адресованном в 1766 г. священнику Федору Космину, «накрепко запрещалось» служить в часовнях, расположенных в Тунгудском стану и в Машезере. В то же время часовни в Березове Наволоке и в Кевять-озере поповский староста разрешал посещать, поскольку эти населенные пункты «от приходской нашей церкви имеются в дальней росстаянии и роспутою»[122]. Аналогичным образом был решен вопрос, возникший в связи с прошением, направленным в 1793 г. в консисторию от часовенного старосты Митрофана Федорова и мирского старосты Самойлы Никитина «с мирскими людьми» «о пристройке при стоящей в их Уножской волости (*Колодозерский приход Пудожского уезда.* – М.П.) в деревне Лукострове часовни во имя Пророка Илии алтаря и о бытии той часовни церковию». Часовню крестьянам, как видно из указа консистории, иметь разрешалось. Церковь же строить не позволялось: велено «относиться в требах к той церкви, к которой приписаны»[123]. В обоих случаях духовные власти, оказавшись перед выбором: разрешить строить и ремонтировать часовни или вовсе лишить крестьян доступа в православный храм, предпочли все же первый путь.

Приходское духовенство часто распоряжалось о строительстве или реконструкции часовен по собственной инициативе и явно вопреки требованиям закона. Так, в 1811 г. в Новгородской духовной консистории рассматривалось дело о покрытии новым тесом одной из часовен, расположенных в приходе Олонецкого Николаевского собора. Следствие выяснило, что часовня «возобновлена» за счет сумм, незаконно выделенных из часовенной казны, которая по существующим правилам должна целиком передаваться в казну собора[124]. Аналогичное дело рассматривалось Олонецкой духовной консисторией в 1871 г. Священник Кенозерского прихода был обвинен в освящении незаконно построенной местными жителями часовни. При рассмотрении дела консистория ссылалась на указ Синода, датированный 25 августа 1865 г., которым епархиальному начальству

[122] НА РК, ф. 25, оп. 15, д. 1/1, л. 29.
[123] ГААО, ф. 29, оп. 9, д. 147, л. 52, об.
[124] НА РК, ф. 25, оп. 15, д. 19/36, л. 1.

предписывалось «делать окончательные постановления об уничтожении или об оставлении тех часовен, которые оказались бы построенными или перестроенными без разрешения духовного начальства»[125]. В обоих случаях дело расследовалось дополнительно, и результат, а значит, и судьба часовни остаются неясными.

Напротив, случаи, когда приходское духовенство или даже церковные власти в вопросе о строительстве часовен следовали букве закона, крайне редки. Представители местной духовной власти стремились, проявляя суровость по отношению к традиционному порядку, избежать обвинений в ослаблении бдительности. Примеры противодействия строительству часовен сохранились среди дел Олонецкой духовной консистории, которая в 1793 г. запретила строительство часовен близ деревень Кичаковской и Росляковской. При этом в указе подчеркивалось, что «ежели кто дерзостию своею где начнет часовню строить и построит и кто до оного строения допустит, с таковыми людьми велено поступать как с преступниками по силе указов»[126]. Такое распоряжение прозвучало несомненным диссонансом на фоне всех других решений о строительстве часовен. В большинстве случаев жизнь подталкивала к компромиссу как местное духовенство, так и Синод.

В условиях, сложившихся в XIX в., местная власть смогла получить важное преимущество в сдерживании инициативы прихожан благодаря требованиям Устава строительного, изданного в 1857 г. Этот документ предписывал строить и «возобновлять» часовни «по планам и фасадам, утвержденным, где следует»[127]. Материалы делопроизводства Олонецкой духовной консистории показывают, что это предписание неукоснительно выполнялось. Так, в 1879 г. Олонецкая духовная консистория обратилась в строительное отделение при Олонецком губернском правлении с просьбой утвердить план и смету на строительство часовни в Вешкельском приходе. При этом консистория указывала, что часовня строится на месте «прежней церкви, построенной в 1654 г. и за ветхостию назначенной к срытию»[128]. В дальнейшем составление архитектурного проекта и сметы перед началом строительства или реконструкции часовни стало обычным делом[129].

Со своей стороны у крестьян были достаточно веские основания вновь и вновь обращаться в органы власти различных уровней с про-

---

[125] НА РК,ф. 25, оп. 15, д. 90/1930, л. 11, об.–13.
[126] Там же, оп. 19, д. 2/18, л. 4.
[127] Устав строительный //Церковное благоустройство, с. 424.
[128] НА РК, ф. 2, оп. 50, д. 19/5, л. 3–3, об.
[129] Там же, д. 21/10, л. 1; Там же, д. 35/18, л. 1 и др.

шениями о строительстве часовен, пытаясь преодолеть существующие и вновь возникающие административные препоны. Это, как подчеркивалось выше, огромные размеры приходов и, следовательно, трудности, особенно остро ощутимые при провозе к церкви умерших. (Полный отказ от православных обрядов крестьяне тем не менее не допускали.) Другой фактор – традиция, в соответствии с которой строительство часовни велось в память о каком-либо знаменательном событии в жизни деревни. Так, в Толвуйском приходе Петрозаводского уезда в деревне Боровской крестьяне в 1791 г. построили часовню «по случаю избавления от скотского падежа»[130]. Самовольное возведение часовен такого рода пресекалось с начала XIX в. В 1809 г. новгородский митрополит запретил крестьянам Заднедубровского прихода Каргопольского уезда строить часовни во имя Животворящего Креста Господня и преподобного Макария в память об избавлении от эпизоотии («скотского падежа»). Митрополит рассудил, что «не обещания часовни строить услышаны от Бога, а при покаянии вознесенные к нему молитвы и обещание жить добродетельно и православно»[131]. Сходное распоряжение получил благочестивый крестьянин из Каргопольского уезда, намерения которого вполне укладывались в рамки существующей традиции. В 1807 г. он обратился к епископу с просьбой разрешить построить часовню «за благополучное сохранение покровом Пресвятой Богородицы от падежа дому моего скота», но получил отказ со ссылкой на распоряжение Синода о запрете строить часовни[132].

Нарратив о затруднениях при исполнении обрядов также далеко не всегда обеспечивал успех крестьянским прошениям. В 1820 г. крестьяне из Водлозерской Ильинской волости обратились в Новгородскую духовную консисторию с просьбой разрешить строительство часовни взамен «по случаю несчастному згоревшей». В качестве аргумента в пользу строительства в прошении, составленном крестьянами, указывалось на затруднения при посещении приходской церкви: «деревни состоят от приходской церкви в пяти верстах, со всех сторон окружены водами, почему в вешное и осеннее времена за распутьем, а в летнее иногда за сильными погодами в приходскую церковь для богомоления по рачению прихожанам притти не можно». Консистория распорядилась и в данном случае «вовсе отказать» прихожанам, ссылаясь на указ

[130] *П.И.П.* Толвуйский приход. Петрозаводск, 1891. С. 15.
[131] НА РК, ф. 25, оп. 16, д. 12/7, л. 1–1, об.
[132] Там же, д. 16/24, л. 1.

1734 г., категорически запрещающий строить часовни[133]. В 1837 г. аналогичное распоряжение консистории получили крестьяне Гимольского прихода, самовольно построившие православную часовню в деревне Калюшина Гора. Возведенную ими часовню во имя Кирика и Иулитты пришлось разобрать[134].

Запреты преодолевались благодаря настойчивости прихожан и смягчению позиции епархиального архиерея. В итоге часовни получили право на существование. Во-первых, в ряде случаев часовни сохраняли свое архаическое значение предшественниц церкви, и строительство часовен по этой причине приобретало дополнительное оправдание. В цитированном выше представлении олонецкого епархиального архиерея отмечалось: «Есть пространные (*часовни.* – М.П.), с хорошими иконостасами, с книгами и колокольнями, так что, при весьма небольшой издержке, может быть исправление часовни в церковь сделано». Например, в 1803 г., при существовании законодательного запрета на строительство часовен, было сделано исключение для прихожан Ковежского прихода Каргопольского уезда, которые обратились к епархиальному преосвященному с просьбой о построении часовни «по случаю згорения в том приходе церкви». Аргументом, как и всегда в подобных случаях, послужила необходимость совершения «хотя малых мирских треб, как то: крещение младенцев, отпевание усопших»[135]. В начале XX в. отмечаются сходные воззрения на часовню. В 1902 г. по благословению епископа Назария местные верующие отремонтировали часовню, расположенную неподалеку от деревни Машезеро. Аргументом стала «необходимость молитвенного утешения», необходимого каждому человеку, «остающемуся здесь, в этом глухом лесном уголку, большею частью наедине с собою»[136].

Во-вторых, внимательный анализ материалов делопроизводства Олонецкой духовной консистории показывает, что главным аргументом в пользу строительства часовен для консистории стала экономическая выгода: возможность создания еще одного центра свечной торговли, приносящей приходской церкви ощутимый доход. Именно это предназначение часовни позволяло преодолеть существующие запреты, а в конечном итоге способствовало сохранению часовен как особой разновидности храмов. В 1824 г. Новгородская духовная консистория, явно отказываясь от своей принципиальной позиции, раз-

[133] НА РК, ф. 25, оп. 16, д. 29а/75, л. 2.
[134] Там же, д. 46а/246, л. 6.
[135] Там же, ф. 25, оп. 16, д. 12/67, л. 1.
[136] *П.Д.* Часовенка в честь Феодосия // ОГВ. 1902. № 76. С. 3.

решила возведение часовни близ Предтеченской церкви в г. Каргополе. Основным аргументом при строительстве стало намерение «усердствующих граждан» соорудить часовню «для жительства и продажи свеч церковному сторожу»[137]. Часовни, не приносящие дохода в казну приходских церквей, упразднялись. Так, в 1837 г. Олонецкая духовная консистория, рассмотрев дело о «весьма обветшавшей» часовне, расположенной в Воезерском приходе, приняла решение о ее уничтожении «по незначительности поступавших в нее доходов»[138]. В начале XX в. имелись и случаи обратного характера: существование часовни поддерживалось за счет церковной казны. Так, судя по описанию Гимольского прихода Повенецкого уезда местные прихожане из-за бездорожья и огромных расстояний до приходской церкви «обыкновенно собираются в воскресные и праздничные дни для молитвы в часовни, которые имеются почти во всех деревнях. <...> В часовни обыкновенно отпускается из церкви ладан, свечи и масло. Продажею свечей и вообще всем хозяйством часовен занимаются выборные старосты, под контролем приходского причта»[139].

Забота духовных властей о сохранении часовен как источника пополнения казны приходской церкви проявилась в беспокойстве духовной консистории по поводу того, каким образом организован учет находящегося в часовнях имущества и поступающих пожертвований. В 1830-е гг. в документах консистории впервые появляются данные о привлечении церковных старост на часовенные праздники, во время которых часовни получали наиболее обильные приношения. Старосты собирали деньги, делали соответствующие записи в приходо-расходных книгах церквей и возвращались к исполнению своих основных обязанностей[140]. Но и после этих решительных мер в делах духовного ведомства отмечалось, что в некоторых приходах Олонецкой епархии сохраняется своеобразный «часовенный сепаратизм»: «приметно, что на часовни в принадлежности их к церквам не довольно обращают внимания (*духовные власти.* – М.П.), оставляя часовни как бы в заведывании местных крестьян, отчего в сих последних иногда зарождается приверженность к своей часовне, с оставлением приходской церкви, а церкви несут ущерб как по части усердия взносов, так и по части усердия ко всем христианским обязанностям, в церкви исполняемым»[141].

---

[137] НА РК, ф. 25, оп. 16, д. 33/83, л. 7.
[138] Там же, д. 45/55, л. 1.
[139] *Надпорожский П.* Гимольский приход Повенецкого уезда, с. 226–227.
[140] НА РК, ф. 25, оп. 19, д. 21/291, л. 4–6.
[141] Там же, д. 39/30, л. 1.

Существование значительной части часовен в XVIII–XIX вв. становилось возможным именно благодаря находящимся при них кладбищам. Как пишет Т.Б. Щепанская, «святые места» довольно часто «помечены знаками смерти»[142], «знаками смерти помечались не только святые места и люди, связанные с ними, но и средства, продукты, вещи, передаваемые в эту систему»[143]. Предназначение территории, прилегающей к часовне, как места погребения осознавалось и приходским духовенством. Правда, в Олонецкой епархии такого рода воззрения становились источником конфликтов. В 1823 г. крестьяне Лумбозерской трети Паданского прихода не допустили священника в расположенную при старообрядческом кладбище часовню, где он намеревался совершить погребальный обряд. Причины излагались тут же: «у них часовня по старообрядчеству». По отношению к духовенству старообрядцы в данном случае были настроены решительно, определенно намекая на активное сопротивление уничтожению часовни и даже проникновению в нее: «если могут, то пусть идут в часовню и разломают дверь». Репрессивные меры в отношении «раскольников» не были применены. Олонецкое губернское правление распорядилось «сделать повсеместное священникам воспрещение, чтобы они не делали никакого раскольникам притязания»[144]. Законодательство начала XX в. воспринимало старообрядческие постройки еще более нейтрально. Старообрядцам позволялось «исправлять и возобновлять принадлежащие им часовни и другие молитвенные здания, приходящие в ветхость», всякий раз испрашивая разрешение губернатора[145].

В ряде случаев часовня становилась центром местных праздников, судить о которых мы можем на основании довольно незначительных по объему и чрезвычайно туманных свидетельств представителей местных духовных властей. Так, в 1824 г. в Лекшмозерском приходе Каргопольского уезда был обнаружен «деревянный крест, обрубленный на манер часовни», к которому регулярно приходило «немалое количество народа для богомоления», а также поступали деньги, холст «и прочее». Все дары хранились в доме одного из крестьян. О характере обрядов, совершаемых близ креста, подробных сведений не сохранилось. Но внешний облик этой местночтимой святыни послужил достаточным основанием для принятия репрессивных мер. Самовольно возведенный крестьянами крест, «обрубленный

---

[142] *Щепанская Т.Б.* Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: к проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 131.

[143] Там же. С. 133.

[144] НА РК, ф. 25, оп. 16, д. 29а/75, л. 2–3.

[145] Законы о раскольниках и сектантах. М., 1903. С. 86.

на манер часовни», был «разобран», а хранящиеся в домах у крестьян подношения переданы в ближайшую церковь[146]. Аналогичные праздники происходили в деревне Пелтожи Волостнаволоцкого прихода. Единичный отказ местного духовенства в 1865 г. приехать на праздник стал причиной жалобы крестьян и разбирательства в духовной консистории, которая решила, что во всем виноваты сами прихожане, не приславшие за священником подводу[147]. В начале XX в. благочинные с удовольствием отмечали благотворное влияние часовенных богослужений на состояние дел в приходах: «Совершение всенощных бдений в часовнях Ильинского прихода, Туксинского, отчасти Водлозерского и Туломозерского с чтениями из житий святых благотворно действует на народ, и он относится к этому делу очень сочувственно, особенно в дальних от погостов деревнях»[148].

Этнографические исследования позволяют сделать более определенные выводы по рассматриваемому вопросу. По мнению И.Ю. Винокуровой, большинство деревенских праздников у вепсов «посвящалось святым или событиям православной истории, в честь которых была построена деревенская часовня»[149]. Поскольку часовни довольно часто строились по случаю прекращения «скотского падежа», то сама часовня становилась центром праздника, связанного с годовщиной окончания эпизоотии. При этом «жители пригоняли скот к местной часовне, где приходской священник служил молебен и освящал воду в специально приготовленных чашах. <...> После совершения ритуала пастух выгонял скот на пастбище»[150]. В некоторых случаях часовенные праздники сопровождались ритуальным пиром – поеданием «мирского» (вскормленного всем «миром») быка[151]. В дальнейшем часовни такого рода оставались предметом почитания. Так, заонежане в случае эпизоотии ходили замаливать грехи в д. Рим, «где стояла заветная, построенная по случаю скотского падежа за один день часовня Ильи Пророка»[152].

---

[146] НА РК, ф. 25, оп. 16, д. 33а/102, л. 4.

[147] Там же, оп. 7, д. 104/39, Л. 2 (Доношение благочинного в духовную консисторию).

[148] Там же, оп. 20, д. 9/96, л. 20, об. (Отчет благочинного церквей 2-го округа Олонецкого уезда за 1902 г.).

[149] *Винокурова И.Ю.* Традиционные праздники вепсов Прионежья (конец XIX–начало XX в.), с. 109.

[150] Там же. С. 110.

[151] *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М., 1988. С. 130.

[152] *Логинов К.К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья (конец XIX–начало XX в.). СПб., 1993. С. 34.

Итоги длительных усилий, связанных со строительством часовен в Олонецкой епархии, отражены в статистических сведениях, составленных на основании отчетов петрозаводского полицмейстера и уездных исправников в 1910 г. Довольно многочисленными к этому времени стали городские часовни (что косвенно указывает на поддержку строительства часовен городскими властями и стремление горожан обзавестись этой разновидностью храмов). Так, в Петрозаводске, являвшемся центром епархии, располагалось 15 часовен, Олонце – 3, Лодейном Поле – 6, Вытегре – 5, Пудоже – 7, Повенце – 5. Еще более значительна численность часовен в уездах – в сельских приходах Олонецкой епархии. Наибольшее количество – 350 часовен – располагалось в Петрозаводском уезде. За ним в порядке убывания следовали Вытегорский (271 часовня), Каргопольский (267), Пудожский (224), Лодейнопольский (212), Олонецкий (192), Повенецкий (170). Общее количество часовен в епархии к 1910 г. составило 1727, т.е. приблизительно по три часовни на каждую приходскую церковь[153].

Таким образом, приходские традиции доказали свою живучесть. Длительная борьба против строительства часовен, инициированная центральной властью, в XVIII в. оказалась малоэффективной из-за слабой исполнительской дисциплины, невозможности контроля над происходящим в глухих деревнях, двойного стандарта в отношении к старообрядческим часовням и часовням, построенным приверженцами официального православия. В дальнейшем, в начале XIX в., борьба против часовен и связанных с ними традиций приходской жизни продолжалась столь же безуспешно. Постепенно настойчивые прошения прихожан, с одной стороны, и лояльная по отношению к верующим позиция местных духовных властей с другой привели к ослаблению давления на строителей часовен. К середине XIX в. часовни были реабилитированы, и связанная с ними обрядность стала неотъемлемой частью религиозной жизни в Олонецкой епархии.

Имущество приходской церкви. Вслед за постройкой храма, как часовни, так и церкви, наступал черед обеспечения их необходимым для богослужения имуществом. Эта проблема являлась одной из наиболее существенных трудностей, которые возникали при обустройстве нового церковного здания. С одной стороны, российское законодательство XVIII–начала XX в. «делало недостижимым крестьянский идеал дешевой церкви»[154], вынуждая прихожан закупать серебряные или, по крайней мере, оловянные церковные сосуды, шелковые ризы

[153] НА РК, ф. 27, оп. 2, д. 26/407, л. 9, 27, 41, 65, 92, 117, 140, 158.

[154] *Зольникова Н.Д.* Сибирская приходская община в XVIII в., с. 124.

для духовенства[155]. С другой стороны, крестьяне разных местностей России «ревностно относились к своей церкви»[156], прилагали усилия для ее «благоукрашения». В то же время епархиальная печать даже на рубеже XX в. подчеркивала бедность большинства олонецких храмов: «Храмы в Олонецкой епархии в большинстве деревянные, бедные церковною утварью и часто очень обветшалые»[157].

При изучении данного вопроса необходимо различать церковное имущество, предназначенное для «благолепия» храма, и обеспечение духовенства, осуществлявшееся за счет приписанной к церкви земли, «доброхотных» подношений за исполнение треб. Здесь иногда возникают споры. В историографии северной деревни XVII в. утвердился термин «землевладение приходских церквей»[158]. Источники свидетельствуют, что статус церковной земли в XVIII в. радикально изменился. Во-первых, приписанную к храму землю в большинстве случаев обрабатывали сами священно- и церковнослужители. Во-вторых, церковники не могли свободно распоряжаться отведенной им землей. В то же время в материалах делопроизводства мной не обнаружены случаи, когда в казну приходских церквей поступал доход с земли или когда церковные наделы находились в ведении церковного старосты. Н.Д. Зольникова, изучавшая имущественное положение духовенства по сибирским источникам XVIII в., придерживается аналогичной точки зрения[159]. Противоположную позицию высказывает А.В. Камкин. Он полагает, что «практика сдачи церковной земли в аренду, систематической продажи хлеба и сена с церковных пожен» сохранялась и в XVIII в[160]. Итак, поскольку проблемы обеспечения духовенства за счет приписанной к храму земли будут рассмотрены ниже, обратимся к вопросам, связанным с путями и способами формирования имущества приходской церкви.

---

[155] Синодальный указ «Об установлении должного порядка и правил при ходатайствах о построении и освящении новых церквей на место пострадавших от пожара или обветшавших // ПСПиР. СПб., 1899. Т. 1. № 191.

[156] *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии,с. 203.

[157] Местная епархиальная хроника // ОЕВ. 1900. № 21. С. 744.

[158] *Копанев А.И.* Крестьяне Русского Севера в XVII в., с. 32–37; *Огризко З.А.* Землевладение северно-русских волостных церквей в XVII в. // История СССР, с. 78.

[159] *Зольникова Н.Д.* Сибирская приходская община в XVIII в., с. 153–155.

[160] *Камкин А.В.* Традиционные крестьянские сообщества Европейского Севера России в XVIII в.: Автореф. дис. ... докт. ист. наук. М., 1993. С. 31.

Имущество церкви складывалось из первоначального взноса от прихожан, состоящего из необходимых согласно закону утвари и одеяний, а также из «самопроизвольных даров», предназначенных приходской церкви. Изучение данного вопроса осложняется специфическим характером источников. Ведомости о состоянии церковных приходов, в которых приведены массовые данные по изучаемому вопросу, содержат лишь общие суждения о «благолепии» церквей и сведения о металле (олове или серебре), из которого изготовлены церковные сосуды. Описи церковного имущества и приходо-расходные книги церквей, содержащие более подробные сведения, сохранились в крайне незначительном количестве. Такой своеобразный источник, как дела об ограблении церквей, содержит данные лишь о немногих предметах, привлекших внимание воров. В основном их интересовало содержимое «казенного ящика», в котором хранились деньги, собранные в качестве «доброхотного подаяния» от прихожан и вырученные в ходе «свечной продажи».

Ведомость о состоянии церковных приходов Олонецкой епархии, составленная в 1802 г. и словно подводящая итоги XVIII в., содержит краткие сведения о 82 церквях, из которых в 24 имелись лишь оловянные сосуды, а в 58 – купленная «мирскими людми» серебряная утварь[161]. Иногда в ведомости содержатся несколько более подробные сведения об имуществе приходской церкви. Так, в Вешкельском приходе к началу XIX в. имелись «серебряные с позолотою» церковные сосуды[162], а в Фоймогубском, наоборот, «серебряных сосудов за нерачением прихожан не имеется»[163]. Обобщенные оценки состояния церквей дают следующую картину: в числе «хорошо благолепием украшенных» названы 36 церквей, «посредственно» – 42, «еще украшаются» (вероятно, после пожара или ограбления) 4 церкви[164]. Попытки сопоставить уровень обеспечения церквей необходимым для богослужения имуществом с какими-либо оными показателями, характеризующими приходы, как правило, заводят в тупик. Например, Ругозерская церковь со 125 приходскими дворами «благолепием украшена хорошо, сосуды церковные оловянные»[165], а Ялгубская церковь со 110 дворами, наоборот, имеет «сосуды для священнослужения серебряные, благолепием украшена хорошо»[166]. Список подобного рода несовпа-

[161] НА РК, ф. 25, оп. 15, д. 97/2079, л. 1–66.
[162] Там же, л. 9, об.–10.
[163] Там же, л. 21, об.–22.
[164] Там же, л. 2–66.
[165] Там же, л. 63–64.
[166] Там же, л. 3.

дений между размером прихода и состоянием церковного «благолепия» можно продолжить. Эти ощутимые противоречия могут объясняться только одним: различным, по выражению чиновников консистории, «рачением» прихожан, которое трудно выразить в каких-либо более точных, чем приведенные, качественных характеристиках.

Свидетельств о формировании церковного имущества известно немного. Ясно, что, обеспечив необходимый минимум, при наличии которого церковь могла быть освящена, прихожане продолжали заботиться о благосостоянии своего храма. Иногда имущество храма пополнялось за счет «мирских» сумм. Так, староста-«возмутитель» Клим Соболев в показаниях сенатской следственной комиссии в 1774 г. утверждал, что из «мирских» денег им было отдано «рещиком Вологодского уезду крестьянину Степану Афанасьеву за резбу в церкви коностаса десят рублев»[167]. Объектом особых забот прихожан всегда оставался церковный колокол. Ведь «его мощь и красота звучания не только поднимали религиозные чувства верующих, но и престиж церкви и прихода»[168]. Уникальным источником по вопросу о путях пополнения церковного имущества является «Опись Остречинского погоста выставки Ивенской, колико в церквах разных имеется вещей». По данным этого документа, прослеживается процесс формирования имущества церкви на протяжении 30 лет (первая запись датирована 1758-м, а последняя – 1798 г.). Основными дарителями всегда оставались крестьяне. Один из них, Фома Андреев, в 1758 г. «поставил» образ Илии Пророка «с чудесами» и медную лампаду весом в три с половиной фунта; Митрофан Андреев в 1764 г. преподнес храму образа Живоначальной Троицы и Пресвятой Богородицы Владимирской. Одежда «камки голубой с золотыми травами оплечье» дана в 1771 г. «крестьянской женой» Февронией Яковлевой; медный «благословляющий» крест куплен крестьянином Никитой Егоровым в 1787 г. Наиболее крупные вклады, судя по цитируемому источнику, сделаны коллективно «всеми приходскими людьми». В 1762 г. ими «устроено» паникадило, в 1765-м – иконостас. На церковные, собранные церковным старостой с прихожан деньги в разные годы удалось обзавестись и серебряными позолоченными сосудами, потиром, дискосом, двумя блюдцами, лжицей весом в два фунта. Пополнялось церковное имущество и за счет вкладов клира. В 1760 г. священник Федор Киприанов

[167] Там же, ф. 445, оп. 1, д. 256, л. 441.

[168] *Листова Т.И.* Религиозно-общественная жизнь: представления и практика // Русский Север: этническая история и народная культура. XII–XX века. М., 2004. С. 721.

купил для церкви образа Пророка Илии и Николая Чудотворца. Не обходили церковь вниманием и представители торгового сословия. В 1798 г., например, петрозаводский купец Алексей Яишников вручил церковному старосте «бархату красного кресты и около обложены золотым позументом, штофу голубого с золотыми травами оплечье», а его земляк купец Артемий Гаврилов – «подсвечник носящей медной весом восемь фунтов»[169].

Особый интерес представляет обнаруженное в этом же деле «условие», данное прихожанами священнику в 1805 г.: прихожане обязывались купить «к церкви нашей Илии Пророка новый колокол весу не менее шести пуд, и что за оный будет договорено, отдать по цене денег, то сим обязуемся каждый от своего усердия <...> особо платить». Предполагалось использовать всю имеющуюся в церкви медь, которую прихожане решили или «употребить на колокол» или продать[170]. Такой порядок решения имущественных вопросов церкви показывает, что и в начале XIX в. сохранялся приходской обычай, в соответствии с которым «религиозные общины <...> распространяли право бесконтрольного распоряжения и на церковные принадлежности». В их ведении находились «различного рода имущества, движимые и недвижимые, приписанные к церкви не только со стороны данной религиозной общины, но и безразлично со стороны отдельных членов»[171]. Недостающие деньги крестьяне надеялись собрать «от доброхотных дателей как здесь, равно и в Санкт-Петербурге». К «условию» прилагался список прихожан, собирающихся пожертвовать деньги на колокол с указанием сумм предполагаемых вкладов[172]. В начале XX в. унаследованный от предшествующих столетий способ пополнения церковного имущества оказался востребованным. Так, в 1911 г., завершив строительство церкви, крестьяне из деревни Пялозеро Мунозерского прихода собрали 1500 руб. на иконостас[173].

Далеко не все устоявшиеся способы пополнения церковной казны находили поддержку в Синоде. Недовольство вызывала торговля, процветающая в храмовые праздники. Столкнувшись с подобного рода практикой в общероссийских масштабах, Синод в 1747 г. издал

---

[169] НА РК, ф. 759, оп. 1, д. 2/16, л. 1–12.

[170] Там же, л. 14.

[171] *Юшков С.В.* Очерки по истории приходской жизни на Севере России в XV–XVII вв., с. 28.

[172] НА РК, ф. 759, оп. 1, д. 2/6, л .2.

[173] *Никольский А.* Освящение храма в дер. Пялозере Петрозаводского уезда // ОЕВ. 1912. № 32. С. 547.

указ «О нестроении лавок близ церквей»[174], однако это распоряжение никогда не цитировалось в материалах делопроизводства местных органов власти. По данным священнического рапорта, поступившего в Олонецкую духовную консисторию из Повенецкого уезда в 1799 г., во многих местностях «в дни праздничные и особливо в храмовые крестьяне разных приходов, въезжая в ограды к святым церквам и вокруг них, торгуют разными для крестьян потребностями». Торговля велась крайне бесцеремонно, поскольку продавцы явно чувствовали себя главными действующими лицами и не страшились наказаний: «во время совершения божественной литургии криком и народной молвой делают помешательство, около церкви ходят в шапках, сквернословят и ругаются»[175]. По замечанию Г.Р. Державина, такая же торговля процветала и в Остречинском погосте Олонецкого уезда и в Пудоже.

Иногда находящиеся близ церквей лавки становились имуществом самого храма и использование для коммерческих целей пространства, примыкающего к церкви, становилось одним из источников ее «благолепия». В такой ситуации избавиться от развязных торговцев было непросто. Объехав вверенную его управлению Олонецкую губернию, Г.Р. Державин записал в «Поденной записке ...»: «в городе Пудоже бывают две ярмонки <...> для них построено при церкви 12 лавок <...> кем построены лавки сии, неизвестно, доходы же, с них собираемые, принадлежат церквам»[176]. Сходная ситуация отмечена и на крупнейшей в Олонецкой епархии Шунгской ярмарке. Для «бываемых неоднократно в год ярманок» был устроен особый «Гостиный двор». По данным прошения повенецкого уездного благочинного Василия Григорьева, лавки «из давних пор и до сего дня» находились при церквах и были неоднократно «постройкою пополняемы на казенную сумму». Доходы, получаемые с лавок, поступали в казну церкви[177]. В 1862 г. возобновилось рассмотрение дела о принадлежащих церкви торговых заведениях. Местный причт сообщил консистории, что «от отдачи в наем лавок деньги поступают в церковный капитал»[178]. Сохранившиеся свидетельства, таким образом, позволяют говорить о том, что не только здание церкви, но и пространство, примыкающее к комплексу приходских храмов, использовались для сугубо утилитарных целей. По данным 1907 г., в Мошинском приходе

---

[174] ПСПиР. СПб., 1903. Т. 3. № 1003.

[175] ГААО, ф. 29, оп. 5, д. 58, л. 1.

[176] *Державин Г.Р.* Поденная записка //*Пименов В. В., Эпштейн Е. М.* Русские исследователи Карелии (XVIII в.), с. 56.

[177] НА РК, ф. 25, оп. 15, д. 4/91, л. 3.

[178] Там же, оп. 4, д. 25/9, л. 7, об.

Каргопольского уезда регулярно проходили местные «торжки», во время которых крестьяне и купцы арендовали принадлежащие местной церкви лавки, пополняя казну местного храма[179].

Разбогатевшие в ходе торговли крестьяне оказывали своей церкви ощутимую помощь и поддержку. Сведения об этом встречаются в документах консистории в огромном количестве. Так, торгующий крестьянин А.Ф. Нечаев, который в течение нескольких лет являлся ктитором Кенозерской Успенской приходской церкви, в конце XIX в. на свои средства построил каменную ограду вокруг Кенозерского погоста, приобрел праздничный (главный) колокол для колокольни. Для другого кенозерского храма, во имя Николая Чудотворца, Нечаев приобрел ценный иконостас стоимостью более 7000 рублей работы петербургского художника Петрова[180]. В этот же период священник Н. Кенорецкий обратился к «богомольному и щедрому русскому народу» и получил многочисленные дары для Коловской приходской церкви, расположенной в Пудожском уезде. Новые приношения поступили вскоре. Проживающий в Москве пудожский мещанин М.И. Плоскирев прислал Евангелие в бархатном переплете и серебряно-позлащенном окладе, дарохранительницу и облачения для духовенства, московский купец Н.И. Власов – траурные священнические облачения, врач из города Томска Н.И. Плоскирева – напрестольный крест и т.д. Всего пожертвований поступило в казну Кенозерского храма на сумму около 500 рублей[181]. Иногда внезапную помощь приходские храмы получали от лиц, в прошлом имевших отношение к Олонецкой епархии и ясно представляющих нужды ее церквей. Так, в 1915 г. в Ряговскую Благовещенскую церковь поступило Евангелие от епископа Тобольского и Сибирского Варнавы[182], начало духовной карьеры которого было связано с Карелией.

Местные священники занимались поисками благотворителей и, найдя радетеля, в течение длительного времени регулярно получали от него всестороннюю поддержку. Так, священник Лычноостровского прихода А. Преображенский, «заручившись от знакомых адресами благотворителей», написал письмо санкт-петербургской купчихе Бультяковой. Вскоре после этого он получил помощь на приобрете-

---

[179] *П.* Мошинский приход Каргопольского уезда, с. 76.

[180] *Макаров Н.А.* Кенозерский приход Пудожского уезда Олонецкой губернии в XVI–начале XX в., с. 330–331.

[181] Местная епархиальная хроника // ОЕВ. 1900. № 21. С. 744.

[182] О пожертвованиях, поступивших в церкви епархии // Там же. 1915. № 16. С. 282.

ние имущества и ремонт храма. Купчиха стабильно поддерживала все начинания священника в течение десяти лет[183]. В 1879 г., по сведениям из отчета олонецкого благочинного, неизвестный благотворитель из Санкт-Петербурга и крестьяне Ильинского прихода «возобновили чрез новую живопись ветхие и не совсем правильно писанные иконы», позолотили иконостас, «с употреблением ими от своих средств на это святое дело более двух тысяч рублей»[184]. Другой благотворитель, санкт-петербургский купец В.Б. Богданов, в этом же году пожертвовал церкви Горского прихода икону святителя Николая, «писанную на золотом фоне с чеканкою в киоте за стеклом»[185].

Наиболее часто встречающаяся форма вклада – от частных лиц – была связана с различными событиями в жизни прихожан. Вполне вероятным представляется суждение С.В. Кузнецова о причинах появления этой традиции: «жертвовали охотно и часто имели при этом в виду намерение загладить какой-нибудь грех»[186]. Свидетельства о такого рода подношениях носят случайный характер. Сами эти подарки, как и грехи, оставались эпизодическими. «Женщины чаще всего при болезнях близких давали обещание пожертвовать в церковь кусок холста, полотенце, платок»[187]. Судя по прошению крестьян Остречинского погоста, поступившему в Олонецкую духовную консисторию в 1781 г., как «опущали оне, священники, мертвое тело крестьянина Алексеева в землю на холсте, которого было четырнадцать аршин, и оной отдан в казну церковную церковному старосте»[188]. В XIX в. случаи такого рода не исчезли. Так, в конце столетия в Вытегорском приходе жители, отправляясь на работу, молились в церкви, просили у Бога «успеха и благополучия», давали обещание «дать пай (или топор) на церковь Божию»[189].

---

[183] *Тихомиров Н.* Лычный остров // Там же. 1911. № 27. С 460.

[184] НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 60/1, л. 49 (Отчет благочинного 2-го округа Олонецкого уезда за 1879 год).

[185] Там же, л. 49, об.

[186] *Кузнецов С.В.* Православный приход в России в XIX в // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX вв. М., 2002. С. 159.

[187] *Алексеева Н.В.* Обетная практика русского крестьянства в системе сакральной географии и топографии православных объектов Европейского Севера России XVIII–XIX вв. // Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера. Архангельск, 2008. С. 149–162.

[188] РГИА, ф. 796, оп. 62, д. 243, л. 24, об.

[189] Обозрение церквей 2-го благочиннического округа Вытегорского уезда 14 и 15 февраля 1900 г. преосвященным Назарием, епископом Олонецким и Петрозаводским // ОЕВ. 1900. № 8. С. 295.

В России повсюду сохранялась традиция, в соответствии с которой средства, необходимые для ведения церковного хозяйства, поступали в бюджет храма от завещателей. В XVI–XVII вв. православные священники «получали значительные суммы как духовные отцы, по завещаниям»[190]. В изучаемый период сходный порядок пополнения церковной казны и доходов клириков сохранился. Наиболее крупные пожертвования на церковь «делали перед смертью»[191]. В 1887 г. эта традиция закрепилась в законе, который позволял церквам, монастырям и архиерейским домам «приобретать имущества по духовным завещаниям»[192]. На практике этот источник пополнения церковного имущества появился гораздо раньше. Олонецкая епархия не стала исключением. Так, крестьянин Козма Андреев в 1786 г., «будучи при тяжкой болезни», как явствует из его завещания, оценил свой дом «со службами» в 100 рублей, из которых велел дать двум приходским священникам по 20 рублей, родственнице – также 20, а на церковь пожертвовал 40 рублей[193]. Точно так же поступил пономарь Иван Исаев, который в 1790 г. завещал своей приходской церкви 10 рублей[194]. Иногда завещали предметы церковного обихода. Так, в Каргополе, в древней Воскресенской церкви располагалась особо почитаемая местным населением икона, пожертвованная храму по завещанию купца Г.С. Мохнаткина[195]. Отказ завещать что-либо приходской церкви и духовенству становился экстраординарным событием и чаще всего обусловливался лютой ненавистью к «никонианам». Так, перед последним каргопольским самосожжением в 1860 г. один из старообрядцев составил завещание, в котором предписывал разделить его имущество между родственниками, «а антихристовым слугам ни до чего не касаться, в проклятую кумирницу, бесовское сонмище, сиречь в церковь, ничего не давать»[196]. В начале XX в. приток средств от завещателей в казну храма не только не иссяк, но и пополнился взносами от представителей иных, кроме крестьян, сословий. Так, в 1915 г., судя по доношению олонецкого благочинного, статский

---

[190] *Стефанович П.С.* Приход и приходское духовенство в XVI–XVII вв. М., 2002. С. 163.

[191] *Кузнецов С.В.* Православный приход в России в XIX в. // Православная вера и традиции.., с. 159.

[192] *Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству. С. 27.

[193] НА РК, ф. 584, оп. 3, д. 98/1475, л. 3.

[194] Там же, д. 87/1287, л. 4.

[195] *Шайжин Н.* Слава Святителя и Чудотворца Николая в Олонецком крае. Петрозаводск, 1909. С. 15.

[196] НА РК, ф. 33, оп. 2, д. 7/198, л. 3.

советник К.Н. Гурьев завещал 250 рублей в пользу приходской церкви «на вечное поминовение»[197].

Для подавляющего большинства прихожан посильное пополнение церковного бюджета оставалось одной из главных обязанностей, связанных с участием в религиозной жизни. Наиболее подробные сведения о доходах и расходах приходской церкви обнаружены в «Книгах для записки церковной денежной казны». Как правило, в XVIII, XIX и в начале XX в. доход церкви был небольшим – несколько десятков рублей. Средства тратились на покупку муки и меда для выпечки просфор, а также на свечи, церковное вино, деревянное масло, реже на оплату труда иконописца. Так, в 1769 г. доход Типиницкой церкви во имя Илии Пророка составил 6 рублей 98 копеек, из которых остаток от прошлого года – 22 копейки, «свечная продажа» принесла 3 рубля 25 копеек, а в качестве «доброхотного подаяния» от прихожан удалось получить 3 рубля 51 копейку. Расход составил 7 рублей 90 копеек[198]. Интересен факт преобладания расхода над доходом, даже с учетом остатка от прошлого года. Он свидетельствует как об исключительной честности церковного старосты, так и о порядке ведения финансового учета: не все доходы вносились в книгу.

В XIX–начале XX в. порядок хранения церковных сумм поменялся: теперь, согласно Уставу духовных консисторий требовалось передавать церковные суммы «в государственные кредитные учреждения для приращения процентами», а церковные старосты и духовенство получили распоряжение «не оставлять в церкви без надобности более ста рублей»[199]. К концу XIX в. пожертвования прихожан в совокупности составляли серьезные суммы. Так, в 1895 г. в церкви Олонецкой епархии поступило от жертвователей 55 846 рублей. Внушительная цифра составилась из кошелькового и кружечного сбора, пожертвований на устройство церквей, доходов с имений и прочих видов приношений от верующих. Определенная часть средств предназначалась «на распространение православия между язычниками», «восстановление православия на Кавказе» и на «улучшение быта православных в Палестине», однако большая часть сумм направлялась на нужды приходских храмов[200].

---

[197] О пожертвованиях, поступивших в церкви епархии // ОЕВ. 1915. № 1. С. 8.

[198] НА РК, ф. 713, оп. 1, д. 1/1, л. 1, об.–2.

[199] Устав духовных консисторий // Церковное благоустройство, с. 30.

[200] Всеподданейший отчет обер-прокурора Святейшего синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1894 и 1895 год. СПб., 1898. С. 156–157.

И все же идиллическую картину неустанной заботы о приходском храме нарушало серьезное противоречие. В ряде приходов, особенно в XVIII в., крестьяне проявляли большую заботу о местных часовнях, нежели о приходской церкви. Это явление впервые замечено властью в 1766 г., когда Олонецкая духовная консистория обратила внимание на бедность некоторых приходских церквей и стала изучать причины такого положения. Оказалось, что «во многих де Лопских погостов церквах в церковнослужении имеются недостатки, то есть в книгах, вине церковном, в свечах и протчем, которыя принуждены священно- и церковнослужители сами своим коштом покупать». Причину создавшегося положения консистория видела в существовании множества часовен. Местные жители «получаемые в те часовни денежные доходы погодно никуда не употребляют, а имеют у себя» и на ремонт церквей «ничего не дают». Устранить эту проблему, казалось, можно простым распоряжением: живущим в деревнях посадским и крестьянам консистория предписала «те часовни иметь под ведением приходских священно- и церковнослужителей и церковных старост з запискою и оставшиеся за расходом деньги употреблять на церковные потребы»[201].

Бороться с прошедшей века, устоявшейся приходской традицией оказалось непросто. С одной стороны, в начале XIX в. проявились заметные признаки устранения отмеченных трудностей. В 1830-е гг. в документах консистории появляются данные о привлечении церковных старост на часовенные праздники, во время которых они собирали деньги в пользу приходской церкви, делали соответствующие записи в приходо-расходных книгах и возвращались к исполнению своих основных обязанностей в местном храме[202]. С другой стороны, в делах духовного ведомства в этот же период отмечалось, что часовни остаются «как бы в заведовании местных крестьян». Вследствие такого порядка «в сих последних иногда зарождается приверженность к своей часовне, с оставлением приходской церкви». Поэтому «церкви несут ущерб» как по части размеров взносов, «так и по части усердия ко всем христианским обязанностям, в церкви исполняемым»[203]. Это явление оказывало негативное воздействие на состояние церковного хозяйства. Оценивая состояние приходского имущества, епархиальный архиерей в 1870 г. приходил к малоутешительному выводу: слишком многие церкви находятся в плачевном состоянии. Основной при-

[201] РГАДА, ф. 547, оп. 1, д. 1971, л. 1 («Промемория» Олонецкой духовной консистории).

[202] НА РК, ф. 25, оп. 19, д. 21/291, л. 4, 6.

[203] Там же, д. 39/30, л. 1.

чиной этого, лежащей на поверхности, епископ считал «древность и обветшалость». Но имелись и иные, значительно более настораживающие духовное ведомство причины. «Храмов благолепных, – говорилось далее в отчете, – с дорогою утварью встречено весьма немного». Причина этого – «бедность и малочисленность прихожан, строящих и украшающих свои храмы более на постороннюю благотворительность, чем на свои средства»[204].

Для объединения усилий прихожан в деле обеспечения храма необходимым для богослужения имуществом или, используя терминологию источников, для «благоустройства приходской церкви», а также для начального обучения детей и благотворительности в России начали создаваться приходские попечительства. «Положение о приходских попечительствах при православных церквах» утверждено императором 2 августа 1864 г. и вписывалось в число мероприятий церковной реформы 1860–1870-х гг.[205] Обязанности попечительств заключались в удовлетворении нужд приходской церкви, поиске средств на ремонт и строительство церковных зданий, учреждении школ, больниц, богаделен и других благотворительных учреждений, в наблюдении за тем, чтобы приходское духовенство пользовалось всеми предоставленными ему приходом разновидностями содержания. Источником средств попечительств стали добровольные пожертвования прихожан. Из их же числа большинством голосов избирались члены попечительств. Непременными членами попечительств назначались священник и церковный староста. Во всех делах (прежде всего в финансовых вопросах) попечительство было обязано отчитываться перед прихожанами.

Это нововведение в целом соответствовало традиционному укладу приходской жизни, являлось его законодательным закреплением и поэтому нашло поддержку у прихожан[206]. Так, в марте 1864 г. возникло приходское попечительство в Кондужском приходе. В течение первого года деятельности попечительство пожертвовало церкви колокол весом 254 пуда и серебряную лампаду, наделило клир дополнительным земельным участком в 30 десятин «удобной земли», из собственных

---

[204] РГИА, ф. 796, оп. 422, д. 383, л. 6 (Отчет о состоянии Олонецкой епархии за 1870 г.).

[205] ПСЗ-2. СПб., 1864. № 41144. См. об этом подробнее: *Пулькин М.В.* Олонецкая епархия в период великих реформ 1860–1870-х гг. // Православие в Карелии. Петрозаводск, 2000. С. 74–80.

[206] Подробнее об этом см.: *Римский С.В.* Российская церковь в эпоху великих реформ. М., 1999. С. 190–191.

средств «оказало весьма многие пособия во время голода»[207]. В начале XX в. попечительства продолжали успешно действовать. Как видно из отчета Оштинского попечительства, оно занялось благоустройством приходского храма, однако из-за неурожая и недостатка средств не смогло завершить ремонт по заявленному им ранее плану[208].

Усилиями местного епархиального начальства деятельность попечительств была согласована с действующей системой сохранения и преумножения церковного имущества. В их ведении оставалось собранное по приговорам крестьян, а суммы, вырученные от свечной продажи, и все иные доходы церкви находились в ведении церковного старосты и причта[209]. Попечительства возникали не во всех приходах. Так, судя по отчету олонецкого благочинного за 1879 г., в его округе «не имеется доселе ни попечительств и никаких других благотворительных обществ». На появление их в ближайшее время рассчитывать не приходится. Причинами стали бедность народа, «разбросанность одного селения от другого», приверженность старообрядчеству «наиболее богатых и влиятельных лиц в сфере народа», непонимание верующими «значения и плодотворности сих учреждений при приходских церквах для пользы народа»[210]. Тем не менее приходские попечительства оказались одним из успешных начинаний периода великих реформ. В дальнейшем деятельность приходских попечительств дополнилась усилиями обществ трезвости, имеющих сходное предназначение, но заинтересованных также в избавлении крестьян он алкогольной зависимости. Так, судя по отчету Ладвинского общества трезвости за 1910 г., местная церковь получила от принципиальных противников алкоголя лампаду к иконе Св. Николая[211].

В 1905 г. появились Правила устроения церковно-приходской жизни в Олонецкой епархии, в которых прихожанам и духовенству отводилась значимая роль в имущественных вопросах. Верующие и клир составляли церковно-приходское собрание, которое решало вопросы расходования сумм прихода, сооружения и содержания храмов

---

[207] НА РК, ф. 25, оп. 15, д. 75/1575, л. 15–16, об.

[208] Отчет Оштинского церковно-приходского попечительства о действиях его и суммах, поступивших и израсходованных за 1905 год // ОЕВ. 1906. № 21. С. 805.

[209] Постановление Олонецкого епархиального начальства (от 4–10 мая за № 128) // Там же. 1907. № 14. С. 346.

[210] НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 60/1, л. 56 (Отчет благочинного 2-го округа Олонецкого уезда за 1879 г.).

[211] Отчет Ладвинского Св.-Никольского общества трезвости за 1910 г. // ОЕВ. 1911. № 12. С. 195.

и причтовых домов[212]. Согласно правилам в приходах следовало создавать церковно-приходские советы, чьи функции в основном совпадали с обязанностями попечительств. Советы обязывались «стать в помощь священнику в исполнении его пастырского долга», постоянно наблюдать за жизнью прихожан, заботиться о благолепии храма, о школе, «которая называется иногда преддверием храма», добиваться «прекращения вражды и злобы между прихожанами», организовывать «разумные развлечения в воскресные и праздничные дни»[213]. Изучение нормативных документов показывает, что в отличие от попечительств советы были обязаны заботиться о нравственности прихожан, их душевном комфорте и благочестии, а не только об имущественных вопросах и организации благотворительности в приходе. Так, в 1908 г. состоялось первое собрание церковно-приходского совета при Салменижском приходе Петрозаводского уезда, на котором местные крестьяне решили приобрести икону, «озаботиться приисканием сборщика добровольных пожертвований» для нужд храма, «все кладбища привести в подобающий им приличный вид»[214].

Пытаясь бороться против бедности церквей и невнимания отдельных прихожан к нуждам храмов, епархиальное начальство постоянно прилагало усилия, направленные на пополнение церковного имущества. Направления этих усилий со временем менялись. Так, во второй половине XIX и начале XX в. епархиальное начальство озаботилось комплектованием приходских библиотек. Закон определял список книг, которые обязательно должны находиться в каждом храме[215]. В документах архива Синода за 1870 г. отмечается, что в Олонецкой епархии библиотека отныне стала одним из обязательных элементов имущества храма. Епархиальное начальство, «имея в виду, что одним из лучших пособий для приходских пастырей могут служить духовные книги и журналы», постоянно заботилось о том, чтобы при церквах появились библиотеки. При

---

[212] Правила устроения церковно-приходской жизни в Олонецкой епархии на началах, преподанных в определении Святейшего синода, от 18 ноября 1905 года за № 5900 в руководство причтам епархии // ОЕВ. 1909. № 13 (Приложение, с. 1–8).

[213] Обязанности членов церковно-приходского совета // ОЕВ. 1915. № 33. С. 621–626.

[214] *Пепшин В.* Церковно-приходской совет в Салменицком карельском приходе Петрозаводского уезда, его открытие и первоначальная деятельность // ОЕВ. 1909. № 16. С. 359–360.

[215] *Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству. СПб., 1900. Кн. 2. С. 141–142.

этом считалось необходимым, чтобы «библиотеки эти с каждым годом пополнялись по возможности лучшими, пригодными для простого народа изданиями и чтобы приходские священники располагали прихожан читать под своим руководством книги из церковных библиотек»[216]. Петрозаводский съезд благочинных прямо указывал на необходимость «озаботиться устройством библиотек непременно при всех церквах». В том случае, если у прихожан какой-либо из церквей не хватало денег, следовало «начать дело хотя с самых незначительных размеров, примерно с рубля и к помощи таким церквям располагать причты и старост более состоятельных церквей, а также обращаться и к частной благотворительности»[217]. Имеющаяся в церковных библиотеках литература могла использоваться для самых разных целей. Так, состоявшийся в 1906 г. съезд миссионеров Олонецкой епархии прямо предписывал приходским священникам использовать книги, находящиеся в библиотеках при храмах, для дискуссий со старообрядцами[218]. В отчетах благочинных в начале XX в. указывалось, что по мере роста грамотности населения библиотеки становятся нужными не только приходскому духовенству, но и местным жителям. Благодаря регулярному чтению последние смогут не только «получить удовлетворение своей любознательности», но и избавятся «от пороков и разных суеверий и предрассудков»[219].

В то же время прежние, традиционные способы пополнения храмового имущества и заботы о нуждах церкви сохранялись и действовали одновременно с попечительствами и советами. Отмечаются регулярные пожертвования прихожан в пользу храма. Так, в Таржепольском приходе, построив церковь, местные крестьяне приобрели иконы и церковную утварь «путем пожертвований», а также взяли необходимые предметы из бывшей часовни[220]. По данным описания Тихмангского прихода Вытегорского уезда, составленного в 1908 г., верующие «жертвуют на храм хлебным зерном от полевых трудов, жертвуют и от рыбных промыслов». Совсем недавно, говорилось далее в статье, местные рыбаки получили благословение от епископа

---

[216] РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 383, л. 13–13, об. (Отчет о состоянии Олонецкой епархии за 1870 г.).

[217] Там же, д. 1850, л. 29. (Отчет о состоянии Олонецкой епархии за 1900 г.).

[218] Постановления V-го съезда оо. миссионеров Олонецкой епархии // ОЕВ. 1906. № 2. С. 59.

[219] НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 9/96, л. 18, об. (Отчет благочинного 2-го округа Олонецкого уезда за 1902 год).

[220] *Пидьмозерский В.* Таржепольский приход Петрозаводского уезда // ОГВ. 1902. № 23. С. 2.

«за пожертвованные ими в свою церковь запрестольные кресты, металлические хоругви и плащаницу стоимостью на 200 рублей»[221]. Документы фиксируют случаи приобретения икон специально для сохранения памяти о том или ином примечательном событии в жизни страны. Так, в 1879 г. крестьяне Устьмошского прихода Каргопольского уезда совместно с приходским духовенством приобрели для своей церкви икону святого Александра Невского специально «по случаю спасения жизни государя императора». Отныне перед этой иконой 19 ноября, в день памяти благоверного князя, совершалась литургия и молебен за здравие царя[222].

Отдельные прихожане на протяжении всего изучаемого периода, в том числе и в начале XX в., сталкиваясь с непростыми жизненными ситуациями, продолжали жертвовать иконы и церковную утварь, улучшая тем самым церковное «благолепие». Например, отправляясь на войну, «нижние чины» из Вытегорского уезда решили в 1905 г. приобрести в местный Вознесенский храм образ Казанской Божией Матери[223]. Чаще всего причины пожертвований остаются неясными, однако из имеющихся источников видно, что прихожане постоянно приобретали для своей церкви разнообразные необходимые предметы. Так, в 1906 г. прихожанка В.Н. Юрьева приобрела и передала в Юштозерскую церковь Повенецкого уезда дьяконское и священническое облачение, «одежду на престол», бронзовый вызолоченный крест[224]. К принятию срочных мер и экстренному пополнению церковного имущества прихожан понуждала необходимость срочного восстановления отдельных элементов церковного убранства. Так, в 1902 г. в Вохтозерском приходе молния повредила иконостас. Поиски благотворителей оказались успешными: 200 руб. пожертвовал будущий святой И. Кронштадтский (о. И.И. Сергеев), другая половина суммы поступила от Олонецкого земства. В итоге иконостас был восстановлен «благолепно»[225].

---

[221] *Ордомский А.* Освящение храма в честь Святителя и Чудотворца Николая в Тихмангском приходе Вытегорского уезда // ОЕВ. 1908. № 7. С. 170.

[222] НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 60/1, л. 19, об. (Сведения о состоянии церквей, духовенства и прихожан по 3-му благочинническому округу Каргопольского уезда за 1879 г.).

[223] *Георгиевский Н.* Икона Казанской Божией Матери – дар запасных нижних чинов Вытегорского уезда в Марковский храм // ОЕВ. 1906. № 1. С. 28.

[224] О пожертвованиях, поступивших в церкви епархии // Там же. 1906. № 12. С. 456.

[225] НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 9/96, л. 73 (Отчет благочинного 2-го округа Петрозаводского уезда за 1902 г.).

Таким образом, обеспечение храма в XVIII–начале XX в., как и прежде, зависело главным образом от воли прихожан. Ни духовные правления, ни консистория не располагали реальными возможностями воздействия на приходскую общину в этом, казалось, специфически церковном вопросе. И тем не менее подавляющее большинство церквей, по оценке самого духовного ведомства, вполне соответствовали необходимым для богослужения стандартам. Естественно, что прихожане разными способами, нередко за собственный счет обеспечив всем необходимым храм, оставляли за собой значительные права в распоряжении церковным имуществом.

Церковные старосты. Рассмотрение вопросов благосостояния храмов невозможно без изучения круга обязанностей церковного старосты. Он являлся посредником в материальных вопросах между приходской общиной и клиром. Некоторые церковные старосты из числа местных богачей стремились получить власть над причтом, особенно над молодыми священнослужителями[226]. При этом они могли опереться не столько на букву закона, сколько на традицию, закрепляющую за ними серьезные полномочия. «Институт церковных старост, – пишет Н.Д. Зольникова, – хорошо известен и ранее XVIII в., хотя и не имел повсеместного распространения. Так, он существовал в XVII в. на Русском Севере, но в начале XVIII в. церковных старост имели не все московские церкви»[227]. Обязательным избрание церковного старосты становится в 1718 г. Петровский указ требовал: «церквам иметь старост»[228]. На них, в частности, возлагалась забота о строительстве домов для священников. Новый указ, посвященный церковным старостам, датирован 1721 г. и предписывал им контролировать расход средств, поступающих от «свечной продажи». Старосты должны были иметь документы, подтверждающие факт избрания на должность – «выборы» от прихожан[229]. Указ 1736 г. подтверждал прежние распоряжения и ставил старост под контроль клира в расходовании денег из церковной казны. Требовалось «учредить при каждой церкви особливые шнуровые книги и по листам скреплять всем кояждо церкви священнослужителям своими руками»[230].

Практическое воплощение всех этих распоряжений прослеживается по олонецким материалам. Так, прихожане Ольховской волости

---

[226] *Розов А.Н.* Священник в духовной жизни русской деревни. СПб., 2003.С. 33.

[227] *Зольникова Н.Д.* Сибирская приходская община в XVIII в., с. 96.

[228] ПСЗ-1. Т. 5. № 3 171.

[229] Там же. Т. 6. № 3 746.

[230] Там же. Т. 9. № 6 303.

Каргопольского уезда церкви Преображения Господня совместно с клиром избрали в церковные старосты, как видно из «выбора», одного из прихожан, Михаила Афанасьева, «на сей (*1778.* – М.П.) год для збору приходу денежной казны и прочаго»[231]. Как показывает анализ этого документа, «выборы» церковных старост в общих чертах воспроизводят формуляр «выборов» священно- и церковнослужителей, но без свидетельств о достоинствах кандидата. Олонецкая духовная консистория в XVIII–начале XX в. рассматривала избрание и смену церковных старост как прерогативу «приходских людей», ограничиваясь утверждением представленных крестьянами кандидатур. В 1801 г., например, через Пудожское духовное правление, прихожанам Пудожского погоста объявлен указ консистории, согласно которому разрешалось, «буде они в церковном их прикащике Федоре Анисимове в собрании от доброхотнодателей для церкви казны и в хранении оной какоелибо имеют сомнительство, то могут они к прекращению всякой неудобности ево сменить и по воли своей на место ево избрать в таковое звание другого из собратий своих беспорочного и заслуживающего в том вероятия человека»[232].

Старосты совместно с причтом следили за состоянием церковного имущества, заботились о приобретении для церковных потребностей вина и муки для просфор. Круг обязанностей церковного старосты регламентировался законодательством довольно приблизительно. Нет никаких оснований предполагать, что функции старосты выходили за рамки контроля над поступлением и расходованием церковных сумм и сохранностью разнообразного имущества, находящегося в храме. Во всяком случае упоминаний о церковном старосте, являющемся одновременно приходским поверенным[233] или выполняющем по сути дела обязанности сельского старосты[234], мною не обнаружено. Позиция местной духовной власти в вопросе о взаимоотношениях между священно- и церковнослужителями с одной стороны и церковным старостой (а фактически «приходскими людьми») с другой, видна из ряда документов. Так, епископ Олонецкий и Каргопольский Иоанникий в 1774 г., наставляя священника в сложном и запутанном вопросе о взаимоотношениях с церковным старостой, писал в резолюции:

---

[231] НА РК, ф. 25, оп. 15, д. 2/20, л. 1.

[232] Там же, ф. 655, оп. 4, д. 27/129, л. 5.

[233] Такого рода данные есть у Н.Д. Зольниковой (См: *Зольникова Н.Д.* Сибирская приходская община в XVIII в., с. 166.)

[234] См.: *Юшков С.В.* Очерки по истории приходской жизни на Севере России в XV–XVII вв., с. 41.

«тебе, священнику с прихожанами, выбрать у себя из мирских людей колико есть пристойно и велеть тем выборным по прежним описным книгам святую церковь и в ней святые иконы и всякую церковную утварь, и казну, и письменные всякие крепости, и все, что при той церкви есть наличное, пересмотря, отвесть за показанных церковных прикащиков Махилева и Шадрина с росписко́ю»[235].

Даже в экстремальных случаях, когда, например, по недосмотру церковного старосты в 1796 г. оказалось «покрадено» церковное имущество, епископ, отвечая на провокационный вопрос о пересмотре полномочий церковного старосты, подчеркивал, что прежний порядок должен оставаться неизменным. Украденные вещи, говорилось в указе Олонецкой духовной консистории, хранились в амбаре под присмотром церковного «прикащика». Так и должно быть всегда. «Вещи, кроме алтарных и непосредственно в служение употребляемых, долженствуют быть в смотрении прихожан или у поверенного их церковного прикащика. Священников же в хранении тех наружных вещей обязывать не можно, особливо ежели они доверенности от прихожан не имеют»[236]. Другим доказательством изложенной точки зрения является своеобразный случай, связанный с попыткой священника единолично распорядиться приходской казной и найти поддержку этого радикального начинания в консистории. Как видно из прошения, священник Нигижемского прихода Иван Петров в 1795 г. потратил сорок рублей на «исходатайствование церковной земли», т.е. на судебные тяжбы с прихожанами по имущественным вопросам. Вскоре он обратился в консисторию с просьбой разрешить компенсацию затрат из приходской казны. Консистория, как явствует из ее указа, в очередной раз подтвердила, что «без согласия прихожан толикой суммы взять не можно»[237]. В течение всего XVIII в. консистория твердо отстаивает права прихожан. Судя по журналам Олонецкой духовной консистории за 1791 г., позиция этого органа церковного управления в отношении священника, пытающегося взять под свой контроль имущество приходской церкви, была однозначной. Консистория недвусмысленно указывала: «прихожане имущество кому рассудят, поверить вольны». Священника вызвали в духовное правление, где ему доходчиво объяснили, что он должен «непременно то имущество по описи здать»[238].

---

[235] НА РК, ф. 308, оп. 2, д. 1/2, л. 1.
[236] ГААО, ф. 29, оп. 9, д. 155, л. 5.
[237] НА РК, ф. 25, оп. 16, д. 4/3, л. 8.
[238] ГААО, ф. 29, оп. 7, д. 149, л. 32.

Обратная тенденция – попытки поставить церковного старосту под контроль клира, в изучаемый период проявляется слабо. Речь идет лишь об участии церковников в контроле над приходскими суммами. Так, в промемории, разъясняя свою позицию Петрозаводскому городовому магистрату, претендующему на право контроля в церковных делах, консистория следующим образом излагает порядок учета церковной казны. В церквах следует устроить «в приличном месте ящики», в которые и высыпать после литургии «доброхотное подаяние». Накопленную церковную казну следовало «содержать в твердости за замком и печатями священнослужительскою и церковного старосты и по прошествии месяца ис тех ящиков при священниках с причетники и при знатных приходских людях высыпав считать, и, колико в ящике явится, то записывать в учиненные на то книги имянно без всякой утайки». За собой консистория оставляла право надзора за тем, «дабы везде по оному чинено было»[239]. Такой подход отразился и на конкретных распоряжениях. Например, в 1780 г. епископ направил в Ладвинский приход Петрозаводского уезда указ, в котором предписывал «возобновить и исправить церковные ветхости» за счет средств, хранящихся у церковного старосты Еремеева. Все церковные «зборы», согласно этому же указу, должны находиться «под присмотром у старосты церковного, человека благонадежного, под смотрением той церкви священника, с надлежащей о приходе и расходе запискою»[240].

Итак, местные органы церковного управления предоставляют «приходским людям» значительные права в распоряжении церковным имуществом. Основным аргументом в тех случаях, когда объяснения присутствуют, служит тот факт, что у прихожан нет «доверенности» к священно- и церковнослужителям. На первый взгляд такое объяснение правдоподобно. Согласиться с ним позволяют материалы судебных дел. Так, священник Ефим Иванов в 1778 г. на допросе в Олонецкой духовной консистории, как видно из протокола, заявил: «Дьячки Иванов и Флоров буйством своим и непорятком книги церковные все изорвали, чинят церкви немалой ущерб»[241]. Священник Петрозаводского Петропавловского собора в 1792 г., «будучи бесчювственно пьян», взял ночью ключи, пошел в церковь, разломал «казенный ящик» и украл 580 рублей. Наутро он отправился в «трахтир», вернул старые долги и купил вина[242]. Список подобного рода дел

[239] НА РК, ф. 643, оп. 1, д. 15/105, л. 1, об.
[240] ОПИ ГИМ, ф. 450, д. 701, л. 228.
[241] РГИА, ф. 796, оп. 62, д. 243, л. 25.
[242] НА РК, ф. 655, оп. 4, д. 27/1299, л. 5.

можно продолжить. Преступность среди представителей духовного сословия в России и в XIX в. оставалась заметной[243]. Так, в числе преступников, сосланных в середине XIX в. в Сибирь, процент осужденных за похищение церковных предметов из числа духовенства оказался в 22 раза больше, чем из других сословий[244]. Но все же остается сомнение: ведь резолюции и указы о праве прихожан контролировать имущество церкви поступали и в те приходы, духовенство которых не было замечено в хищении приходской собственности. Нет ответа на этот вопрос и в литературе. Авторы современных исследований акцентируют внимание на процессе утраты прихожанами права контроля над церковной казной. Так, А.В. Камкин пишет, что «под воздействием энергичных усилий северно-русских архиереев круг их (*церковных старост.* – М.П.) полномочий был ограничен ведением храмового хозяйства под началом и контролем приходского священника»[245]. С аналогичных позиций оценивает ситуацию Н.Д. Зольникова[246].

Объяснение приверженности олонецких архиереев традициям приходского самоуправления состоит в следующем. Как и при строительстве церквей, епископ вынужден был признать, что не располагает существенными возможностями административного нажима на прихожан. Во имя создания «благолепия» в храмах архиерей соглашался с традиционными воззрениями прихожан на церковное имущество как на их собственность. И не епископ, а прихожане в XVIII в. могли предоставить священно- и церковнослужителям возможность контроля над церковным имуществом. Поэтому так разноречивы свидетельства по данному вопросу. Известны дела, из которых следует, что надзор над церковным имуществом осуществлял священник. Так, в 1776 г. в церкви во имя Николая Чудотворца в Линдозерском погосте, как видно из рапорта прихожан, «учинилось грабительство». Вор был задержан, связан и «при собрании лутчих крестьян» начался «по всей справедливости допрос». После получения известий о происшествии нижняя расправа потребовала вскрыть хранящийся в приходском храме «казенный ящик» и пересчитать деньги. Крестьяне отказались выполнить это распоряжение. В новом рапорте говорилось: «без свя-

---

[243] *Остроумов С.С.* Преступность и ее причины в дореволюционной России. М., 1980. С. 97.

[244] Там же, с. 12.

[245] *Камкин А.В.* Традиционные крестьянские сообщества Европейского Севера России в XVIII в., с. 26.

[246] *Зольникова Н.Д.* Сибирская приходская община в XVIII в., с. 110.

щенника церковной денежной казны не ведаем»[247]. Священник в этот момент отсутствовал.

Ценные свидетельства о надзоре за расходом церковных денег содержатся в «книгах для записки церковной денежной казны». Так, в Яндомозерском приходе священник и причетники каждый месяц расписывались в этой книге, подтверждая, что «записка чинена верно»[248]. Надзор не везде был столь же регулярным. Церковный староста Федор Анисимов в показаниях уездному суду утверждал, что в его приходе «чинится свидетельство не каждомесячно, а ведают о том, сколько от прошлого года осталося и к нынешнему году суммы поступило»[249]. Из этих источников явствует, что чаще всего церковный староста оставлял за собой доступ к казне приходского храма, а за священнослужителями – лишь в здание церкви. Достигалось это при помощи незатейливой хитрости: ключи от «казенного ящика» хранились у церковного старосты, а от самого храма – у духовенства. Об этом свидетельствуют дела, возбужденные в связи с ограблением церкви. При их расследовании неизбежно вставал вопрос о местонахождении ключей[250]. Нетрудно догадаться, что если староста намеревался открыть «казенный ящик», то прежде он поневоле обращался к священнику, без которого не мог попасть в церковь. Но и священник не мог вскрыть обитый железом «казенный ящик», так как ключи находились у церковного старосты. Таким образом, обе стороны – церковный староста и клир – взаимно контролировали друг друга. В некоторых приходах священник перед началом богослужения посылал пономаря к церковному старосте «для взятия из сундука ключей, где хранится церковный круг книг, для вынутия из нево Октоиха»[251]. В случае ссоры прихожан со священником или причетниками ограничение доступа последних к церковному имуществу становилось еще более жестким. Характерна ситуация, изложенная в прошении дьячка Афанасия Иванова, поступившем в Олонецкую духовную консисторию в 1781 г. Дьячок настойчиво «призывал» своих прихожан на исповедь. За это, по его мнению, и возненавидели его крестьяне. В этом же году они «имевшиеся при той церкви по левую сторону царских врат намесном богородичном

[247] НА РК, ф. 652, оп. 1, д. 5/80, л. 1.

[248] Там же, ф. 655, оп. 2, д. 1/3, л. 13.

[249] Там же, ф. 694, оп. 1, д. 1/1а, л. 88.

[250] РГИА, ф. 796, оп. 62, д. 192, л. 1, об.; НА РК, ф. 25, оп. 15, д. 3/82, л. 12; Там же, оп. 16, д. 4/34, л. 3 и др.

[251] РГИА, ф. 796, оп. 62, д. 192, л. 1 (Доношение священника).

образе повесы серебряные, крест, серьги, цепочки в немалом числе отобрали и отдали новому выбранному ими казначею»[252].

Время шло, но ситуация не менялась: традиционный порядок приходской жизни демонстрировал устойчивость. Церковный староста рассматривался в законодательстве как «поверенный прихода», которого избирали прихожане каждой церкви «для совместного с причтом приобретения, хранения и употребления церковных денег и всякого церковного имущества»[253]. В течение XIX и в начале XX в. церковные старосты в основном сохранили свои полномочия. Согласно Уставу духовных консисторий старост, как и прежде, избирали прихожане. Они действовали с согласия причта, а в дальнейшем кандидатуру утверждали благочинный и епископ[254]. Церковная власть не пыталась поставить старосту под жесткий контроль. Мирянин, избранный прихожанами на должность старосты в четвертый раз, получал награду за служение интересам Церкви и крестьянского сообщества. Если духовное начальство обнаруживало «значущее приращение церковных доходов», староста получал медаль «для ношения на шее»[255]. Совместно с причтом церковный староста мог принять решение о расходовании «церковных сумм» на приобретение необходимых для богослужения предметов, покупку дров для отопления храма, «поддержание в исправности церкви и всех церковных строений»[256].

Обширные полномочия старост могли иметь и другой исход: конфликты между ними и духовенством. Так, в 1867 г. уссенский священник доносил епископу, что деятельность местного церковного старосты оказалась малоэффективной: по его вине в церкви возникли «вопиющие нужды». Так, печи в храме «приходят в ветхое положение». Обращение священника к церковному старосте оказывается безрезультатным: «вместо исправления оных он (*староста*. – М.П.) воспрещает топку». Каким-либо образом решить этот вопрос самостоятельно, в обход старосты, священник не мог. Ему приходилось лишь констатировать плачевное положение: «сии вопиющие нужды

---

[252] ГААО, ф. 29, оп. 9, д. 1, л. 65; Аналогичный случай произошел в 1765 г. в Коробозерском приходе. См. рапорт об этом: РГАДА, ф. 547, оп. 1, д. 436, л. 31.

[253] *Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству, с. 180–181.

[254] Устав духовных консисторий // Церковное благоустройство, с. 22.

[255] *Александров Н.* Сборник церковно-гражданских постановлений в России, относящихся до лиц православного духовенства, с. 86.

[256] *Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству, с. 178.

лишают нас всякой надежды к отысканию местных средств не только что в настоящее время, но и далеко в будущее»[257].

Развитие событий показало, что местный церковный староста имел собственные взгляды на решение приходских дел и обустройство храмов. Он вовсе не собирался обсуждать их со священником. Староста совместно с крестьянами самовольно, без ведома консистории, разломал имеющиеся в приходе часовни, «не учинив предварительно часовенному имуществу надлежащей описи». Затем он из старого храмового здания, «с прибавкою новых деревьев», построил кладбищенскую церковь. Консистории пришлось лишь отметить, что новая церковь сделана «хорошо и прочно, и иконы написаны в духе православной церкви»[258]. Лишь в редких случаях священнику удавалось добиться устранения неугодного церковного старосты. Так, в 1862 г. прихожане в присутствии благочинного, отстояв литургию, приступили к избранию церковного старосты на следующие три года. Кандидатура всем была известна – крестьянин Тимофей Елин, исполнявший непростые обязанности старосты в течение 20 лет. Но присутствовавший при избрании священник Казанский, как писал впоследствии староста-неудачник, «стакнулся со своими заединщиками» и в результате Т. Елину пришлось уступить место другому претенденту[259].

По данным XIX–начала XX в., староста занимался сбором средств, поступающих от прихожан на нужды храма. Согласно закону в круг его обязанностей входил «прием всякого рода сумм, вкладов и приношений», а также «процентов с церковных капиталов, продажа восковых свечей и огарков, ведение приходо-расходных книг, обновление и пополнение ризницы, присмотр за домами, приобретенными церковным иждивением»[260]. Все эти обязанности исполняли и олонецкие старосты. Так, по данным из рапорта священника Волостнаволоцкого прихода, в церковные праздники староста стоял в храме с блюдом в руках, а «добровольные жертвователи» из числа местных крестьян клали на блюдо «небольшие лепты на благоукрашение храма». В этом же приходе существовала и иная традиция: на пасхальной неделе староста «ходит по приходу со свечами, которые и продает, а также некоторые жертвуют и так в пользу церкви». Оба эти обычая, говорилось далее в

[257] НА РК, ф. 126, оп. 4, д. 29/10, л. 9 (Рапорт священника).

[258] Там же, ф. 25, оп. 4, д. 29/10, л. 18 (Рапорт священника благочинному).

[259] Там же, оп. 7, д. 60/75, л. 1 (Прошение бывшего церковного старосты).

[260] *Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству, с. 188.

цитируемом документе, «очень древни»[261]. Старосты постоянно присутствовали на церковных службах, и благочинные не уставали подчеркивать их «исправность». «Многие из них, – писал один из благочинных Олонецкого уезда в 1879 г., – так привержены к храму Божию, что не опускают никакого богослужения даже в будние дни»[262].

Вплоть 1917 г. традиционный порядок деятельности церковных старост, их значительная автономия в решении имущественных вопросов сохранялись. Их продолжали избирать прихожане, а местные благочинные и духовенство лишь утверждали решение мирян. По данным 1902 г. в приходах выработался устойчивый порядок избрания церковных старост. Так, крестьяне, собравшиеся в церкви Сяргозерского прихода, по окончании литургии выслушивали «поучение на выбор церковного старосты», которое произносил священник. Затем зачитывали некоторые параграфы из инструкции церковным старостам, «касающиеся того, каков должен быть староста при церкви». Потом приступали к голосованию, по результатам которого присутствующие подписывали приговор. При этом «заочных подписей не допускалось»[263]. В Волосовском приходе в начале XX в. установился аналогичный порядок избрания старост. Выбору предшествовали рекомендации от причта, в которых старосту характеризовали как «доброго православного христианина». Присутствующие при избрании должностные лица волостного правления указывали на отсутствие судимости. После этого прихожане избирали кандидата и подписывали приговор[264]. Права старост и масштабы их компетенции, благодаря позиции епархиальной власти, становились все более значительными. Так, благочинные Олонецкой епархии в 1900 г, судя по материалам их съезда, предписывали старостам наблюдать за порядком в храме. В материалах съезда предписывалось «поставить в обязанность церковным старостам как блюстителям внешнего церковного порядка, чтобы они непременно присутствовали в храмах при венчании браков и безчинно ведущих себя удаляли из храма»[265]. В описаниях приходских праздников церковные старосты представлены как наи-

[261] НА РК, ф. 25, оп. 7, д. 106/42, л. 36, об. (Рапорт священника).

[262] Там же, оп. 1, д. 60/1, л. 85, об. (Рапорт благочинного 2-го благочиннического округа Олонецкого уезда за 1879 г.).

[263] Там же, оп. 7, д. 99/7, л. 3 (Рапорт священника Сяргозерского прихода Стефана Громова).

[264] Там же, л. 17 (Рапорт священника).

[265] Из постановлений благочиннического съезда Олонецкой епархии, бывшего в г. Каргополе // ОЕВ. 1900. № 7. С. 260.

более уважаемые представители крестьянского сообщества. Так, в описании торжества в Падмозерском приходе в числе «почетных деревенских должностных лиц» названы церковный староста, волостной старшина и полицейский урядник[266].

Некоторые старосты тратили на приходские нужды собственные средства и не жалели сил для создания в храмах надлежащего благолепия. Так, староста Мунозерского прихода крестьянин П.С. Макарьев в 1903 г. на собственные средства построил деревянный храм во имя Преображения Господня[267]. Особенно преуспевали в поддержании благолепия церковные старосты-купцы. Петрозаводский купец М.Н. Пикин «приложил свои заботы» для приведения в надлежащий вид соборных храмов: осуществил капитальный ремонт Воскресенского собора, собственноручно отмыл и очистил от пыли все его иконы[268]. Есть и другие примеры таких пожертвований. Так, судя по опубликованной в епархиальной прессе статье купец из Остречинского прихода И.А. Попов, будучи церковным старостой в течение 22 лет, неоднократно жертвовал крупные суммы на украшение церкви, приобретение Евангелий, крестов, облачения для духовенства. Им же в дополнение к синодальной субсидии были потрачены собственные средства на церковно-приходскую школу. Совместно с крестьянами И.А. Попов озаботился постройкой дома для причта и при поддержке схода добился возведения необходимого церковникам здания[269]. Другой церковный староста, Т.Е. Комлев, приобрел на свои средства 1000 штук кирпича для перекладки печей в церкви[270]. При Немжинской Георгиевской церкви в Лодейнопольском уезде староста Никита Паскачев, «находясь на сей должности около 42 лет», совместно с крестьянами принимал участие в поиске средств и постройке местной церкви[271]. В конце XIX–начале XX в. церковным старостой Имоченского прихода Лодейнопольского уезда являлся А.Т. Смекалов. Ему удалось немало сделать для благоукрашения своего храма. На свои средства он приобрел колокола для церкви, неоднократно закупал церковную утварь (иконы, подсвечники, люстры), построил за свой счет церковную сторожку, отремонтировал дом

---

[266] Открытие самостоятельного Падмозерского прихода // Там же. 1900. № 2. С. 71.

[267] НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 54/613, л. 2 (Прошение старосты Макарьева).

[268] *Надеждин А.* Местная епархиальная хроника // ОЕВ. 1900. № 6. С. 234–235.

[269] *Филин М.* Труды и жертвы церковного старосты с. Остречин И.А. Попова // Там же. 1906. № 11. С. 449–450.

[270] О пожертвованиях, поступивших в церкви епархии // Там же. № 13. С. 493.

[271] *Фарсинонов А.* Немжинский приход Лодейнопольского уезда, с. 508.

для священника и т.д[272]. В д. Габсельге церковный староста Повенецкого Петропавловского собора П.А. Мартынов построил за собственный счет приходской храм[273]. В 1914 г. церковный староста Бережнодубровского прихода Пудожского уезда И.Е. Ермолин пожертвовал 100 рублей «на окраску отремонтированной деревянной колокольни»[274]. Некоторые старосты за свой счет содержали церковный хор. Это далеко не всегда имело положительные последствия для церковного благолепия. Так, в 1915 г. в епархиальных ведомостях появилась статья, автор которой указывал на диктат со стороны толстосумов: «регент всецело зависит от церковного старосты, который на свои средства содержит церковный хор и желает, чтобы хор исполнял исключительно то, что ему нравится»[275]. Значительными собственными средствами располагали далеко не все церковные старосты. Не имея собственных средств, они обращались к прихожанам с настойчивыми просьбами помочь решить материальные вопросы причта. Так, по данным 1901 г., церковный староста Н. Рыков заслужил благодарность священников Волосовского прихода за то, что «он, как лицо влиятельное в приходе, весьма значительно помог причту исходатайствовать перед прихожанами, несмотря на бедность, 500 рублей наличными деньгами и 100 дерев хорошего лесу на постройку дома для второго священника»[276]. В 1912 г. другой церковный староста, Н. Лукандин из Гимольского прихода, убедил крестьян отремонтировать дом для причта и пожертвовал «на окончательную постройку дома» 25 рублей[277].

Изучение обязанностей церковного старосты показывает, что в отношении церковной власти к приходской автономии наблюдаются разнонаправленные тенденции. С одной стороны, имеет место стремление епархиальных архиереев ограничить круг компетенции прихожан. С другой – очевидно желание церковной власти использовать приходские структуры для решения повседневных проблем религиозной жизни. При этом далеко не всегда местная церковная власть и приходское духовенство имели возможность жестко контролировать, а при необходимости и пресекать существующие в приходах тради-

---

[272] *М.С.* Алексей Тимофеевич Смекалов (Некролог) // ОЕВ. 106. № 13. С. 518.

[273] *П.И.Щ.* Освящение храма в д. Гобсельге // Там же. 1911. № 35. С. 665.

[274] О пожертвованиях, поступивших в церкви Олонецкой епархии // Там же. 1914. № 1. С. 3.

[275] Церковное пение в России вообще и у нас в Олонии (Несколько слов о его недостатках и об устранении их) // Там же. 1915. № 13. С. 235.

[276] НА РК, ф. 25, оп. 7, д. 98/17, л. 5 (Рапорт священника).

[277] О пожертвованиях, поступивших в церкви Олонецкой епархии // ОЕВ. 1912. № 7. С. 142.

ции. Во многих случаях сохраняющиеся в приходе нормы крестьянского самоуправления становились залогом успешной деятельности самых разных институтов православной церкви: церковных братств, обществ, но прежде всего приходов.

Подводя итоги, отметим, что в российском законодательстве XVIII–начала XX в. вопросам, связанным со строительством и обеспечением храмов, уделено значительное внимание. В числе основных тенденций следует назвать разграничение полномочий между Синодом и епархиальными архиереями. Существенные права концентрировались в руках Синода, а епископ приобретал значительные возможности воздействия на прихожан, намеревающихся построить новый или «возобновить» обветшавший храм. Строительство церквей связывалось с постепенно расширяющимся в течение всего изучаемого периода кругом условий. Так, в соответствии с законодательством «приходским людям» надлежало обеспечить храм разнообразной церковной утварью. Немаловажным требованием стало «довольствование» приходского духовенства. Этот вопрос весьма обстоятельно разрабатывался в российском законодательстве на протяжении XVIII–начала XX в.[278]. К церкви еще до начала строительства следовало отвести «указную пропорцию земли». От прихожан законодатель, а вслед за ним и епархиальный архиерей требовали обязательств «без оскудения» обеспечивать и храм, и клир.

Местные органы церковного управления – духовные правления и консистория – служили посредниками между Синодом, постепенно концентрирующим в своих руках все большие полномочия, и прихожанами, от которых исходила «самопроизвольная» инициатива строительства церквей. Использование епископом предусмотренных законодательством возможностей контроля, а тем более принуждения по отношению к прихожанам оставалось маловероятным. В конечном итоге его позиция приносила больше выгод «мирским людям», чем духовенству. Поясним сказанное. Перед постройкой церкви архиерей, как правило, не добивался четких гарантий обеспечения духовенства, довольствуясь порой расплывчатыми обещаниями прихожан. Духовенство жило скромно. Статистика дел о строительстве церквей в этой связи становится красноречивой: во второй половине XVIII в. лишь два дела о запрете строительства и 28 – о позволении. Не прослеживается и детальная регламентация внешнего облика церковных зданий. Введение в последнее десятилетие XVIII в. «планов» церквей (наиболее радикальное мероприятие в этой сфере) не внесло существенных изменений. «Планы» составляли сами прихожане, и ни один из

[278] См. об этом подробнее: *Андреев Д.* Сборник правил о средствах содержания духовенства и разделе их между членами причтов. СПб., 1906.

предложенных ими чертежей духовное начальство не отвергло. Решительный пересмотр порядка контроля над строительством церквей произошел лишь в XIX в., по мере изменений в составе и компетенции Олонецкого губернского правления. В нем появилось особое отделение, ведавшее всеми строительными проблемами и квалифицированно оценивающее проекты возведения приходских храмов.

Наконец, в принципиальнейшем вопросе о роли церковного старосты позиция епископа наиболее симптоматична. Владыка прикладывает значительные усилия для сохранения баланса полномочий между прихожанами и клиром, при этом центральной фигурой при решении имущественных вопросов остается церковный староста, которого выбирают, контролируют и при необходимости отстраняют от дел сами прихожане. Позиция верующих в рассматриваемый период оставалась наиболее существенным фактором церковной жизни. Строительство церквей нередко велось за «мирской щет», после одобрения сходом решения о возведении храма и предполагаемых выплатах духовенству. Консистория, как правило, без проволочек санкционировала возведение храма и «давала» указ о его освящении. Так завершался этап, на котором епископ и Синод могли влиять на отношение прихожан к храму. Но в то же время массовые источники показывают, что церковное благолепие в подавляющем большинстве случаев к началу XIX в. вполне соответствовало нормам, предъявляемым к убранству церквей. Прихожане неустанно заботились о своей церкви. Но это была не активность законопослушных граждан, а усердие хозяев. Многообразие приходской жизни с трудом поддавалось регламентации.

Предмет особого разговора – строительство часовен. С одной стороны, их существование, по большей части бесконтрольное, оставалось неприемлемым для Синода. С другой – часовни являлись альтернативой полному отсутствию влияния христианства в удаленных от приходской церкви деревнях. После долгих сомнений и колебаний часовни были реабилитированы и стали строиться повсеместно по желанию прихожан и с одобрения духовной консистории.

§2. Приходские традиции и законодательство по вопросам формирования клира

Проблеме формирования клира уделено заметное внимание как в дореволюционной, так и в советской историографии. Наибольший интерес к этой проблеме проявил П.В. Знаменский[279], который утвер-

[279] *Знаменский П.В.* Приходское духовенство в России со времен реформы Петра. Казань, 1873. С. 6, 51, 82 и др.

ждал, что в XVIII в. право прихожан избирать духовенство ограничивалось и законодательными нововведениями, и приходскими традициями (наследованием, передачей в приданое и продажей священно- и церковнослужительских мест). В целом анализируя ситуацию в этой сфере, автор пришел к выводу о том, что за прихожанами оставались незначительные, постепенно сокращающиеся права. Логическим итогом процесса стала полная отмена выборов духовенства. Клирики, следовательно, все более превращались в «чиновников ведомства православного вероисповедания», для которых решающим фактором стало слово начальства, а не воля крестьянского «мира».

Изучение процесса ограничения прав прихожан заслонило иную сторону вопроса. Вне поля зрения исследователей остались подробности приходской жизни, связанные с подбором и изгнанием священников: состав и эволюция выборных документов, компетенция приходских и «мирских» должностных лиц в вопросах формирования клира, конфликты между прихожанами, епископом и Синодом, неизбежно возникающие при подборе духовенства. Причина такой односторонности та же, что и при исследовании строительства храмов. Основное внимание в исторических трудах уделялось духовенству. К значительно более масштабной проблеме прихода историки обращались лишь в той мере, в какой это было необходимо для решения основной, с их точки зрения, задачи. В недавнее время существующие пробелы начали заполняться, в частности, благодаря трудам Н.Д. Зольниковой[280], основанным на сибирских материалах XVIII в. Проанализированы формуляр «выборов», распределение ролей между церковным и сельским старостами при подборе духовенства, раскрыто значение приходских выборных документов в ставленническом делопроизводстве. Итак, процесс формирования клира подразделяется на выбор священно- и церковнослужителей прихожанами, утверждение кандидатур епископом. Эти проблемы исследованы в разной степени. Они никогда не изучались в совокупности. Обратимся к ним.

Принципы подбора церковников. В XVIII в. приходская традиция выборов духовенства подкреплялась авторитетным словом Духовного регламента. Петровское законодательство оставляло за прихожанами широкие права в подборе кандидатов на священно- и церковнослужительские должности. Именно прихожане в соответствии с законом должны были определить, что претендент на место в составе клира «человек жития доброго и неподозрительного, а именно: не пьяница, в домостроении

[280] *Зольникова Н.Д.* Сословные проблемы во взаимоотношениях церкви и государства в Сибири (XVIII в.). Новосибирск, 1981. С. 57.

своем не ленивый, не клеветник, не сварливый, не любодеец, не бийца (*т.е. тот, кто бьет, склонный к дракам.*– М.П.), в воровстве и обмане не обличенный»[281]. Анализируя Духовный регламент, А.А. Папков приходит к выводу о том, что «в царствование Петра Великого <...> прихожане, имея своего представителя в лице церковного старосты, продолжали пользоваться древним правом избрания своих священно- и церковнослужителей»[282]. Более позднее церковное законодательство содержит аналогичные требования к кандидатам на священнические должности. В «священном чине» не могли находиться «предающиеся пьянству», «обличенные в блуде», убийцы, «даже невольные», и вообще все, «запятнавшие себя тяжкими грехопадениями»[283].

Новые черты в процессе формирования клира связаны с законодательной регламентацией. На протяжении всего изучаемого периода постепенно повышались требования к подготовке духовенства. Первым этапом на этом пути стал Духовный регламент, который предоставлял преимущества при распределении церковных должностей тем кандидатам, которые имели дипломы учебных заведений (семинарий). Позднее проблема образовательного ценза была разработана в законодательстве более подробно. К середине столетия прекратился приток в духовенство выходцев из податных сословий. Согласно решению конференции Сената и Синода, состоявшейся 23 декабря 1754 г., в сословии оставалось штатное духовенство с детьми. Выходцы из податных сословий из духовного сословия изгонялись, за исключением священников и дьяконов с детьми, родившимися до получения отцами этих чинов[284]. Прихожане лишались права самостоятельно определять необходимое число церковников в приходе: вводились штаты.

Синодальное постановление 1722 г. в качестве прихода рассматривало единицу в 100–150 дворов[285]. Обратившись к проблеме церковных штатов, правительство Екатерины II потребовало от Синода заново разделить епархии на приходы, «с тем, чтобы на каждый приход приходилось более или менее одинаковое количество прихожан»[286]. По новым штатам 1778 г. предполагалось, что приход в 100–200 дворов будет окармливать один священник. Заметно уменьшалось и количество

---

[281] Духовный регламент. М., 1897. С. 95.

[282] *Папков А.А.* Упадок православного прихода (XVIII–XIX вв.), с. 13.

[283] *Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству, с. 33.

[284] ПСПиР. СПб., 1897. Т. 4. № 1401.

[285] ОДДСС. СПб., 1879. Т. 2. Ч. 2. № 756.

[286] *Никольский Н.М.* История русской церкви. М., 1983. С. 216.

причетников[287]. На практике подсчет дворов велся по ревизским сказкам исходя из незамысловатого принципа: «четверо прихожан – один двор». Так, в указе Олонецкой духовной консистории содержались такие слова: «а по справке в консистории оказалось, что в оном Верховском приходе при нынешней пятой ревизии ревизских душ показано 639, что составит, считая по четыре души, 159 дворов»[288]. В XIX в. порядок учета прихожан изменился: в приходах с числом духовенства менее 700 человек полагалось «быть священнику и псаломщику», а если в приходе имелось более 700 душ, в составе причта мог находиться дьякон[289]. Эти меры в различной степени влияли на приходское самоуправление. Невозможно игнорировать отмену перехода в церковники из иных сословий или прекращение действия той части Духовного регламента, которая давала право прихожанам избирать священно- и церковнослужителей. Прочие запреты нередко нарушались. Имеющийся в моем распоряжении материал позволяет рассмотреть все формы ограничения выборного начала в приходской жизни.

Введение образовательного ценза при заполнении вакансий при церквах как фактор, в XVIII в. существенно ограничивший права прихожан, наиболее развернуто представлен А.В. Карташевым: «школа побеждала старый порядок. Раз школьным меркам подчинялись сами наследственные искатели мест, то само собой понятно, становились тенью прошлого и продолжавшие еще фигурировать так называемые “заручные челобитья”, т.е. прошения с подписями, сопровождавшие личные прошения квалифицированных школой искателей мест»[290]. Эти выводы применимы не к каждой епархии. В Олонецкой, например, критерий образованности при подборе клира не мог быть введен в действие по той простой причине, что значительной прослойки подготовленных священно- и церковнослужителей здесь в течение XVIII–начала XIX в. так и не возникло. Наиболее ранние сведения об обучении детей духовенства содержатся в «Ведомости Новгородского архиерейского дома о школах и бывших в 1740 г. учениках»[291]. По данным «Ведомости», в Новгороде обучалось 13 учеников – выходцев из Олонецкого уезда. Новгородские наставники олонецких поповичей столкнулись с немалыми трудностями. Как видно

---

[287] ПСЗ. Т. 20. № 14 807.

[288] АСПбИИ, ф. 3, оп. 1, картон 32, д. 1, л. 5.

[289] *Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству, с. 110.

[290] *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. М., 1992. Т. 2. С. 512.

[291] ОДДСС. СПб., 1908. Т. 20. № 596.

из указа Новгородской духовной консистории, в 1751 г. в Александро-Свирский монастырь из семинарии был отправлен «поповский сын» Михаил Калинников, который «к учению явился крайне неспособен, понеже не токмо латинского языка учиться, но и по-русски читать весьма мало может»[292]. Список подобного рода ситуаций можно продолжить[293]. Во всех случаях консистория требовала обучить бывших семинаристов «русской грамоте, також церковного круга читать, и писать, и петь» в Александро-Свирском монастыре. После этого согласно указу следовало «представить их в реченную консисторию при доношении». Такая ситуация вовсе не была уникальной: латинское обучение, практиковавшееся в ряде семинарий России, повсюду вызывало «скуку и скорбь»[294].

После образования в 1764 г. Олонецкого викариатства возник вопрос об открытии семинарии при Александро-Свирском монастыре – резиденции епископа Олонецкого и Каргопольского[295]. В 1779 г. на эти цели были выделены казенные средства[296]. К 1781 г. семинария была оснащена всем необходимым[297]. Но набор учеников сильно затруднялся. При отсутствии конкуренции со стороны обладателей школьных дипломов дети священно- и церковнослужителей вовсе не стремились пройти курс наук, предпочитая по-прежнему обучаться «при отцах своих». Сами отцы тоже не желали расставаться с сыновьями-работниками. Пришлось пойти на крайние меры. В 1781 г. Олонецкая духовная консистория разослала поповским старостам «понудительные указы», в которых предписывалось немедленно «учинить высылку» всем потенциальным семинаристам. Каждый мальчик – сын священно- или церковнослужителя – от 9 до 14 лет, «невзирая на рабочую пору», должен был явиться в семинарию. Далее в указе говорилось: «за их ослушание отцов <...> обязать наистрожайшими подписками, чтоб по прошествии трех дней непременно отец сына вел»[298]. В 1784 г. се-

---

[292] АСПбИИ, ф. 3, оп. 1, картон 22, д. 2, л. 19 (Указы консистории).

[293] Там же, л. 5, 8, 13 (Аналогичные указы консистории).

[294] *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни: очерки по церковной этнографии, с. 32.

[295] РГИА, ф. 796, оп. 62, д. 15, л. 5. (Указ Святейшего правительствующего синода).

[296] Именной указ, данный Коллегии экономии, «Об отпуске на заведение и содержание семинарий в епархиях Славянской и Олонецкой на каждую по 2000 рублей ежегодно» // ПСЗ-1. Т. 20. № 14 921.

[297] *Ивановский Я.* Свято-Троицкий Александро-Свирский монастырь: краткая история монастыря с приложением важнейших документов. СПб., 1882. С. 63.

[298] ГААО, ф. 29, оп. 9, д. 1, л. 184.

минария по невыясненным причинам сгорела дотла[299]. Вскоре, в 1789 г., Олонецкая епархия была соединена с Архангельской, в которой имелась своя семинария[300]. Выявленный Ю.Н. Кожевниковой архивный материал по Олонецкой епархии свидетельствует о том, что в начале XIX в. в местных штатных монастырях и пустынях грамоте и церковному пению в течение года обучались дети священно- и церковнослужителей из окрестных приходов[301]. Так, в 1809 г. в Александро-Свирском монастыре открылось «приходское и уездное училище», существующее за счет казенных средств. В 1870 г. эта школа по синодальному указу объединилась с Петрозаводским духовным училищем[302].

Представление об уровне образования олонецкого духовенства в конце XVIII в. дает клировая ведомость[303], составленная в 1811 г., но содержащая сведения о подготовке духовенства в последнее десятилетие XVIII в. Рукоположенные в этот период церковники продолжали служить, и сведения о них, естественно, вносились в ведомость. По данным этого источника, лишь 4 церковника из 168, о которых сохранились сведения, учились в Новгородской или Архангельской семинариях. Сказанное не означает, что духовенство в XVIII в. оставалось совсем без образования. Кандидаты на должности в составе клира проходили подготовку при резиденции епископа, но основной курс наук они одолевали дома. Источники сохранили отрывочные сведения по данному вопросу. Так, дьячков сын Иван Ерофеев в 1788 г. представил в Синод прошение, в котором заявлял, что прихожане Ильинской церкви Салменижской волости выбрали его на место престарелого отца. «По резолюции Преосвященного» дьячок был «призван к слушанию» и оказался «в книжном чтении исправным». «По незнанию ж нотного пения обучен оному в Свирском монастыре»[304].

Отметим, что в XVIII в. подготовку проходили те священно- и церковнослужители, которые имели «выбор» от прихожан. Следовательно, наличие у будущего церковника «выбора» оставалось таким фактором, перед

---

[299] *Ивановский Я.* Свято-Троицкий Александро-Свирский монастырь, с. 65.

[300] Синодальный указ «О соединении Олонецкой епархии с Архангельской» // ПСПиР. Пг., 1915. Т. 2. № 1328.

[301] *Кожевникова Ю.Н.* Просветительская деятельность монастырей Олонецкой епархии во второй половине XVIII–начале XX в. // Православие в Карелии. Петрозаводск, 2003. С. 217.

[302] НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 50/91, л. 2, об.

[303] Там же, ф. 126, оп. 1, д. 1/3, л. 1–64, об.

[304] РГИА, ф. 796, оп. 52, д. 256, л. 33.

которым образованность отступала на второй план. Впрочем, в некоторых случаях прихожане сами решительно отвергали тех кандидатов на должности в составе клира, которые не обладали необходимыми для богослужения навыками. Так, крестьяне Кижского прихода в 1795 г. «выбрали во священника по благоповедению» дьячка Петра Иванова». Но оказалось, что вместо него «стремится желанием поместиться» пономарь Яндомозерского прихода Илья Петров. Его кандидатуру крестьяне, как видно из прошения в адрес епископа, требовали отклонить, «поскольку он, Петров, по незрелому изучению в грамоте худо читать умеет, а петь и вовсе не знает, почему и не может быть в управлении крылоса надежным»[305].

Открытие в июле 1929 г. Олонецкой духовной семинарии могло существенным образом изменить ситуацию в сфере подготовки духовенства. В семинарии изучали 28 дисциплин, в том числе карельский язык[306]. Судя по характеру и объему программы Олонецкая духовная семинария «уже в первое 50-летие существования давала своим слушателям не только богословское, но и весьма разностороннее светское образование»[307]. В 1855 г. в семинарии открылось миссионерское отделение, в котором изучали «раскольническую библиографию, историю раскола и обличение заблуждений его»[308]. За 1829–1879 гг. Олонецкую духовную семинарию окончили 764 воспитанника. При этом «многие выпускники стремились поступить в светские учебные заведения или избрали светскую карьеру»[309]. Приблизительные цифры, опубликованные современником событий, красноречиво говорят о главной проблеме в деятельности семинарии: «из 700 воспитанников лиц, принявших духовный сан, насчитывается до 400»[310].

Итак, при недостатке церковников, прошедших подготовку в духовных учебных заведениях, обладатели дипломов в XVIII, а отчасти и

---

[305] НА РК, ф. 126, оп. 2, д. 1/6, л. 2.

[306] *Пулькин М.В.* Карельский язык в Олонецкой духовной семинарии // Православие в Карелии. Петрозаводск, 2003. С. 130–137.

[307] *Пашков А.М.* Олонецкая духовная семинария и ее вклад в формирование интеллигенции Карелии // Новое в изучении истории Карелии. Петрозаводск, 1994. С. 40.

[308] *Любецкий Д.* Историческая записка об Олонецкой духовной семинарии за минувшее 50-летие (1829–1879) // Пятидесятилетний юбилей Олонецкой духовной семинарии. Петрозаводск, 1879. С. 31.

[309] *Пашков А.М.* Олонецкая духовная семинария и ее вклад в формирование интеллигенции Карелии, с. 40.

[310] *Любецкий Д.* Историческая записка об Олонецкой духовной семинарии за минувшее 50-летие, с. 40.

в XIX в. не могли составить серьезную конкуренцию тем, кто не имел никакого образования, кроме домашнего. Это общероссийская тенденция. В 1912 г. обер-прокурор Синода обобщал наблюдения архиереев следующей фразой: «По степени образования епархиальное духовенство представляет из себя довольно разнородную массу от лиц с высшим образованием до лиц малообразованных»[311]. В Олонецкой епархии положение оказалось аналогичным. Следовательно, у детей священно- и церковнослужителей, повторюсь, отсутствовала необходимость отправляться за знаниями в далекий Новгород, Петрозаводск или Архангельск, где их зачастую ожидала голодная, полная лишений жизнь. Место в составе клира они и так, благодаря «отцам своим», могли получить. Это стало общероссийской проблемой. Судя по отчету обер-прокурора Синода за 1911–1912 гг. «очень многие преосвященные отмечают в своих отчетах трудность замещения освобождающихся вакансий богословски образованными пастырями»[312].

Однако административное ограничение прав прихожан не всегда обусловливалось требованиями к образованности духовенства. Наступление на крестьянские прерогативы могло, например, базироваться на личных симпатиях владыки. Свою роль могло сыграть аристократическое пренебрежение архиерея к «мужикам». На первый взгляд любой российский епископ в XVIII в. мог последовать примеру своего современника, митрополита Московского Платона, который настоятельно рекомендовал крестьянам «орать да пахать» и не вмешиваться в деликатные вопросы церковного управления[313]. Правовая база для такого поведения имелась. Духовный регламент предоставил епископу не меньшие, чем прихожанам, права в подборе кандидатов на священно- и церковнослужительские должности. Рукоположению предшествовал экзамен. На основании результатов, иногда вопреки воле прихожан, решалась судьба будущего церковника. Это создавало для архиереев возможность произвола по отношению к кандидатам на должности в составе клира. Оценивая ситуацию, Н.Д. Зольникова пишет: «Массовый архивный материал показывает, как мало сибирские архиереи и сами искатели духовных чинов во второй половине XVIII в. обращали внимание на мнение конфессиональной общины»[314]. В пользу такого утверждения свидетельствуют указы

---

[311] Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего синода по ведомству православного исповедания за 1911–1912 гг. СПб., 1913. С. 161.

[312] Там же. С. 162.

[313] *Никольский Н.М.* История русской церкви, с. 212.

[314] *Зольникова Н.Д.* Сибирская приходская община в XVIII в., с. 151.

Новгородской духовной консистории, которая в 1755 г. распорядилась «в городе Олонце и в Олонецком уезде все святые церкви священно- и церковнослужителями надлежащим числом удовольствовать всеконечно»[315]. В 1781 г. аналогичное распоряжение поступило в адрес олонецкого епископа из Синода. Архиерей должен был «о определении к праздным церквам священно- и церковнослужителей приложить неотменное старание»[316]. Указы явно толкали епископа на решительные меры. Упоминания об учете мнения прихожан в этих документах отсутствовали.

Но в то же время Синод, поддерживая прихожан в споре с епископом, распорядился в 1782 г., как видно из указа, «предписать об учинении о сем в епархии своей строгого предупреждения, дабы впредь приказов ни от кого никуда посылаемо не было, и выбор священно- и церковнослужителей оставляем был всегда на произвольное и непринужденное избрание»[317]. Руководствоваться такими противоречивыми предписаниями непросто. Положение епархиального архиерея вследствие этого становилось двойственным. С одной стороны, духовные власти стремились опереться на приходские традиции – в тех случаях, когда крестьяне проявляли заинтересованность в скорейшем начале богослужения и сами энергично занимались подбором духовенства. С другой – архиерей прибегал к административным мерам, которые шли вразрез с Духовным регламентом, но позволяли быстрее заполнить вакансии при церквах.

Ряд дел позволяют утверждать, что выбор духовенства оставался на протяжении всего XVIII в. привилегией прихожан. Местные архиереи признавали за «мирскими людьми» такие права и довольно часто апеллировали к ним. Так, определяя «за дальностию и в весеннее время распутою» «входящего священника» в Каргинскую выставку Винницкого погоста к церкви великомученика Георгия, епископ в 1777 г. «резолюциею» требовал «прихожанам объявить, чтоб старались достойного себе из действительных церковников избрать во священника и их преосвященству прислать для утверждения»[318]. Другому претенденту на священническую должность епископ в аналогичном документе приказал «по взятии от приходских людей заручного (*т.е. заверенного подписями.* – М.П.) выбора явиться для производства во второго священника»[319]. Наконец, в

[315] РГИА, ф. 796, оп. 36, д. 206, л. 14.
[316] Там же, оп. 62, д. 15, л. 5.
[317] Там же, д. 109, л. 6.
[318] Там же, оп. 59, д. 161, л. 5
[319] ГААО, ф. 29, оп. 9, д. 1, л. 507.

1795 г., незадолго до отмены выборов духовенства, епископ Олонецкий и Архангельский Вениамин «указом ответствовал» на просьбы претендента на должность в составе клира: «без данного от приходского священника с причетником и с прихожанами выбора перевести невозможно»[320].

Логическим следствием права избрания стала возможность «перемены» духовенства. Здесь можно опереться на ряд дел. Так, судя по «всепокорнейшему прошению» крестьян из Видлицкого прихода, адресованному Святейшему правительствующему синоду, в 1766 г. умер старый священник Афанасий Федотов. «Мирские требы» исполнял «по найму» его сын – дьячок Петр Афанасьев. Эта оговорка в прошении является еще одним примером исполнения священнических обязанностей человеком, который заведомо не мог получить «ставленную грамоту» в консистории, но зато был угоден прихожанам. Место, как видно из дальнейшего, считалось вакантным. В 1779 г. по достижении «правильных лет» прихожане избрали Петра «во священника». В «выборе» они указывали, что просят за Афанасьева, «яко наш корельский язык довольно знающего, и в чтении, и в пении достаточного, и поведения, как нам известно, хорошего, и настоящих лет достигшего». Первая попытка оказалась тщетной: Петр Афанасьев «неведомо для чего не произведен». Вместо него в приходе появился священник Григорий Матфеев. Одновременно поповский староста прислал крестьянам «приказ» в обязательном порядке составить «одобрение» для епископского ставленника.

Прихожане, ссылаясь на «честное во всем обхождение и наследство» Петра Афанасьева, просили Синод перевести Матфеева к «другой каковой церкви». Примечательна аргументация прихожан: они полагают, что Синод поддерживает приходскую традицию наследования мест и решит дело в пользу того претендента, которому место досталось от отца. Допускали крестьяне и альтернативный вариант. Они просили Синод в крайнем случае назначить Афанасьева вторым священником, «дабы он с семейством своим наследного его дома, пашенной и сенокосной земли лишен не был». Прихожане заявляли, что готовы «довольствовать» обоих священников «пропитанием и прочим содержанием»[321]. Синод, как видно из указа, передал дело на рассмотрение епископа. Архиерей оставил своего ставленника в приходе. По распоряжению владыки в приходе вновь появился поповский староста, которому епископ поручил, как указывали позднее в прошении крестьяне, «спросить нас всех приходских людей, кто

[320] Там же, д. 153, л. 95, об.
[321] РГИА, ф. 796, оп. 60, д. 203, л. 1–2.

имянно у произведенного священника Матфеева в приходе и кто священником дьячку и в его приходе быть желает». Прихожане единогласно высказывались в пользу Афанасьева. Между тем Матфеев начал «исполнять должность». Вскоре он поведал прихожанам о причинах особого благоволения к нему епископа Олонецкого и Каргопольского. Оказалось, что при владыке служит казначеем дядя Матфеева – иеромонах Евфимий. Прихожане и сами замечали (и указывали в прошении, адресованном Синоду), «что подлинно от Его Преосвященства по многим нашим прошениям никогда не могли на него, священника, суда и удовольствия получить»[322].

Матфеев чувствовал безнаказанность: не являлся исповедовать тяжело больных, не пошел в дом к крестьянину Федорову «для очищения дому и родилницы жены ево молитвою, нарекания имени новорожденному их сыну». Вместо этого священник «дал молитву ему, крестьянину, в шапку и нарек имя Савву». Убедившись в том, что все обращения к епископу бесполезны, прихожане перешли к решительным действиям. Первый этап традиционен: крестьяне отобрали у священника землю. Несложные аргументы, обосновывающие столь радикальный шаг, изложены в прошении: священник Матфеев владеет крестьянскими землями «напрасно», т.е. не имея «дозволения» от самих владельцев. Впредь этого не будет, «ибо земля и сенные покосы по дачам и писцовым книгам состоит крестьянская, за нами, а не за церковью, которая от нас священникам бывшим с причетниками для хлебопашества на время до требования нашего дана была». Одновременно крестьяне заявляли о готовности предоставить землю и сенные покосы выбранному ими «по общему всех согласию» дьячку Афанасьеву. Для того чтобы окончательно урегулировать конфликт, в Синод отправился приходской поверенный, которому помимо «верующего письма» было вручено огромное, состоящее из 12 пунктов, прошение крестьян. В нем прихожане перечисляли все злодеяния Матфеева, а также беды Афанасьева и свои собственные страдания[323]. Ответный указ Синода состоял из трех пунктов. Во-первых, Синод требовал «для прекращения происходящих между священником и прихожанами беспокойств», «подтвердить указом» епископу Олонецкому и Каргопольскому, что к Георгиевской церкви необходимо «произвести» дьячка Афанасьева, а «произведенного без желания прихожан» Матфеева Синод требовал «немедленно от церкви отреша», перевести на другое место. Во-вторых, Синод распорядил-

[322] РГИА, ф. 796, оп. 60, д. 203, л. 15.
[323] Там же, л. 13–17.

ся «через нарочнопосланных исследовать» все злоупотребления священника Матфеева. В-третьих, Синод напоминал о резолюции синодального члена архиепископа Новгородского и Великолуцкого Гавриила, который в ответ на прошение крестьян распорядился отстранить Матфеева и рукоположить Афанасьева. При этом Синод выражал крайнее неудовольствие тем, что епископ не только «должного исполнения не учинил, но ничего на то не ответствовал»[324].

Дальнейшее развитие событий показывает, что похвальба Матфеева перед крестьянами имела серьезные основания. Даже грозные требования, звучащие со всех уровней церковной власти, не могли заставить епископа отказаться от поддержки Матфеева. Через три месяца Синод издал новый указ, в котором содержались ссылки на прежние распоряжения и требование «произвести во священника» Афанасьева, не дожидаясь окончания следствия «непременно без всякого продолжения и отлагательства, дабы прихожане ни малейшей нужды и в требах остановки претерпевать не могли». Через три месяца Синод был вынужден в третий раз повторить свой указ[325]. В январе 1780 г. в Синод пришел сам дьячок Афанасьев. Он жаловался на «волокиду», которую претерпел в Олонецкой духовной консистории, а из представленного им прошения явствует, что дьячок неоднократно являлся к епископу и «просил на оное место о произведении, но точию никакого разсмотрения не получил». Более того, епископ велел «не пущать» к себе Афанасьева. Дьячок «всепокорно и слезно» просил Синод послать к епископу еще один указ о «произведении» его к той же церкви, «а другого производить воспретить»[326]. Синод внял просьбам дьячка, ранее подкрепленным неоднократными обращениями прихожан в разные инстанции. В декабре 1781 г. в адрес епископа был направлен новый, еще более грозный указ, требующий, во-первых, объяснить, почему Афанасьев, невзирая на предшествующие указы, «через столь долгое время произведен не был». Во-вторых, Синод требовал «безо всякого замедления произвести» дьячка, а Матфеева отправить «к другой церкви»[327]. В ответ Синод получил рапорт епископа. «Показанный проситель», утверждал епископ, «не произведен» в связи со следствием и по причине болезни самого владыки.

[324] Там же, л. 26, об.
[325] Там же, л. 35–37.
[326] Там же, л. 43.
[327] Там же, л. 47.

В результате епископ так и не подчинился требованиям Синода. Как видно из рапорта Новгородской духовной консистории, Афанасьев «произведен во священника» архиепископом Гавриилом в Новгородском Иерусалимском соборе[328].

Иногда в решение споров о праве прихожан по собственному усмотрению избирать церковников вмешивалась канцелярия Олонецких Петровских заводов. Но и ей идея выборности духовенства не была чужда. Об этом свидетельствует дело, рассмотренное в 1770 г. В этом году сямозерский священник Филипп Трофимов по распоряжению духовной консистории отправился в Задне-Никифоровскую пустынь, а на его место по просьбе прихожан церковное начальство прислало священника Петра Сидорова. Прибыв на место, новый пастырь «по обыкновению данную ему от его преосвященства грамоту приходским людям с прочетом объявил». Прихожане «без всякого прекословия» допустили его «ко исправлению священнодействия». В ближайшее воскресенье новоиспеченный священник отслужил литургию и начал «молебное пение». Но вдруг ситуация начала развиваться неожиданным образом. Местный староста с несколькими прихожанами, «учиня немалый крик», заявили священнику: если «ты порядочно ис церкви Божией не выйдешь и впредь находиться будешь в службе, то мы тебя каменьями побьем до смерти». После этого скандала священника перестали пускать в церковь, «в священнодействии учинили остановку» и «ко исправлению надлежащих христианских треб более не допустили». В дело вмешалась заводская канцелярия, в подчинении которой в этот период находилась Сямозерская волость. Заводское начальство, расследовав причины конфликта, выяснило, что причиной негодования стало желание сельского старосты видеть в Успенской церкви родственников прежних священников, а не пришлого иерея. Большинство крестьян решительно высказывалось в пользу нового пастыря. Эта группа верующих составила документ («выбор»), подтверждающий факт избрания священника. В итоге заводская канцелярия распорядилась оставить при церкви избранного крестьянами Петра Сидорова, а зачинщиков ссоры подвергнуть «немалому истязанию»[329].

Отдельные значимые примеры подтверждают сохранение права избрания духовенства, но есть и статистический материал. Мною изучено 27 дел о рукоположении белого духовенства Олонецкой епархии

[328] РГИА, ф. 769, оп. 60, д. 203, л. 51.
[329] НА РК, ф. 445, оп. 1, д. 251, л. 69–70.

в XVIII в[330]. Значительная часть из них, 13 дел, содержит указания на несогласие епископа утвердить представленную крестьянами кандидатуру на должность в составе клира. Такое соотношение отказов и положительных решений ставленнических дел объясняется не только позицией епископа, но и плохой сохранностью документов Олонецкой духовной консистории. Нехватка документов восполнена за счет фонда канцелярии Синода (РГИА, ф. 796). Но в Синод обращались те неудавшиеся священно- и церковнослужители, которых по разным причинам отказался рукоположить епископ. Таким образом, из огромного количества дел ставленнического делопроизводства исследователь имеет возможность воспользоваться только теми, которые являются своего рода исключением. Синод несколько скорректировал ситуацию, пересмотрев в пользу прихожан 4 дела.

В числе причин отказа представленным крестьянами кандидатам – невозможность полноценного обеспечения клира. В 1779 г., как видно из указа консистории, епископ Олонецкий и Каргопольский Иоанникий отказался «произвести во священника» дьякона Федула Михайлова. Поводом послужило малоземелье. Прихожанам Задней Салменижской выставки церкви Илии Пророка пришлось представить в консисторию письменное обязательство «удовольствовать» священника и причт дополнительным содержанием в виде зерна и денег[331]. Дела такого рода, повторюсь, – исключение. Как говорилось выше, обеспечение духовенства Олонецкой епархии оставалось недостаточным как в XVIII в., так и позднее. Ниже этот вопрос будет рассмотрен подробнее. Отметим, что в целом епископ не проявлял принципиальности в решении этой проблемы.

Довольно редко в числе причин отказа фигурирует ссылка на церковные штаты. Прихожане и сами не стремились превысить законодательно утвержденные нормы и, значит, возложить на себя новое бремя. Мною обнаружен всего один пример. В 1796 г., как видно из указа консистории, епископ Олонецкий и Архангельский Вениамин отказал «от места» ялгубскому дьячку Петру Петрову, намеревавшемуся «поместиться» в Верховский приход, «понеже в сем приходе по числу ревизских душ <...>

---

[330] РГИА, ф. 796, оп. 59, д. 265, л. 3; Там же, оп. 60, д. 203; Там же, оп. 61, д. 314, л. 2; Там же, д. 295, л. 3; Там же, д. 93, л. 4, об.; Там же, оп. 61, д. 300, л. 4; Там же, оп. 62, д. 243, л. 31, об.; ГААО, ф. 29. оп. 9, д. 147, л. 6; Там же, д. 149, л. 3; Там же, д. 153, л. 4; НА РК, ф. 126, оп. 1, д. 1/2. л. 5; Там же, ф. 25, оп. 16, д. 4/13, л. 3; Там же, д. 4/2, л. 1; Там же, д. 4/9, л. 2; Там же, д. 4/1, л. 3; АСПбИИ, ф. 3, оп. 1, картон 32, д. 1, л. 30 и др.

[331] РГИА, ф. 796, оп. 60, д. 278, л. 1.

не подлежит быть двум клирам»[332]. Наиболее распространенной причиной отказов стала недостаточная подготовка кандидатов. В 1775 г. епископ, как видно из резолюции, отказал в рукоположении сыну священника Тихону Иванову «за незнанием книгочтения, пения, катехизиса и понеже женат весьма не вовремя»[333]. В 1780 г. другой кандидат, сын пономаря Иван Степанов, как видно из его прошения в адрес Синода, предъявил в консистории «выбор», составленный прихожанами, но без объяснений был отправлен назад. Синод, к которому неудачливый претендент обратился с жалобой, поддержал епископа, ссылаясь, как видно из указа, на «неисправность» церковника в «чтении»[334]. Список подобного рода ситуаций можно продолжить[335].

В XIX в. возможности административного контроля над формированием клира существенно расширились. Вероятно, реформа давалась нелегко. Крестьяне, построив на свои деньги церковь и обеспечив причт, считали себя вправе решать любые спорные религиозные вопросы по собственному усмотрению, без оглядки на консисторию и епископа[336]. Материалы делопроизводства не содержат сведений о том, насколько учитывались мнения крестьян и как преодолевалось сопротивление крестьянского мира при решении вопроса о заполнении церковных вакансий. Так, в 1861 г., обнаружив значительное число вакансий в приходских церквах епархии, олонецкий преосвященный обратился не к прихожанам, а к новгородскому коллеге, который немедленно откликнулся и оказал существенную кадровую помощь. Несколько выпускников Новгородской семинарии прибыли в епархию и были «определены на места, где в них была нужда»[337].

Особенно внимательно отслеживалось состояние образованности претендентов на священнические и причетнические места. Так, по данным 1900 г., большая часть священников имела полное семинарское образование, а дьяконы и псаломщики, как правило, оканчивали духовное училище. Учитывая, что далеко не все выпускники семинарии выбирали

---

[332] АСПбИИ, ф. 3, оп. 1, картон 32, д. 1, л. 30.

[333] НА РК, ф. 25, оп. 16, д. 4/13, л. 3.

[334] РГИА, ф. 796, оп. 61, д. 300, л. 4.

[335] ГААО, ф. 29, оп. 9, д. 147, л. 4; РГИА, ф. 796, оп. 61, д. 93, л. 4, об.; НА РК, ф. 25, оп. 16. д. 4/2. л. 1. (Во всех случаях указы консистории – по резолюциям епископа).

[336] *Листова Т.И.* Религиозно-общественная жизнь: представления и практика, с. 736.

[337] РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 61, л. 27, об. (Отчет о состоянии Олонецкой епархии).

духовную стезю, иногда, «в редких, впрочем, случаях», епископ рукополагал в священники и не имеющих семинарских дипломов претендентов[338]. Как говорилось в отчете о состоянии епархии за 1900 г., лица, имеющие неполное семинарское образование», получали священный сан за особые заслуги: «по вниманию к их прежней долголетней и беспорочной службе, благонадежности в нравственном отношении, замеченной способности к прохождению пастырского служения»[339]. В то же время, судя по отчетам благочинных, духовное начальство в начале XX в. считало важным делом подбор священников из числа выпускников семинарии и с недоверием относилось к тем, кто не имел полноценного богословского образования. Как говорилось в отчете благочинного 2-го округа Олонецкого уезда, «лица, получившие полное богословское образование, не могут не быть признаны достигшими достаточной степени умственного развития и духовного просвещения для достойного прохождения своих пастырских обязанностей». Однако «лица, вышедшие из низших классов духовно-учебных заведений, оставляют желать очень многого, чтобы образование их можно было признать удовлетворительным»[340].

В начале XX в. порядок заполнения вакансий при приходских церквах был поставлен на новую, практическую почву. В 1906 г. епископ Мисаил распорядился, чтобы отныне все освобождающиеся в епархии священнические, дьяконские и псаломщицкие места «объявлялись по епархии вакантными на месяц для предоставления всем желающим занять то или другое свободное место». Объявления об имеющихся в епархии вакансиях следовало публиковать в прессе. Одновременно благочинные получили предписания заботиться о назначении «входящих священников», обязанных временно вести богослужения и исполнять требы до того момента, когда появятся желающие занять вакансию при приходской церкви[341]. Тем не менее год спустя, в 1907 г., местные священники жаловались на возникающие при заполнении вакансий проблемы: «многие и желали бы занять место, но не знают о нем»[342]. Принимаемые меры не всегда приносили желаемый

---

[338] Там же, д. 1850, л. 27. (Отчет о состоянии Олонецкой епархии за 1900 г.).

[339] Там же, л. 28. (Отчет о состоянии Олонецкой епархии за 1900 г.).

[340] НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 9/96, л. 20, об. (Отчет благочинного 2-го округа Олонецкого уезда за 1902 г.).

[341] Постановления Олонецкой духовной консистории // ОЕВ. 1906. № 4. С. 147–150.

[342] XVI общеепархиальный съезд духовенства Олонецкой епархии // Там же. 1907. № 13. С. 342.

эффект. Так, по данным 1914–1915 г., в епархии сохранялись 6 священнических, 2 дьяконские и 7 псаломщических вакансий[343].

Вся совокупность имеющихся ставленнических дел XVIII–начала XX в. позволяет сделать вывод: возможности административного воздействия, как и при строительстве церквей, основывались на специфике взаимоотношений между епископом и белым духовенством. Священнослужитель мог исполнять «мирские требы» только после рукоположения. Обращает на себя внимание аргументация при отказах в «произведении» на должности в составе клира. Крайне редко встречается отказ из-за недостаточного обеспечения приходского духовенства. В основном страдают не прихожане, вынужденные в случае отказа гарантировать дополнительную землю или ругу, а представители духовного сословия. В течение всего изучаемого периода наиболее существенное давление «сверху» (со стороны консистории и Синода) и «снизу» (со стороны прихожан) испытывает духовенство. Свобода прихожан избирать клир и по собственному усмотрению назначать церковникам ругу и отводить землю не подвергалась существенной корректировке вплоть до отмены соответствующей статьи Духовного регламента на рубеже XVIII и XIX в. После этого заполнение вакансий оказалось в руках епархиального начальства. Его усилия оказались ненамного эффективнее, чем свободная деятельность крестьянского самоуправления.

Натиск на приходские свободы со стороны епископа вовсе не был единственным фактором, ограничивающим свободу прихожан в вопросах формирования клира. Не меньшее значение имели традиции, в течение веков сформировавшиеся в среде самого духовенства. П.В. Знаменский подчеркивает остроту проблемы: «борьба выборного порядка с наследственным перешла в XVIII в. в самом разгаре». При этом «поборники того и другого действовали еще со свежей страстностью и неуходившейся энергией, которая не допускала никаких уступок и благоразумных усилий уравновесить интересы сторон»[344]. Более унылая, однообразная картина повсеместного господства консервативного порядка наследования священно- и церковнослужительских мест открылась авторам коллективной монографии «Русское православие: вехи истории». «Формально до конца XVIII в. за прихожанами оставалось право выбора священника, но фактически оно сводилось лишь к простому

[343] Свободные места // ОЕВ. 1914. № 4. С. 76; 1915. № 20. С. 376.

[344] *Знаменский П.В.* Приходское духовенство в России со времен реформы Петра. С. 39.

оформлению перехода служительской должности от отца к сыну»[345]. Данные клировых ведомостей показывают, что традиция наследования священно- и церковнослужительских мест в Олонецкой епархии оставалась слаборазвитой. За период с 1766 по 1799 г. «на место отца своево» произведены 9 из 55 священников, 1 из 18 дьяконов, 4 из 46 пономарей, 4 из 49 дьячков или в целом 18 из 168 священно- и церковнослужителей, о которых сохранились сведения[346]. Таким образом, традиция наследования не слишком глубоко укоренилась в Олонецкой епархии. Предстоит выяснить: противоречила ли она приходским свободам?

В новейших исследованиях проявляется здравая мысль о том, что наследование мест не стало посягательством на права прихожан, а наоборот, духовно сближало пастырей и паству. «Формирование священнических династий, – пишет А.В. Камкин, – наследственная передача мест <...> сохраняли сходство жизненного круга крестьянина и сельского священника, создавали особые условия для пастырской практики»[347]. Противоречий между прихожанами и клиром в вопросах наследования мест, скорее всего, не возникало. Миряне сами старались избирать на должности тех кандидатов, которые были им хорошо известны. Так, прихожане церкви Николая Чудотворца Ялгубской выставки не приняли направленного в их приход епископом Олонецким и Каргопольским пономаря на том основании, что, как говорилось в прошении, «о состоянии произведенного пономаря Моисея Кузмина никак знать не можем, для того и принять его, тем более что произведен без всякого выбора, не желаем». Вторым аргументом стало наличие «достойных к исправлению пономарской должности священно- и церковнослужительских детей», выросших на глазах у прихожан[348]. Синод, которому крестьяне адресовали жалобу, передал дело на рассмотрение местного архиерея. Епископ перевел своего ставленника в другое место, согласившись с требованиями прихожан[349]. Сохранению наследственного порядка замещения вакансий при церквах способствовало то обстоятельство, что «приходские люди» стремились выяснить как репутацию самого претендента на должность в составе клира (этого требовал Духовный регламент),

---

[345] Русское православие: вехи истории. М., 1989. С. 289.

[346] НА РК, ф. 126, оп. 1, д. 1/3, л. 1–65.

[347] *Камкин А.В.* Традиционные крестьянские сообщества Европейского Севера России в XVIII в., с. 32.

[348] РГИА, ф. 796, оп. 61, д. 314, л. 2.

[349] Там же, л. 7.

так и прошлое его семейства. Например, отклоняя предлагаемую епископом кандидатуру, прихожане церкви Рождества Христова в 1781 г. указывали в прошении следующие «резоны»: «мы все его пономарем быть при нашей церкви не желали, да и не желаем, по той причине, что произведен он, Матфеев, в точную противность законов, а особливо Духовного регламента». Далее в прошении указывалось, что семейство епископского ставленника «по обращательству своему в крайне худых поступках находилось»[350]. Синод, как видно из указа, поддержал крестьян[351].

Наследственное владение церковным местом «шло вразрез с каноническими требованиями православия», поэтому церковные власти в России «долго боролись с этим». Но «жизненные обстоятельства оказывались чаще всего сильнее и заставляли церковные власти смотреть на нарушение закона сквозь пальцы»[352]. Окончательно наследование мест запретили в ходе церковных реформ 1860–1870 гг.: в этот период были «отменены все наследственные, семейные притязания на служебные места в церкви»[353]. Но отныне этот порядок соблюдался тайком от центральной власти. Многие архиереи «из сочувствия к духовным лицам, которые после отставки оказались без средств к существованию, или из жалости к осиротевшим семьям продолжали признавать семейные претензии духовенства на наследование церковной должности»[354]. Современные исследователи отмечают подобные закономерности в порядке замещения вакансий при церквах во многих российских епархиях в течение всего XIX в. Так, исследователь прихода С.В. Кузнецов подчеркивает исключительную распространенность рассматриваемой традиции: «Практика наследственного замещения должностей распространялась на все церковные должности, включая просвирниц»[355]. Другой известный исследователь приходской жизни, А.Н. Розов, отмечает благотворное влияние этого феномена на жизнь прихода: наследование мест привело к «возникновению целых священнических династий, служивших в одном храме по сто и более лет»[356].

---

[350] РГИА, ф. 796, оп. 62, д. 109, л. 3.

[351] Там же, л. 6.

[352] *Миронов Б.Н.* Социальная история России периода империи (XVIII–начало XX в.). Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. СПб., 1999.Т. 1. С. 100.

[353] Там же. С. 106.

[354] Там же. С. 107.

[355] *Кузнецов С.В.* Православный приход в России в XIX в., с. 173.

[356] *Розов А.Н.* Священник в духовной жизни русской деревни, с. 30.

Итак, традиция наследования священно- и церковнослужительских мест оставалась важным и стабильным элементом духовной жизни. Но и она не могла оказать существенного воздействия на права прихожан. Во-первых, преимущества наследника вовсе не освобождали кандидата на должность в составе клира от обращения к прихожанам за «выбором», а в дальнейшем – к епископу за рукоположением. Во-вторых, принцип наследования не противоречил мирским традициям, а скорее, дополнял их. В-третьих, количество наследников, занявших отцовские должности, в Олонецкой епархии оставалось незначительным. Но проявилась и обратная тенденция. Иногда крестьяне стремились подобрать священно- и церковнослужителей таким образом, чтобы все представители духовенства их прихода не являлись родственниками. Эта практика противоречила вполне понятному желанию крестьян знать биографию претендента на должность в составе клира их церкви, однако верующие могли предпочесть иметь дело не со сплоченными родственниками-церковниками, способными противопоставить себя крестьянскому «миру», а с представителями разных семейств. Поэтому «выбор», составленный в 1755 г. прихожанами церкви во имя Архистратига Михаила, нельзя признать редким примером (другое дело, что далеко не всегда прихожане высказывались столь же откровенно). Предлагая кандидата на пономарскую должность, крестьяне писали: «он человек доброй, порока и подозрения и прочих препятствующих в сей пономарский чин причин, и болезни за ним никакой, и также *родственников у нево при той архистратига Михаила церкви из действительных священно- и церковнослужителей не имеется* (*курсив мой.* – М.П.)»[357].

Вывод о стремлении крестьян подбирать клир приходской церкви таким образом, чтобы в его состав входили церковники, не являющиеся родственниками, подтверждается данными клировых ведомостей начала XIX в. В Олонецкой епархии численность «уроженцев тутошних» составила 81 человек из 137 священно- и церковнослужителей, о которых сохранились сведения. В их числе священников – 25, дьяконов – 9, пономарей – 22, дьячков – 13[358]. Итак, ни один из принципов подбора духовенства не возобладал. С одной стороны, ставка на «уроженцев тутошних» порой становилась невозможна из-за отсутствия священно- и церковнослужительских вакансий. С другой стороны, избрание «пришлецов» также смущало крестьян: приходилось доверяться малознакомым, еще вчера совсем посторонним людям.

[357] РГИА, ф. 796, оп. 36, д. 314, л. 1.
[358] НА РК, ф. 126, оп. 1, д. 1/3, л. 1–65, об.

Проблема «пришлецов» имеет и еще одну сторону. По имеющимся источникам, не прослеживается в полной мере существенный фактор, который ограничивал права прихожан на свободное избрание церковников. Речь идет о домах духовенства. По данным А.И. Копанева, в XVII в. «клир обеспечивался и жильем за счет волости»[359]. В XVIII в. проблеме жилья для клириков уделялось значительное внимание: изданы указы, предписывающие прихожанам строить дома для священно- и церковнослужителей за счет церковных сумм[360]. Эти распоряжения, вероятнее всего, исполнялись не слишком пунктуально; вопрос сохранял остроту в течение длительного времени. Так, пономарь Иван Михайлов жаловался в 1777 г. в консисторию, прося, как видно из челобитной, разрешения вернуться в отцовский приход: «за неимением *своево домишку* принужден был волочиться меж двор»[361]. Другой пример более впечатляет: желая наказать священно- и церковнослужителей – участников Кижского восстания – епископ Олонецкий и Каргопольский, как видно из указа консистории, распорядился перевести их в другие приходы, где у последних не имелось жилья[362]. Переезд оказывался настолько разорителен, что сам по себе становился суровым наказанием.

Законодательство XIX в. требовало от духовного начальства следить за тем, чтобы при появлении новых приходов в них возводились «и дома для жительства причта»[363], которые в дальнейшем становились «неотъемлемой церковной собственностью»[364]. Олонецкая духовная консистория озаботилась эти вопросом в 1829 г. вскоре после своего воссоздания. В этом году епископ Игнатий обратился к местному духовенству с просьбой «без всякого впрочем настояния», суть которой заключалась в следующем: «не пожелает ли кто-нибудь из них домы свои записать церковными в роде пожертвования». В этом случае «по епархии в каждом месте будут домы церковные». В тех местах, «где таких пожертвований не окажется», предполагалось в церковные праздники обращаться к прихожанам «с предложением о выстройке домов», собирать деньги и иные пожертвования и обеспечивать духовенство жильем[365].

---

[359] *Копанев А.И.* Крестьяне Русского Севера в XVII в., с. 33.

[360] ПСЗ. СПб., 1830. Т. 5. №№ 3 171, 3 175; Там же. Т. 7. № 4 190; Там же. Т. 18. № 13 067.

[361] РГИА, ф. 796, оп. 60, д. 303, л. 1, об.

[362] Там же, оп. 52, д. 254, л. 36, об.

[363] *Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству, с. 167.

[364] Там же. С. 168.

[365] НА РК, ф. 25, оп. 16, д. 42/91, л. 1–3, об.

На обращение владыки откликнулся причт Кижского прихода. Местный священник заявил, что он «вознамерился пожертвовать собственный свой дом, стоящий около 1300 руб., с тем, чтоб мне и жене моей дозволено было до смерти нашей жить и иметь хозяйственное по нему распоряжение». В Великогубском приходе, сообщал священник, «прихожане изъявили желание в 1834 г. построить собственным своим иждивением дом для священника по плану, ими же учиненному». В других приходах инициатива также епископа нашла поддержку. Так, в Саунинском погосте, доносил священник Дмитрий Малинин, «при новостроящейся каменной церкви на щет санкт-петербургского купца Новикова, предположено им же выстроить домы для священнослужителей»[366]. В Пидмозерском приходе местный священник согласился передать в распоряжение консистории дом «со всеми службами: двором, гумном, погребом и банею». В ряде приходов, судя по тому же документу, «по нерасположению и бедности крестьян не предвидится никакой возможности завести для священнослужителей домы»[367]. К началу XX в. жилищную проблему духовенства в основном удалось решить. Во всяком случае, в описаниях приходов, как правило, присутствуют упоминания о том, что при церкви имеется дом для причта[368]. Это заметно облегчало назначение духовенства по решению консистории и заметно ослабляло традиции наследования мест.

Другим вариантом приходских традиций, способных, по мнению ряда исследователей, ограничить права прихожан свободно выбирать духовенство, оставалась в XVIII–начале XX в. передача мест в приданое. Так, П.В. Знаменский утверждает: «по причине бедности духовенства, по которой оно редко могло снабжать своих дочерей достаточным приданым, зачисление мест за духовными девицами считалось всегда удобным средством выдать их замуж. Это обстоятельство способствовало к сильному умножению наследных мест, зачисленных именно за наследницами, а не за наследниками»[369]. Сведения о передаче мест в приданое, сохранившиеся в архиве Олонецкой духовной консистории, довольно разноречивы и связаны исключительно с XVIII в. Из некоторых указов видно, что такая практика поддерживалась на официальном уровне. Так, в 1788 г.

---

[366] Там же, л. 39.

[367] Там же, л. 5, об.

[368] Летопись церкви во имя Святителя и Чудотворца Николая и во имя святого апостола Фомы, что в Брусенском приходе Олонецкой епархии Петрозаводского уезда // ОЕВ. 1906. № 7. С. 299.

[369] *Знаменский П.В.* Приходское духовенство в России со времен реформы Петра, с. 133.

Олонецкая духовная консистория, как видно из ее указа, распорядилась в ответ на прошение дьяконской вдовы Марфы Дмитриевой «на праздное при означенной Николаевской церкви дьяконское место из действительных дьячков или пономарей достойна в мужа приискать, и по приискании, не вступя в брак, для свидетельства Его Преосвященству прислать»[370]. Причины уступчивости епископа, на мой взгляд, в специфике ситуации. Вдова указывала в прошении, что в случае несогласия архиерея ее ждет печальная участь «скитатца и по миру волочитца»[371]. Владыка не всегда проявлял склонность баловать «духовных девиц». В 1788 г. в консисторию с прошением обратился дьячок Мегорского погоста Кодужской выставки, надеющийся получить разрешение «на место означенного отца ево во священника принять в зятя из дьячков или из дьяконов действительных». В резолюции епископ предписывал заполнить вакансию как можно скорее, избрав холостого или женатого претендента[372].

Но во всех случаях, вплоть до конца XVIII в., архиереи считали необходимым, чтобы в ставленническом деле присутствовал «выбор» от прихожан. О приоритете «мирских людей» в формировании клира свидетельствуют и случаи «уступки» священно- и церковнослужительских мест. Это явление не встречается в документах XIX–начала XX в., но в XVIII в. оно имело место. Как явствует из доношения консистории, в 1770 г. священник Петропавловской выставки Олонецкого уезда совместно «с причетники и с приходскими людьми» избрал на свое место зятя Сидора Андреева, «который живет с ним, священником, в одном доме, и он, священник, то священническое место ему уступает». Условия, которое при этом оговаривались, заключались в следующем: «когда во священника он, Сидор, произведен будет, то как ево, священника Алексеева, так и жену ево питомством (*продуктами питания.* – М.П.) , одеждою и прочими потребностями снабдевать». В этом же документе содержалось указание на то, что соответствующий договор между священником и его преемником заключен непосредственно в консистории[373]. Мною обнаружены и другие примеры подобного рода. Все они свидетельствуют о том, что «приходские люди» даже тогда, когда речь шла об «уступке» священнического места, не теряли своих прав.

Эволюция ставленнического делопроизводства в XVIII–начале XX в. В XVIII в., вплоть до конца столетия, значение «выбора» оставалось стабильно высоким, он являлся неотъемлемой частью ставленниче-

[370] РГИА, ф. 796, оп. 62, д. 175, л. 1.
[371] Там же, л. 4.
[372] НА РК, ф. 25, оп. 16, д. 6/1, л. 3.
[373] РГИА, ф. 796, оп. 51, д. 106, л. 2.

ского делопроизводства. Поломать демократические основы заполнения церковных вакансий оказалось нелегко. Авторитетной законодательной базой для составителей «выборов» стал Духовный регламент. Но формулировки, изобретенные Феофаном Прокоповичем, не проникли в крестьянскую среду. Прихожане никогда не информировали Синод о том, является ли предлагаемый ими кандидат «любодейцем» или «бийцей». Они писали «выбор» исходя из собственных принципов. Сущность «выбора» двойственна: он включал в себя как мирские, так и собственно церковные черты. Приходское делопроизводство сближало священно- и церковнослужителей с выборными должностными лицами сельской общины. Формулировки большинства «выборов», выданных кандидатам на должности в составе клира, полностью соответствуют формулировкам «мирского» делопроизводства. Такой подход вполне объясним. «В древности, – пишет П.В. Знаменский, – вполне сформировался взгляд на членов приходского клира как на земских выборных людей»[374]. Приведем два характерных примера. В 1754 г. прихожане церкви Богоявления Господня Оштинского погоста составили следующий «выбор»: «<...> мы, нижайшие, с общего в нас согласия, на вышеозначенное дьяческое место выбрали тое ж церкви попова сына Савву Иванова, понеже он человек доброго состояния, в книжном чтении искусен, в подушный платеж не положен»[375]. В 1795 г. аналогичный документ в адрес епископа Архангельского и Олонецкого Вениамина составлен в Лычноостровском приходе Петрозаводского уезда прихожанами церкви Петра и Павла. В «выборе» говорилось: «мы, нижеподписавшиеся, с общего в нас согласия, ко упоминаемой нашей приходской церкви на праздное пономарское место в пономари избрали прописанного умершего пономаря Адриана Павлова сына ево Ефима, который жития и поведения доброго, и никакой за ним к непроизведению причины не имеется, и к церковной службе подвижен, при означенной церкви пономарем быть желает»[376].

Приведем для сравнения несколько «выборов» «мирских» должностных лиц. Крестьяне Олонецкого погоста избрали в 1755 г. «для исправления во оном погосте в разных местах мостов» крестьянина Данилу Ефимова. В «выборе» «мирские люди» указывали: «наш вновь выбранный крестьянин Ефимов – человек доброй, прожиточной и неподозрительной, и оное дело исправить может, к чему и подписуемся»[377]. Аналогичных характеристик «удостоили» в 1760 г. крестьяне

[374] *Знаменский П.В.* Приходское духовенство на Руси, с. 48.
[375] РГИА, ф. 796, оп. 36, д. 206, л. 19.
[376] НА РК, ф. 25, оп. 16, д. 4/9, л. 2.
[377] РГАДА, ф. 433, оп. 1, д. 207, л. 2.

Лоянской волости Пиркинского погоста вновь выбранного старосту Родиона Петрова. В прошении, адресованном архимандриту Александро-Свирского монастыря, крестьяне писали: «человек он доброй и оную должность исправлять может»[378].

В течение второй половины XVIII–начала XX в. в ставленническом делопроизводстве появляются новые элементы, связанные с требованиями духовных консисторий. Мною выявлены четыре этапа этого процесса. Каждый из них обусловлен происходящим в России радикальным изменением церковного административно-территориального деления. Ведь консистории не могли руководствоваться только Духовным регламентом и Уставом консисторий, в котором содержались лишь краткие указания о порядке избрания и рукоположения духовенства, и подходили к кандидатам на священно- и церковнослужительские должности со своими собственными мерками, выработанными на местах.

Первый период связан с деятельностью новгородских духовных властей. Олонецкая епархия до 1764 г. входила в состав Новгородской и Великолуцкой. Новгородская духовная консистория требовала указывать в «выборах» время крещения будущего церковника «в православную веру», семейное положение (требовалось, чтобы кандидат являлся «первоженцем на девке»). Прихожане сообщали консистории о том, имеет ли он «сомнение в содержании православной веры», бывает ли на исповеди. Надлежало выяснить, где ставленник находился «от рождения своего до возраста», есть ли в приходе «раскольнические учителя или потаенные раскольники», гарантировано ли обеспечение клира, не положен ли будущий церковник в подушный оклад[379]. Документ, в котором оговаривались эти требования, мною не обнаружен, но все «выборы» этого периода однотипны и легко отличимы. Остается неясным: получали ли прихожане соответствующие указания или узнавали о требованиях консистории из собственного горького опыта. Последний из перечисленных критериев (запись в подушный оклад) наиболее специфичен для первой половины XVIII в., когда запись выходцев из податных сословий в духовенство сохранялась. Дел такого рода немного. Как пишет Б.Н. Миронов, «вступить в ряды духовенства из крестьянства и посадских было непросто». Во-первых, грамотность и знание церковных обрядов не были распространены за пределами духовного сословия. Во-вторых, приходские общины «не желали выбирать духовных лиц из своей среды», поскольку в условиях действия круговой поруки

[378] АСПбИИ, ф. 3, оп. 1, картон 26, д. 2, л. 3.

[379] См. образцы «выборов»: РГИА, ф. 796, оп. 35, д. 402, л. 4; Там же, оп. 36, д. 206, 314, 455.

за них приходилось платить налоги[380]. По данным протоколов Олонецкой воеводской канцелярии, в 1754 г. выбранный «в попа из крестьян» прихожанами церкви Николая Чудотворца Согинской выставки Федор Гаврилов «подал челобитье об увольнении ево за обязательством мирских людей от платежа подушных денег». Олонецкая воеводская канцелярия направила указ «соцкому» Важенского погоста и велела «собрать всех мирских людей, коими исследовать»: в самом ли деле Гаврилов «выбран в попа», и будут ли крестьяне вносить за него деньги до следующей ревизии[381].

Имеющиеся в моем распоряжении источники не позволяют выяснить, насколько типичен этот случай, как изменялся «выбор», если речь в нем шла не о представителе духовного сословия, а о крестьянине. Важно заметить, что сам факт избрания на должность кандидата, не являющегося церковником, косвенно свидетельствует о нехватке священно- и церковнослужителей в Олонецкой епархии. Во-первых, избрание крестьянина и, значит, потеря налогоплательщика, при существовании круговой поруки становилась накладным для «мира» явлением. Во-вторых, в соответствии с законодательством переход крестьянина в духовное сословие в этот период разрешался только при отсутствии конкурентов-церковников[382].

На втором этапе, после 1764 г. – времени образования Олонецкой епархии – формуляр «выборов» существенно упрощается. Прихожане в произвольной форме указывают достоинства кандидата на должность в составе клира и заявляют епископу о готовности награждать будущего церковника ругой. Причины такой простоты сложны и разнообразны. Во-первых, в Олонецкой духовной консистории отсутствовал многолетний опыт ведения ставленнических дел. Такой опыт, напротив, имелся в консисториях Новгородской или Архангельской. Во-вторых, ослабление контроля связано с разнообразными «неустройствами» в деятельности органов церковного управления в Олонецкой епархии. Это, прежде всего, частая смена епископов[383]. Косвенно о беспорядке в управлении свидетельствует отсутствие нормального архива в

---

[380] *Миронов Б.Н.* Социальная история России периода империи (XVIII–начало XX в.). Т. 1, с. 99.

[381] РГАДА, ф. 547, оп. 1, д. 376, л. 199.

[382] ПСЗ-1. Т. 7. № 455. (Указ Синода).

[383] *Амвросий.* История российской иерархии, собранная Новгородской семинарии префектом, философии учителем, соборным иеромонахом Амвросием. М., 1807. Ч. 1. С. 198, 325, 367, 469.

консистории. Документы валялись, как видно из доношения местного канцеляриста обер-прокурору Синода, прямо на полу[384].

Единственным новшеством этого периода, помимо упразднения существовавшего прежде порядка, стала обязательность подписей членов клира того прихода, в который направлялся ставленник. Прежде в «выборе» имелись только «руки» (подписи) прихожан. Отныне все «выборы» содержат такие подписи, а отсутствие священно- и церковнослужительских автографов на документах, составленных «приходскими людьми», епископ считал веским основанием для отказа. Так, клир Богоявленской церкви Оштинского погоста «репортовал» в Синод: «мы к данному от приходских людей оной церкви пономарю Гавриилу Нестерову на праздное дьяческое место выбору в силу указов рук не приложили <...> выбора у нево совсем никакого не видали, который якобы ему от приходских людей был дан, никогда нам не показывал <...> подлинно упоминаемый пономарь сыну своему выбор збирал и к тому выбору их, мирских людей, подписаться просил». Сын церковника-обманщика, как видно из указа консистории, лишился места[385]. Забегая вперед, отметим, что такой же порядок сохранялся и в конце XVIII в. Например, в 1795 г. епископ Олонецкий и Архангельский, как видно из указа консистории, распорядился отказать в просьбе священнику Григорию Лаврентьеву «с приходскими людьми», которые просили о рукоположении «во дьячка» Алексея Григорьева. Причиной послужило отсутствие подписей второго священника и прочих причетников[386]. Нетрудно догадаться, что это нововведение существенно ограничивало права прихожан. Отныне священно- и церковнослужители получали равные с ними полномочия и могли эффективно контролировать назначение клириков. Важно также отметить, что такой порядок противоречил Духовному регламенту и вообще являлся нарушением закона.

Третий этап начинается после объединения Олонецкой и Архангельской епархий. Ставленническое делопроизводство претерпевает в этот период существенные изменения. Получив от прихожан «выбор», консистория составляла «справку», в которой указывалось положение просителя на момент составления ревизских сказок. Для этой же цели использовались данные последнего «разбора» духовенства. Духовник, т.е. священник, в обязанности которого входило исповедование священно- и церковнослужителей, отныне обязывался

[384] РГИА, ф. 797, оп. 1, д. 605, л. 2.
[385] Там же, ф. 796, оп. 62, д. 192, л. 2, 6.
[386] НА РК, ф. 25, оп. 15, д. 1/6, л. 7.

указывать в специальной «росписи», что будущий клирик исправно посещал «исповедника». В архиве консистории разыскивались негативные сведения, «компромат» – «дела и подозрения», препятствующие «к производству». Привлекались сведения о штатах духовенства в приходе с указанием числа наличных церковников, приходских дворов, а также размеров пахотной земли, сенокоса, руги, предназначенных духовенству. Наконец, кандидат на должность в составе клира расписывался в том, что ему известен опубликованный в 1767 г. указ «О неподавании помещичьим людям и крестьянам челобитен», поскольку священники, в том числе и олонецкие, были неоднократно замечены в пособничестве крестьянам в составлении жалоб.

Этим значение «выбора» понижалось: он просто тонул в огромном ворохе бумаг. И все же этот важный приходской документ сохранял свое значение до конца XVIII столетия. Доказательством, помимо приведенных выше резолюций епископа, могут послужить дела о «ложных выборах». Проблема «ложносочиненного выбора» не ограничивается простой подделкой мирских документов. Фактически речь шла о попытках духовенства обойти «мирские» порядки и добиться права единолично решать вопросы, связанные с формированием клира. Механизм фальсификаций несложен. Описания подобного рода деяний проникали в делопроизводство. Так, крестьяне Верхогурьевской волости Каргопольского уезда доносили в 1795 г. епископу: «пономарь Михайла Иванов, сообщась с родственники своими, а иных уважа угощением, взявши выбор только от них, а не от всево общества, предпринял намерение просить Вашего Преосвященства посвящения во дьякона»[387]. Следствием крестьянского прошения, как видно из резолюции епископа, стал отказ пономарю[388]. Подделка «выбора» оставалась несложным делом. За всех «приходских людей» расписывались немногие грамотные крестьяне. Следовательно, выяснить, на самом ли деле подписи поставлены «по прошению» тех, чьи имена значились в конце «выбора», или этот документ «фальшивосочиненный», оказывалось непростым делом. Обнаружение подделок объясняется тем, что крестьянам не было безразлично, кто именно займет ту или иную должность в составе клира их церкви, а епископ считался с правами прихожан и старался блюсти их интересы. Все известные случаи подделки «выбора» имеют один исход: жалоба крестьян и резкая резолюция епископа, устраняющая грубую ошибку, – направление в приход ставленника без учета мнений прихожан.

[387] Там же, ф. 25, оп. 16, д. 4/3, л. 6.
[388] Там же, л. 9.

Так, в 1795 г. крестьяне Горского прихода обратились к епископу с просьбой «от определения по фальшивосочиненному выбору Задне-Никифоровской пустыни священника Петра Иосифова отставить, а произвесть в их Горский приход во священника оного прихода пономаря Петра Гусева, избранного всеми единогласно»[389]. Епископ, как видно из резолюции, решил дело в пользу крестьян[390].

Четвертый *период* начинается в 1799 г. и связан с отменой приходских выборов духовенства. Документы, подтверждающие факт избрания, полностью исчезают. Решающее слово получила духовная консистория, которая всецело руководствовалась данными собственного архива и могла не обращать никакого внимания на волю прихожан. По законам, определяющим рукоположение духовенства, решающую роль здесь играл епархиальный архиерей, которому Устав духовных консисторий предписывал обстоятельно «удостовериться в достоинстве ищущего посвящения». Сбор сведений о претендентах на места в составе клира возлагался на духовную консисторию. Она должна была располагать данными о каждом ищущем места кандидате, а также о тех проблемах, которые возникали при рукоположении (размеры жалованья, наличие дома для причта, число старообрядцев в приходе). Лишь добавление новых штатных единиц в состав «наличного причта» следовало согласовывать с прихожанами[391]. Консистории предписывалось всегда иметь список вакансий при церквах, «который должен быть открыт для кандидатов»[392]. В материалах делопроизводства этого периода крайне редко встречаются упоминания о том, что епископы и духовные консистории учитывали мнение прихожан при заполнении церковных вакансий. Так, в 1814 г. Новгородская духовная консистории, в чьем ведении краткое время находилась значительная часть территории упраздненной Олонецкой епархии, согласилась с настойчивыми просьбами прихожан Предтеченской церкви города Каргополя и выдала указ о переводе на священническую должность тому кандидату, который оказался угоден прихожанам. В журнале консистории прямо указывалось на инициативу «снизу»: «во уважение просьбы церковного старосты и приходских людей»[393].

Итак, мы убедились, что эволюция ставленнического делопроизводства привела к расширению прав епископа, консистории и клира.

---

[389] ГААО, ф. 29, оп. 9, д. 153, л. 6, об. (Прошение прихожан).

[390] Там же, л. 11.

[391] Устав духовных консисторий // Церковное благоустройство, с. 17–18.

[392] Там же, с. 18.

[393] НА РК, ф. 25, оп. 16, д. 24/26, л. 9 (Из журнала Новгородской духовной консистории).

Но за прихожанами до конца XVIII в. оставалось решающее слово. Тем более красноречива статистика заполнения вакансий при церквах Олонецкой епархии. По данным «разбора» церковников, проведенного в Карелии, как и по всей России, в 1755 г. количество вакантных мест при церквах составило 170, в том числе «поповских» – 32, дьяконских – 22, дьячковских – 56, пономарских – 60. Из 119 церквей только в 4 имелся полный (без вакансий) штат духовенства, в то же время на территории епархии находилось 11 церквей, в которых отсутствовали три или более священно- и церковнослужителя[394].

Положение ненамного улучшилось в 1770-е гг. По данным ежегодно присылаемых в Синод ведомостей, количество «праздных» церквей в Олонецкой епархии составляло: в 1774 г. – 26, в 1775 – 32, в 1776 г. – 37, в 1779 – 44[395]. Значение термина «праздная церковь» остается неясным. Н.Д. Зольникова полагает, что в «праздной церкви» отсутствовало духовенство и не велось богослужение[396]. Данные «разбора» церковников показывают, что церквей, в которых полностью отсутствовало духовенство, оставалось немного уже в 1750-х гг. Чаще всего упоминаются церкви, в приходе которых штат духовенства не удалось полностью укомплектовать. Они, скорее всего, и считались «праздными». Едва ли все меры, принятые в течение двух десятилетий, далеко не самых бурных в истории Карелии, привели лишь к значительному росту числа священно- и церковнослужительских вакансий.

Сложившееся в 1780-х гг. положение отражено в специальной ведомости о незанятых священнических местах, составленной в 1788 г. в Олонецкой духовной консистории. Всего обнаружилось 9 вакансий. В частности, в Петрозаводском уезде оставались свободными места при трех церквах: два с 1779 г. и одно с 1783 г. В Повенецком уезде отсутствовали священники при двух церквах: с 1786 г. в одной и с 1777-го в другой. В Пудожском уезде полноценное богослужение не велось в трех церквах начиная с 1771-го, 1783 г. и «с давних лет»[397]. Во всех случаях архиерей ссылался на недостаточное усердие прихожан в вопросах формирования клира: «а на место ево от прихожан никто во священника поныне не избран, и из саможелающих никто не явился»[398].

В целом можно утверждать, что вакансии при церквах заполнялись довольно быстро без ощутимого давления на прихожан со стороны

---

[394] РГАДА, ф. 547, оп. 1, д. 547, л. 2–40.
[395] РГИА, ф. 796, оп. 62, д. 15. л. 5.
[396] *Зольникова Н.Д.* Сибирская приходская община в XVIII в., с. 75.
[397] ГААО, ф. 1367, оп. 2, д. 844, л. 12–18, об.
[398] Там же.

епископа. При этом, анализируя документы, необходимо учитывать, что понятия епископа и прихожан о вакантном месте при церкви могли не совпадать. Епископ считал место незанятым в том случае, если он не «произвел» никого в данный приход. Прихожане же вполне допускали, что в церкви могут служить и такие «причетники», которые не только не имеют «ставленной грамоты» от епископа, но и заведомо не могут ее получить. Так, сельский староста Рыборецкой волости Петрозаводского уезда, составляя в 1799 г. список священно- и церковнослужителей, простодушно включил в него пономарского сына Макара Евсеева, «неопределенного, который исполняет пономарскую сию должность»[399]. Длинный список ставленнических дел показывает, что прихожане старались иметь в составе клира вполне законных, утвержденных духовной властью священно- и церковнослужителей. Но приведенный выше пример, отнюдь не единственный, ставит исследователя в непростое положение. Ясно, что если крестьяне допускали к священнослужению тех церковников, которых рукоположил епископ, то отныне они переставали искать кандидатов на должность в клир своего прихода. Образовывалась вакансия, которая прослеживается по ведомостям, но которая, с точки зрения крестьян, не существовала.

Итак, ставленническое делопроизводство в течение рассматриваемого периода претерпело изменения. Его эволюция не случайна. Она связана с попыткой церковных властей смягчить категоричность требований Духовного регламента, который, как неоднократно подчеркивалось выше, предоставлял прихожанам значительные права. Но не следует преувеличивать эту тенденцию. Епископ подчеркивал, что за прихожанами остается решающее слово. Соответственно «выбор» оставался наиболее значимой частью комплекса документов ставленнического делопроизводства. Цель нововведений заключалась в том, чтобы не допустить грубых нарушений церковного законодательства: превышения норм, определенных штатами, «производства» священно- и церковнослужителей, не достигших «указных» лет, и пр. Постоянно изменяющиеся «выборы» сохраняли генетически обусловленное сходство со своими двойниками – «выборами» «мирскими».

Начало XIX в. характеризуется предельным упрощением ставленнических дел. Отныне духовная консистория освободилась от обязанности вести трудные и непредсказуемые переговоры с прихожанами о кандидатурах тех или иных священно- и церковнослужителей и могла

[399] НА РК, ф. 60, оп. 3, д. 1/2, л. 32.

действовать по собственному усмотрению. Последний известный мне документ, содержащий решение прихожан, под названием «одобрение» составлен в мае 1802 г., вскоре после отмены выборов духовенства по всей России. Вероятно, прихожане по инерции продолжали пытаться участвовать в избрании духовенства, хотя по закону составленный ими документ не имел силы. Крестьяне Ухотского прихода сообщали консистории, что на место больного дьячка «с общего согласия избрали его дьячкова сына Григория Егорова, о котором свидетельствуем, что он состояния доброго, не пьяница, в домостроительстве не ленивый». Верующие просили епископа уволить престарелого дьячка, а его сына «действительным дьячком произвесть»[400], что и было исполнено.

После этого исключительного в своем роде документа ситуация резко меняется. Примеры ставленнических дел этого периода сохранились в значительном количестве. Они показывают, что консистория приняла на себя основной груз ответственности за подбор церковников, а прихожане окончательно отошли на задний план: к их мнению, по крайней мере, официально, более не прислушивались. Так, в 1847 г. пономарь Сямозерского погоста Иван Попов обратился к епископу Венедикту с просьбой определить на место умершего отца, священника Ундозерского прихода, «кого-либо из окончивших курс в минувшем учебном году со взятием в замужество сестры моей Евдокии»[401]. О вакансии узнал священник Казанской пустыни Петр Ильинский. Он жаловался епископу на бедность и отсутствие доходов как от земли, так и от прихожан: «лета мои уходят и силы слабеют, надежды никакой к пропитанию и поддержанию себя и семейства своего не предвижу». Решение проблемы иерей видел в перемещении его на более доходное место.

Духовное начальство не вняло просьбам обоих церковников. На место ундозерского священника оно определило дьякона Лекшмозерского погоста Василия Рождественского. Его вызвали в консисторию и расспросили о некоторых интересующих начальство подробностях его жизни. Как оказалось, претендент на должность священника не записан в подушный оклад, обучался необходимым для богослужения наукам у своего отца, а затем в Каргопольском духовном училище, не подвержен падучей болезни и «душевной скорби» (психическому заболеванию), в случае рукоположения в Ундозерский приход «сим доволен будет и других мест без особенного дозволения начальства сам

[400] Там же, ф. 25, оп. 16, д. 11/14, л. 1 («Одобрение» от прихожан).
[401] Там же, оп. 1, д. 27/18, л. 1 (Прошение пономаря Ивана Попова).

собою приискивать и тем наносить утруждения не будет». Будущий священник обязывался «должность исправлять прилежно, тщательно, жить честно, трезво», «платье и обувь носить будет приличное духовному сану, а не светское». Образовательный уровень претендента на должность оказался достаточно высоким: «катехизис, таинства знает, по нотам читать и петь умеет, поучения прихожанам читать и их поучать станет». Наконец, будущий священник обязывался не участвовать в крестьянских волнениях, следить за соблюдением требований закона при заключении браков, доносить о появлении в его приходе «таящихся» старообрядцев[402].

Далее консистория составила «справку», содержащую подробные сведения о приходе, в который предполагалось направить новоявленного священника. Прежде всего это данные о приходском храме. Как оказалось, местная церковь построена в 1668 г. «тщанием прихожан», «крепкая, кроме крыши», «колокольни нет и колокола повешены на крыльце», «утварью достаточна, а книг мало». К церкви приписаны две часовни, обе построены «неизвестно когда». В составе причта по штату должны находиться один священник и дьячок. Такое состояние прихода вполне позволяло рукоположить Василия Рождественского. Как говорилось далее в ставленническом деле, «правящему должность благочинного» священнику Кенского монастыря консистория отправила указ: «ввести новопроизведенного в должность по надлежащему и распорядиться о сдаче и принятии церковного имущества и сумм по описям и документам»[403]. Сходный порядок ставленнического делопроизводства сохранялся на протяжении всего XIX–начала XX в.

Материалы XIX в. показывают, что конфликты духовенства и прихожан, как и в предшествующее столетие, приводили к отстранению неугодных прихожанам священников. Так, в 1840-е гг. консистории пришлось столкнуться с непростой ситуацией в Волосовском приходе Каргопольского уезда. Значительная часть прихожан поставила свои подписи под прошением, обличающим местного священника в «излишних сборах» с прихожан, вымогательствах при исполнении треб и других предосудительных проступках[404]. Епископ незамедлительно, до начала следствия, принял меры. Олонецкая консистория по резолюции преосвященного запретила волосовскому иерею священно-

[402] НА РК, ф. 60, оп. 3, д. 1/2, л. 14 (Протокол, составленный в Олонецкой духовной консистории).

[403] Там же, л. 26 (Указ Олонецкой духовной консистории).

[404] Там же, оп. 7, д. 47/16, л. 1–3.

служение и ношение рясы и поручила каргопольскому духовному правлению немедленно назначить «благонадежного и неупустительного входящего священника из заштатных или действительных»[405]. Началось следствие с опросом десятков местных прихожан – свидетелей указанных в прошении событий, а также очные ставки между ними и священником. Продолжавшееся в течение года следствие довело священника до крайнего разорения, но решить вопрос о возвращении его на место служения не удалось[406].

Некоторое количество вакантных мест сохранялось в Олонецкой епархии на протяжении всего изучаемого периода, и начало XX в. вовсе не является исключением. Так, по данным за 1912 г., вакантными оставались священнические места в Вегорукском, Чаженском, Водлинском, Лексинском, Сяндемском, Замошском приходах, дьяческие – в Ребольском, Ошевенском и Плесском[407]. Решение вопроса административным путем явно не стало панацеей. В такой обстановке в начале XX в. Олонецкой духовной консистории довелось определенно высказаться по ставшему вновь весьма актуальным вопросу о выборах духовенства. Оказалось, что бремя власти в этом вопросе стало для нее слишком тяжким, а эффективность мер, принимаемых для заполнения вакансий при церквах, подвергалась сомнению. В 1906 г. опубликован Отзыв Олонецкой духовной консистории, являющийся ответом на телеграмму митрополита Петербургского и Ладожского Антония. В Отзыве, в частности, говорилось, что «приходской же общине может быть предоставлен и выбор священника для себя из лиц с соответствующими богословскими познаниями, проверенными через экзамен в специальной богословской школе, если они не будут иметь аттестата о прохождении курса последней». При затруднениях «орган епархиального управления указывает на таковых, предоставляя общине полную возможность знать своего будущего пастыря и считать его своим избранником»[408].

Длительный путь эволюции, пройденный приходом в XVIII–начале XX в. особенно отчетливо прослеживается при изучении ставленнического делопроизводства. Необузданные страсти, борьба вокруг заполнения вакансий постепенно уступали место рациональному подбору кандидатов на должности. В этом процессе

---

[405] Там же, л. 4 (Из журнала Олонецкой духовной консистории).

[406] Там же, л. 142 (Прошение священника).

[407] Свободные места // ОЕВ. 1912. № 1. С. 3.

[408] Отзыв Олонецкой духовной консистории // Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. СПб., 1906. Ч. 3. С. 208.

основную роль играли образованность, «благоповедение», здоровье будущего церковника, а не умение любыми способами угодить потенциальным прихожанам. Тем не менее возможности прихожан влиять на поступки церковника сохранялись в полной мере. Эти возможности существовали благодаря консервативным, сохранившимся в почти неизменном виде со средневековья способам обеспечения духовенства.

§ 3. Обеспечение белого духовенства: закон и традиция

Внимательный анализ законодательства позволяет утверждать, что вершители судеб России во все времена не слишком отягощали себя заботами о благосостоянии священно- и церковнослужителей. Автор Духовного регламента ограничился лишь кратким упоминанием о проблемах, связанных с обеспечением клириков. От прихожан требовалось представить в консисторию сведения о количестве руги или земли, предназначенных церковникам, «за руками прихожан и за рукою ставленника, что он хощет быть доволен руги оныя или земли»[409]. В то же время нельзя сказать, что нужды белого духовенства остались вовсе проигнорированными. В XIX в. на этот вопрос обратили более пристальное внимание. Так, Устав духовных консисторий предписывал церковному начальству следить за тем, «чтобы священнослужители и причетники имели все способы содержания, какие для них определены законами, и пользовались оными так, как установлено»[410]. Поиски более богатых приходов, предпринимаемые некоторыми священниками, не находили поддержки у духовного начальства. Так, в 1862 г. прошение священника Ильи Ильинского с просьбой перевести его из «беднейшего прихода Гимольского в другой получше приход» осталось без внимания консистории[411]. В каждом приходе имелись свои собственные способы обеспечения духовенства, которые в сочетании с древних времен были призваны решить материальные проблемы клира.

Земельные наделы стали наиболее стабильным источником доходов клириков. Хаотичное наделение церковников землей, существовавшее по воле прихожан на протяжении столетий, постепенно начиная с XVII в. заменялось твердой, рациональной нормой

[409] Духовный регламент, с. 94.

[410] Устав духовных консисторий // Церковное благоустройство, с. 30.

[411] НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 39/445, л. 2 (Прошение священника с резолюцией епископа).

закона[412]. В XVIII в. этот процесс продолжился: елизаветинская, а затем и екатерининская межевые инструкции предписывали «к построенным во владельческих селениях после писцовых книг церквам, к которым земли не дано, а церковнослужители ругой не удовольствованы, а состоят на пашне», отводить участки не более 30 десятин[413]. Это мероприятие позволяло не только изменить к лучшему имущественное положение священно- и церковнослужителей, но и уменьшить их зависимость от прихожан. В XIX–начале XX в. карты и планы генерального межевания не утратили свое значение и продолжали использоваться для решения вопросов, связанных с земельным обеспечением духовенства. Так, храм в Брусенском приходе располагал лесной дачей, «с точностию означенной» на плане, составленном в 1784 г. Все это имело далеко идущие последствия, проявившиеся позднее. Лес в течение всего XIX и начала XX в. использовался для нужд строительства храмов, а также продавался посторонним лицам с использованием вырученных денег для потребностей церкви[414]. Российское законодательство XIX в. делит все земли, находящиеся в ведении церковников, на две категории. Одна – «земли, принадлежащие им по прежним дачам и писцовым книгам», другая – «земли, отводимые к ним для довольствия от прихожан в установленной межевыми знаками пропорции»[415]. Представление об обеих этих категориях земель унаследовано от предшествующего периода и является законодательным закреплением существующей традиции обеспечения духовенства. Все отведенные к церкви земли составляли «неприкосновенную церковную собственность» и ограждались законом «от всяких посторонних притязаний»[416].

Ситуация, сложившаяся к 1790-м гг., когда генеральное межевание в Олонецкой губернии завершилось[417], явствует из ряда источников. Прежде всего это ведомости о состоянии церковных приходов, в

---

[412] *Павлов А.С.* Курс церковного права. СПб., 2002. С. 319–320.

[413] Инструкция землемерам к генеральному всей империи земель размежеванию // ПСЗ-1. Т. 17. № 12570.

[414] Летопись церкви во имя Святителя и Чудотворца Николая и во имя святого апостола Фомы, что в Брусенском приходе Олонецкой епархии Петрозаводского уезда // ОЕВ. 1906. № 7. С. 297.

[415] *Александров Н.* Сборник церковно-гражданских постановлений в России, относящихся до лиц православного духовенства, с. 120.

[416] *Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству, с. 158.

[417] *Колесников П.А.* Северная деревня в XV–первой половине XIX в. Вологда, 1976. С. 56.

которых указывалось наличие или отсутствие в распоряжении приходского духовенства планов и карт отмежеванных к церкви земель. Мною обнаружены материалы судебных дел, связанных с посягательством прихожан на земли духовенства[418]. Карты генерального межевания неизбежно становились в этих случаях главными аргументами в судебных разбирательствах. Наконец, использованы межевые книги[419], хранящиеся в фонде Олонецкой казенной палаты (НА РК, ф. 4). Все перечисленные источники позволяют выявить ситуацию, сложившуюся в 49 приходах. Из них вообще не имелось земли в распоряжении клира 16 приходов, располагали землей, но не имели планов и карт генерального межевания священно- и церковнослужители 26 приходов. И лишь белое духовенство 7 приходов легко могло предъявить планы. Итак, генеральное межевание не внесло существенных изменений в практику наделения приходского духовенства землей. Приведенные цифры отражают лишь то положение, которое существовало формально, на бумаге. В действительности в ряде случаев крестьяне отказывались признавать результаты генерального межевания, продолжая использовать отведенную церковникам землю для собственных нужд. Так, в Шуйском приходе церковная земля, фактически находящаяся в пользовании духовенства, составляла, как указывалось в ведомости о состоянии церковных приходов за 1802 г., «самую малую часть», а отмежеванной землей, по данным того же источника, владели крестьяне[420].

Межевание иногда приводило к открытым конфликтам между духовенством и прихожанами. Судя по новейшим исследованиям, со временем эти проявления недовольства лишь усиливались, владение церковников землями «вызывало раздражение» северных крестьян[421]. Документы Олонецкой епархии подтверждают эту закономерность. К плачевным результатам для клира привело размежевание церковных и крестьянских земель в Лоянском приходе. Как видно из сообщения Олонецкого духовного правления Олонецкой нижней расправе, землемеры в 1788 г. «учинили прибавок» церковной земле, провели межу, на

---

[418] НА РК, ф. 63, оп. 3, д. 50/439, л. 5; Там же, ф. 647, оп. 1, д. 13/62, л. 1; Там же, ф. 584, оп. 6, д. 7/157, л. 31; Там же, д. 10/211, л. 2; Там же, оп. 3, д. 98/1474. л. 1; Там же, д. 87/1287, л. 8; Там же, оп. 4, д. 2/8, л. 2; РГИА, ф. 796, оп. 76, д. 20, л. 1–4.

[419] НА РК, ф. 4, оп. 35, д. 5/84, л. 2–7; Там же, д. 2/25, л. 2–7 и др.

[420] Там же, ф. 25, оп. 15, д. 97/2079, л. 1, об.

[421] *Листова Т.И.* Религиозно-общественная жизнь: представления и практика, с. 739.

которой были «по указу и по инструкции столбы з гербами поставлены для вечных признаков». Вскоре после отъезда землемеров выяснилось, что крестьяне, «согласясь единогласно, приступили и выкосили натурою самосильно на церковной казенной и прежней писцовой вечного их владения земли лутчие места»[422]. Аналогичный спор возник в 1819 г. и в Андомском погосте после «беззаконного», по мнению крестьян, изложенному ими в челобитной, отмежевания земли священнику Иакову Васильеву «с причетники». Крестьяне, отказываясь признавать результаты межевания, писали, что «объявленные священник с причетники изстари без всяких церковной земли дач довольствованы были мирскою приходскою ругою и доходами, а не от пашенной земли»[423]. В 1821 г. сходный случай имел место в Оштинском приходе Лодейнопольского уезда. Местные крестьяне решили отнять у духовенства незадолго до этого отмежеванную к церкви землю. Как говорилось в прошении церковников, прихожане, вооружившись «смертоносными орудиями», «вторглись на самую середину земли», принадлежащей священнику, и засеяли ее[424]. В 1888 г. начался очередной этап конфликта между духовенством Ругозерского прихода и местными крестьянами. Источником спора стал отвод в 1833 г. к церкви дополнительного земельного надела. Попытка пересмотреть итоги межевания в 1866 г. закончились удачей для крестьян: они вернули себе утраченную землю. Однако на этот раз причт не согласился с нововведениями, что и послужило основой для судебного разбирательства[425]. Из всех дел неясно, какие меры были приняты и чем завершились конфликты.

Примеров такого рода немного. Все эти случаи являются значимыми только с учетом того факта, что отмежевание к церкви в соответствии с законодательством 30 или менее десятин земли оставалось довольно редким фактом. Поскольку межевание в Олонецкой губернии началось лишь в 1780-е гг., то гораздо большее значение при закреплении участков за священно- и церковнослужителями имели писцовые книги. Так, в 1782 г., как видно из рапорта Олонецкой верхней расправы, к использованию именно этих документов прибегли священно- и церковнослужители Рождественской церкви в споре с крестьянами Пиркинского погоста из-за отмежеванной к церкви земли[426]. Писцовые книги в качестве аргумента при судебном разбирательстве

[422] НА РК, ф. 584, оп. 6, д. 10/211, л. 1, об.
[423] Там же, ф. 642, оп. 1, д. 32/317, л. 1.
[424] Там же, ф. 25, оп. 15, д. 7/142, л. 1–1, об. (Прошение церковников).
[425] Там же, оп. 4, д. 49/28, л. 6–7 (Рапорт священно- и церковнослужителей).
[426] Там же, ф. 656, оп. 4, д. 25/484, л. 12.

использовал и священник Вытегорского уезда Контужской волости Тимофей Никифоров, который обратился, как видно из челобитной, в Олонецкую нижнюю расправу с просьбой «дать выпись» о церковной земле «с писцовой 136 и 137 (*1628 и 1629.* – М.П.) годов книг»[427]. Аналогичные аргументы в спорах с церковниками использовала и противоположная сторона – крестьяне. Так, крестьяне деревни Нижней Андроновской в 1777 г. указывали в прошении, что в их деревне «имеется тяглая земля, которая по писцовым 129 и 130 (*1621 и 1622.* – М.П.) годов книгам значится крестьянская»[428].

В моем распоряжении две группы документов, дающих священно- и церковнослужителям некоторую защиту от самоуправства крестьян в весьма существенном вопросе – обеспечении клира землей. Но бросается в глаза резкое различие. Невозможно не заметить, что результаты генерального межевания оказались для церковников незначительными. В ряде случаев там, где межевые знаки появились, крестьяне проигнорировали результаты мероприятий. В подавляющем большинстве приходов не имелось ни планов, ни карт, а в некоторых, как говорилось выше, и самой «указной пропорции земли». Но старинные писцовые книги оставались веским аргументом на протяжении всего изучаемого периода. Объяснение этого парадокса состоит в следующем. Во-первых, данные писцовых книг учитывались при генеральном межевании: «Инструкция межевым губернским канцеляриям и провинциальным конторам» предписывала «ко всем церквам, которые состоят в действительном служении, церковные земли утверждать по писцовым книгам и по дачам»[429]. Во-вторых, использование писцовых книг в отличие от новоявленных карт генерального межевания сочеталось с обычно-правовыми нормами, в соответствии с которыми давность владения являлась одним из основных критериев при решении земельных споров[430].

Если необходимые документы отсутствовали – а это, повторюсь, подавляющее большинство случаев – вопрос о праве пользования церковной землей решался исключительно исходя из норм обычного права. Так, судя по указу Петрозаводской нижней расправы в 1787 г., после того как в Типиницкой волости разгорелся спор между церковниками и крестьянами, были допроше-

---

[427] НА РК, ф. 584, оп. 3, д. 49/667, л. 3.

[428] Там же, ф. 642, оп. 1, д. 12/110, л. 2.

[429] ПСЗ-1. Т. 17. № 12 659.

[430] *Пахман С.В.* Обычное гражданское право в России: юридические очерки. СПб., 1877. Т. 1. С. 44.

ны старики, «имеющие себе веку от рождения шестидесяти и с лишком до девяноста лет». Они показали, что «земля поступила во владение церковнослужителям добровольно от общества крестьян и более следует ко владению церковнослужителям»[431]. В самом конце XIX в. отмечается аналогичный способ решения земельных проблем. При возникновении имущественного спора между причтом Яндебского прихода и местными жителями в 1892 г. были допрошены старожилы, которые дали показания в пользу церковников[432]. Примечательно, что ссылка на давность владения принималась во внимание и в судебных органах. Круг источников здесь ограничен: северные крестьяне не любили выносить сор из избы и нередко решали земельные споры на сходах, минуя суд. Во всяком случае, неизвестный автор записки о «Примеченном образе правления в деревнях разного рода государственных крестьян» писал, что на сходах нередко «определяются прошении о завладении землей <...> которые еще в канцелярии неизвестны»[433].

Нетрудно догадаться, что такой порядок решения дел сам по себе ставил священно- и церковнослужителей в зависимое от прихожан положение. В некоторых случаях крестьяне оставляли за собой и право перераспределения земли. Так, по данным рапорта прапорщика Боровитинова, разбиравшего дело на месте, крестьяне Гонгинской выставки Винницкого погоста в 1774 г. передали клиру своей церкви Мауринскую пустошь, которой прежде владел крестьянин Евсей Ананьев. Пустошь была отведена «с согласия мирского и с платежа за владение оной пустоши в мир денег по двадцати копеек в год». Некоторое время спустя (срок в документе не указан) земля перешла в пользование крестьянина Михайлова «с соседи». Обжаловать решение «мира», который и передал землю, было для церковников непросто. Ведь земельные споры решались «по сущей справедливости и чистой христианской совести» на основании показаний местных крестьян[434]. В XIX в. здесь по воле законодателя происходили существенные изменения. В сенатском указе специально оговаривалось, что «земли, отведенные церквам от прихожан для довольствия причтов, не подлежат отчуждению»; исключения «допускаются лишь в

[431] НА РК, ф. 63, оп. 3, д. 50/439, л. 7, об.
[432] Там же, ф. 25, оп. 7, д. 80/35, л. 2 (Прошение церковников).
[433] АСПбИИ, ф. 3, оп. 1, д. 380, л. 148.
[434] РГАДА, ф. 433, оп. 1, д. 28, л. 29.

особо уважительных случаях»[435]. Церковный причт становился «ближайшим охранителем» неприкосновенности приписанных к приходскому храму угодий[436].

По материалам XVIII в. известны случаи, когда в пользование церковников поступала тяглая земля. Это стало продолжением древней традиции, в соответствии с которой земельные участки выделялись духовенству «миром» или церковными старостами. При этом клирики рассматривались крестьянами как «такие же члены общины, как и остальные»[437]. Существование сходного порядка наделения землей в изучаемый период стало возможно благодаря специфическим чертам крестьянского правового сознания. «Ревизская душа, созданная законодательством, – пишет С.П. Кавелин, – обратилась в податную фикцию, жизненный смысл в которую со временем вложили сами плательщики. Под ревизской душой стали понимать определенный земельный участок»[438]. Следовательно, становилось возможным взимание подушной подати и с представителей белого духовенства. Так, в 1784 г. крестьяне Кондужской волости, как видно из челобитной, «сверх имеющейся церковной земли» «общим согласием» отвели выморочную землю священнику. Вскоре «за неплатеж оным священником всяких казенных податей» крестьяне этот участок обратно «обществом в мир взяли». Священник оправдывался, говоря, что готов платить подать, но аргументы крестьян остались незыблемыми: «оная (*земля*. – М.П.) состоит тяглая, а не церковная, которая поделена по душам, в чем и ссылку имеют о церковной земле на писцовые книги». Суд, в который обратился священник, поддержал крестьян[439].

В столь трудных условиях немаловажное значение имела собственная инициатива священно- и церковнослужителей – разработка ими новых земельных участков. По данным ведомости о состоянии церковных приходов, в XIX в. духовенство самостоятельно вводило новые земли в сельскохозяйственный оборот. Так, в Янгозерском приходе «нарочно отведенной церковной земли» не имелось, а «со-

---

[435] Всеподданнейший доклад Святейшего синода о способах к успешнейшему образованию духовного юношества и к обеспечению приходского духовенства // ПСПиР. Пг. 1915. Т. 1. № 184. С. 248; *Андреев Д.* Сборник правил о средствах содержания духовенства и о разделе их между членами причтов, с. 56.

[436] *Александров Н.* Сборник церковно-гражданских постановлений в России, относящихся до лиц православного духовенства, с. 63.

[437] *Стефанович П.С.* Приход и приходское духовенство в XVI–XVII вв., с. 127.

[438] *Кавелин С.П.* Исторический очерк поземельного устройства государственных крестьян. М., 1912. С. 10.

[439] НА РК, ф. 650, оп. 1, д. 10/160, л. 1, 5.

стояло» «по крепостям и разновидным писмам от прежних времен от 7176 (*1668.* – М.П.) года данного священно- и церковнослужителям владеемых и *своими трудами упаханных* по усеву ржаного в поле на 5 четвериков, а в дву по тому ж»[440]. В Салменижском приходе, по данным того же источника, у церковников не имелось никакой земли, кроме «своими трудами разработанной»[441]. Изредка священно- и церковнослужители покупали землю. Немногочисленность свидетельств, возможно, объясняется тем, что клирикам запрещалось приобретать участки крестьянской земли, усиливая социальное напряжение в приходах и вступая в судебные споры с прихожанами. Так, в 1775 г. епископ Олонецкий и Каргопольский, как видно из его резолюции, распорядился, «чтоб в вечное владение никто нигде земель впредь из священно- и церковнослужителей не покупал». Епископ разрешил лишь «за малоимением при церкви церковной земли» брать ее «указным порядком» «из оброку»[442]. Из резолюции неясно, какие цели преследовал епископ. В.И. Семевский считал подобные шаги составной частью мероприятий, предшествующих генеральному межеванию[443]. Мною обнаружен всего один случай покупки земли священно- и церковнослужителями. Это вполне объяснимо: клирики приобретали земельные участки только в тех случаях, если имеющаяся при церкви земля не позволяла им прокормить семейства. Определенное влияние оказывал запрет. Далеко не всегда церковники располагали необходимыми средствами. И все же в 1783 г., как видно из «купчей записи», священник Федор Васильев купил у крестьянина Оштинского погоста Коселской выставки «по оценке и с публичного торга движимое и недвижимое имение» и, в частности, «в полях и в заполках, в сенных покосах четвертую часть всю без остатку». За этот участок священник обязывался платить «повсягодно подушных денег за одну душу»[444].

Имеющиеся источники позволяют утверждать, что наряду с обычными формами приобретения земельных участков, сближающими священно- и церковнослужителей с крестьянами, имелись и специфические, присущие только церковникам пути пополнения наделов. Например, земельные участки иногда доставались клиру от завещателей, не являющихся их родственниками и отдающих свои земли не

---

[440] Там же, ф. 25, оп. 15, д. 97/2079, л. 55.

[441] Там же, л. 8.

[442] Там же, д. 1/6, л. 63.

[443] *Семевский В.И.* Крестьяне в царствование императрицы Екатерины I. В 2-х т. СПб., 1901. Т. 2. С. 633.

[444] НА РК, ф. 584, оп. 3, д. 5/67, л. 8.

конкретным клирикам, а приходской церкви. Так, судя по завещанию крестьянин Афанасий Ларионов отдал в 1787 г. свой участок «в дом Николы Чудотворца на вечное поминание» и велел «детям и внучатам, ни сродникам, ни племянникам никакими вымыслы не вступаться»[445]. Но завещания откладывались в фондах судебных учреждений лишь в тех случаях, когда наследники нарушали волю покойного. Поэтому невозможно судить о том, насколько типичен этот путь пополнения приписанной к церкви земли. Таким образом, земля, находящаяся в пользовании духовенства, имела разный статус. Это особенно важно отметить потому, что в современных исследованиях нередко фигурирует только одна разновидность находящейся в распоряжении духовенства земли – церковная земля, закрепленная за приходским храмом[446]. Проведенное исследование позволяет увидеть более сложную картину.

Полученные от прихожан или отмежеванные землемерами участки члены клира делили между собой в соответствии с должностями. В XVIII в. данный вопрос не оговорен в законодательстве, и церковники руководствовались местными традициями. Здесь в моем распоряжении имеются сведения, проникшие в материалы делопроизводства после того как пропорции во владении землей были нарушены, а крестьяне оказались неспособны уладить дело самостоятельно, без обращения в суд. Так, крестьяне Шунгского погоста указывали в прошении, направленном в 1778 г. в Олонецкий верхний суд, что в их приходе «землей священник с причетники владели по 1777 год каждой по частям, а во оном году в ноябре месяце у оных дьячок Иван Петров помре, то оного дьячка отданную ему миром землю означенный священник Иванов, не спрося мирских людей ко владению дозволения, взял себе и поныне пашет»[447]. В 1781 г. аналогичное прошение поступило в Синод: крестьяне Остречинского погоста жаловались на священника Ивана Тихонова, который «из церковной земли себе самовольно большую часть выделил»[448]. В XIX в. церковное законодательство закрепило сложившиеся традиции. Решение оказалось вполне предсказуемым: «Церковная земля <...> разделяется на участки разного пространства соответственно назначению их членам причта, имеющим один пред другим преимущества по степеням духовного

[445] НА РК, ф. 650, оп. 1, д. 2/33, л. 17.

[446] *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни: очерки по церковной этнографии, с. 135.

[447] НА РК, ф. 642, оп. 1, д. 12/110, л. 2.

[448] РГИА, ф. 796, оп. 62, д. 243, л. 23.

служения»[449]. В начале XX в. отмечаются случаи, когда вся отведенная к церкви земля находилась в распоряжении местного священника, однако это исключение из правил. Так, в описании Немжинского прихода Лодейнопольского уезда говорится: «Землю владеет местный священник»[450], и никто из младших членов клира не имеет возможности получать доход с отмежеванной к церкви земли.

Двойственный порядок приобретения церковной земли (покупка и получение в ходе межевания) имел еще одно важное последствие. На протяжении всего изучаемого периода он влиял на наследование угодий, находящихся во владении клириков. Священно- и церковнослужители свободно распоряжались теми земельными наделами, которые находились в их индивидуальном владении: росчистями и прикупными землями. Так, в 1789 г. пономарь церкви Николая Чудотворца Туломозерской волости, как видно из его завещания, оставил своему сыну, крестьянину Осипу Иванову, «пашенные земли и сенные покосы свои собственные и по закладным письмам»[451]. Если же речь шла о церковной земле (писцовой или отмежеванной в ходе генерального межевания), то порядок наследования был иным. Например, судя по прошению «дьячкова сына» Егора Кузмина из Ильинской выставки Водлозерского погоста проситель лишился права пользования церковной землей в 1781 г., после провала на экзамене у епископа, а церковная земля, которую он мог бы получить, поступила в распоряжение другого, более квалифицированного и удачливого члена клира[452]. Таким образом, приписанной к церкви землей мог пользоваться только тот представитель духовенства, который находился на должности в данном приходе. В противном случае необходимых земель могли лишиться «действительные» клирики.

Законодательство XIX–начала XX в. стояло на страже имущественных прав приходского духовенства, жестко обязывая прихожан обеспечивать церковников землей в достаточном для ведения хозяйства размере. В соответствии с законом, если владельцы добровольно не соглашались отвести к церкви достаточное количество земли, полагалось «от каждого владельца отрезывать участок земли в церковный удел по соразмерности его дачи к прочим владениям того прихода». Напротив, излишнюю землю полагалось оставлять во владении церковников. Все отведенные к церкви земли полагалось отделять от помещичьих и кресть-

---

[449] *Александров Н.* Сборник церковно-гражданских постановлений в России, относящихся до лиц православного духовенства, с. 64.

[450] *Фарсинонов А.* Немжинский приход Лодейнопольского уезда, с. 508.

[451] РГИА, ф. 796, оп. 61, д. 93, л. 1.

[452] Там же, оп. 54, д. 121, л. 4.

янских «особыми окружными межами»[453]. Получив причитающиеся по закону участки, местные священники и в конце XIX–начале XX в. занимались сельским хозяйством, которое оставалось для них важным источником средств к существованию. В XIX–начале XX в. порядок наделения церковников земельными наделами, доставшийся в наследство от предшествующего периода, сохранялся во вполне узнаваемом виде. При этом сами представители духовенства, в особенности его низшее звено – дьячки и пономари, рассматривали хлебопашество как вполне приемлемый, обычный и стабильный источник своих доходов. Как говорилось в отчетах благочинных, «материальный быт духовенства довольно сносен <...> причты пользуются выгодами от церковной земли»[454].

В том случае если количество имеющейся в распоряжении причта земли оказывалось недостаточным, это вызывало беспокойство местного духовного начальства. Так, в 1879 г. каргопольский благочинный был озабочен вопросом о земельных наделах приходского духовенства. В своем рапорте архиерею он указывал: «Причты всех церквей наделены землею, хотя и не везде в надлежащей пропорции. Сильный недостаток ощущается в сенных покосах в Троицком и Саунинском приходах, вследствие чего духовенство не может содержать потребное количество для землепашества скота»[455]. Из приведенной цитаты видно, что духовенство самостоятельно решало все хозяйственные проблемы, и помощь прихожан в сельских трудах стала, судя по имеющимся источникам, исключением из правил. Изредка прихожане жаловались на представителей духовенства, принуждающих их работать на церковной земле. Так, в 1849 г. прихожане Волосовского прихода сообщали консистории, что местный дьякон «гонит народ к себе на помощь для работ», а в случае «противности» со стороны прихожан обещает «иметь неудовольствие»[456]. Есть данные и о добровольной помощи. В 1902 г. благочинный второго округа Лодейнопольского уезда указывал, что прихожане относятся к местным священникам почтительно, оказывают им услуги «по хозяйству и хлебопашеству»[457].

---

[453] Свод законов межевых // Церковное благоустройство. Сборник действующих церковно-гражданских узаконений, относящихся к духовному ведомству, с. 407–408.

[454] НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 60/1, л. 25 (Отчет благочинного 2-го округа Олонецкого уезда за 1879 г.).

[455] Там же, л. 127 (Сведения о состоянии церквей, духовенства и прихожан по 2-му округу Каргопольского уезда за 1879 год).

[456] Там же, оп. 7, д. 47/16 (Прошение верующих Волосовского прихода)

[457] Там же, оп. 20, д. 9/96, л. 147 (Отчет благочинного 2-го округа Лодейнопольского уезда).

Большинство представителей белого духовенства работали самостоятельно. К этому же их подталкивало церковное начальство, поощряя усердных пахарей и порицая тех представителей духовенства, которые не проявили достаточного трудолюбия. Так, благочинный, священник Шуйского погоста Петр Мишурин сообщал в 1857 г. Олонецкой духовной консистории: «Священники всех 10 погостов, получая казенное штатное жалованье, пользуясь землею, некоторые ругою и доброхотным подаянием от прихожан, могут жить безбедно и даже иметь удобства по материальной жизни. <...> И дьячки Виданского и Соломенского погоста могли б иметь достаточное содержание, если бы были более усердны к обрабатыванию церковной земли, которая может давать с избытком годовое продовольствие. Пономарь Соломенского погоста тоже ленится обрабатывать землю и имеет порядочное семейство, от того и живет бедно»[458]. Для современников сельский труд служителей церкви представлялся вполне обычным, непредосудительным и достойным одобрения образом жизни. Так, в некрологе о священнике Палтожского прихода Ф.И. Щукине, опубликованном в 1906 г., указывалось, что в трудные годы «главным пособием ему служило разумное ведение сельского хозяйства, которое нередко выручало его в критических обстоятельствах». Священник «нередко сам сеял хлеб, убирал его в стога, молотил и веял на гумне. При уборке же сена, метание зародов было страстно любимое его занятие»[459].

В начале XX в. начали раздаваться голоса, протестующие против такого порядка вещей, при котором духовенство постоянно занимается крестьянскими земледельческими трудами, отвлекаясь от пастырских обязанностей. Местный священник В. Мегорский подробно изложил недостатки такого положения. Духовенство в отличие от крестьян не имеет ни «привычки и сноровки» в обработке земли, ни свободного времени. Обработка церковной земли «посредством помочей, устраиваемых по праздничным дням за угощение прихожан водкою», также нецелесообразна. Ведь это приводит к непочитанию праздничных дней, во время которых верующие должны посещать богослужения. Более того, «земля служит причиной раздора и недоразумений между пастырями и прихожанами», что приводит не только к межличностным конфликтам, но и к судебным разбирательствам. Вывод статьи очевиден. Духовенство следует обеспечить государственным жалованьем, а в ответ оно должно отказаться от всех имеющихся в их распоряжении сенокосов, лесных наделов

[458] Там же, д. 10/100, л. 42.

[459] *Казанский А.* Протоиерей о. Федор Иванович Щукин // ОЕВ. 1906. № 1. С. 37.

и пашен[460]. Другой священник, скрывающийся под характерным псевдонимом Обиженный, полагал, что «от занятия землей – одни лишь заботы да хлопоты с ранней весны, все лето и почти до октября месяца»[461]. Эта идея нашла поддержку у еще одного знатока потаенных сторон приходской жизни, скрывающегося за псевдонимом А. П-й. Он полагал, что в настоящее время, т.е. в начале XX в., при существующем уровне цен священники не в состоянии обрабатывать землю, не могут закупать лучшие семена и передовые орудия труда и нередко вынуждены продавать зерно осенью, а не весной, когда цены значительно выше[462].

В противовес этим статьям в том же издании появилась другая публикация, автор которой, основываясь на личном опыте, подчеркивал несомненную выгодность владения земельными наделами и необходимость сохранения за служителями церкви имеющихся у них участков. Это нужно, полагал он, для улучшения агротехники. Если священники «отрешатся от предрассудков старины», приобретут новейшие, усовершенствованные орудия труда и лучшие семена, то очень скоро и сами получат выгоду и «прихожанам покажут, как от хлебопашества получить наибольший доход»[463]. В годы Первой мировой войны епархиальная пресса продолжала публиковать настойчивые призывы, обращенные к духовенству, заняться сельскохозяйственным трудом и таким способом надежно обеспечить свои семейства средствами к существованию. Так, в 1915 г. появилась статья с приложенной к ней положительной резолюцией епархиального архиерея. В ней подчеркивались выгоды огородничества, занявшись которым «сельское духовенство могло бы значительно увеличить свое собственное состояние»[464]. Эти доводы и сегодня звучат в трудах исследователей церковной истории. Современные специалисты убеждены, что занятие сельским хозяйством «еще теснее связывало причт и приход»[465], а знакомство священника с земледелием служило источником «близости и взаимопонимания» между ним и прихожанами[466]. Отчет обер-прокурора Синода за 1911–1912 гг. позволяет создать обобщенную

---

[460] *Мегорский В.* О церковной земле // ОЕВ. 1906. № 12. С. 475–476.

[461] *Обиженный.* Разбитые мечты и обманутые надежды // Там же. 1911. № 32. С. 555.

[462] *А. П-й.* Сельские пастыри как образованные благоустроители крестьянского хозяйства // Там же. 1907. № 8. С. 232.

[463] По вопросу о церковной земле // Там же. 1906. № 14. С. 538.

[464] Благочинным и причтам Олонецкой епархии к сведению, руководству и исполнению // Там же. 1915. № 7. С. 119.

[465] *Кузнецов С.В.* Православный приход в России в XIX в., с. 168.

[466] *Розов А.Н.* Священник в духовной жизни русской деревни, с. 30.

картину использования церковных земель причтами. Наделы, говорилось в этом документе, «как источник содержания духовенства далеко не везде служат достаточным средством материального его обеспечения». Лишь в приходах с плодородной землей духовенство «находит еще возможным заниматься хозяйством». Но в большинстве приходов «с незначительным количеством церковной земли», «обработка ее мало содействует благосостоянию духовенства»[467].

Итак, специфические (отличные от крестьянских) способы пополнения находящихся в пользовании священно- и церковнослужителей угодий встречаются редко. Землевладению духовенства присущ дуализм в той его форме, которая характерна и для всей системы крестьянского землепользования. С одной стороны, священно- и церковнослужители, особенно в XVIII в., участвовали в частичных перераспределениях земли исходя из возможностей несения тяглых обязательств. С другой – имело место не связанное с внесением денег в «мир» землепользование, существующее на основании норм обычного права: индивидуальное пользование росчистями, прикупными участками.

Руга. Аналогичные закономерности прослеживаются и при изучении другого вопроса, связанного с обеспечением духовенства – наделения клира ругой. Здесь проявляются заметные отличия жизненного уклада паствы и духовенства. Хотя «материальный достаток большинства приходского духовенства оставлял желать много лучшего, “попа” от паствы дистанцировал сам способ получения вознаграждения за выполнение своих обязанностей»[468]. Существенным отличием от устоявшегося порядка предоставления земельного участка является полное отсутствие законодательной регламентации периодических выплат деньгами или зерном от прихожан духовенству. В XVI–XVII вв. «руга назначалась совершенно произвольно и была предметом свободного договора и даже торга»[469]. Лишь Духовный регламент, не ломая устоявшиеся традиции, предписывал требовать от ставленника расписку в том, что он «хощет быть доволен» предназначенной ему ругой. Таким образом, размеры руги, как и

---

[467] Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего синода по ведомству православного исповедания за 1911–1912 гг., с. 184–185.

[468] *Сухова О.А.* Десять мифов крестьянского сознания: очерки истории социальной психологии и менталитета русского крестьянства (конец XIX–начало XX в.) по материалам Среднего Поволжья. М., 2008. С. 188.

[469] *Стефанович П.С.* Приход и приходское духовенство в XVI–XVII вв., с. 153.

распределение земли между членами клира, обусловливались местными традициями и зависели от прихожан. Выяснение фактических размеров руги сильно затруднено. Епископ слабо интересовался размерами содержания, выплачиваемого духовенству прихожанами, а они в свою очередь не спешили вводить владыку в курс дела. В «выборах», являющихся одним из основных источников, нередки крайне лаконичные обещания, не содержащие никаких цифр. Так, крестьяне Ялгубской выставки Шуйского погоста указывали в «выборе», составленном в 1755 г., что в их приходе священно- и церковнослужители получают от прихожан вместо земли «церковный доход и доброхотное хлебное и денежное подаяние». Часть этого «дохода» и предназначалась «нововыбранному по удостоении его во дьякона»[470]. Аналогичные формулировки содержались в «выборе», составленном прихожанами Шелтозерского Бережного прихода в 1795 г. Крестьяне писали: « <...> желаем ево быть в наш Шелтозерский Бережный приход и как прежнего Федора Андреева довольствовали, так и ево, Никифорова, довольствовать будем доброхотным хлебным подаянием по-прежнему и впреть награждать желаем»[471]. Конфликт духовенства и прихожан мог привести к отказу в выдаче руги. Так, в 1819 г. началось судебное разбирательство между причтом Тулокского прихода и местными крестьянами. Сразу же после начала конфликта прихожане «принадлежащую *по условию* (*курсив мой.* – М.П.) годичную хлебную ругу сто четвериков всем приходом задержали»[472].

Делопроизводство, связанное с конфликтами, показывает, что длительное время «выбор» и связанное с ним «условие» являлись основными документами, в соответствии с которыми прихожане брали на себя обязательство «награждать» своих священно- и церковнослужителей ругой и землей. Расплывчатые формулировки обещаний и отсутствие контроля со стороны консистории серьезно усугубляли зависимость клира от прихожан. По данным Н.Д. Зольниковой, в Западной Сибири ругу собирали «с венца», т.е. с супружеской пары, или в редких случаях «с дыма» (крестьянского двора)[473]. Данные ведомостей о состоянии церковных приходов позволяют утверждать, что в Олонецкой епархии картина отличалась несколько большей пестротой. Так, в Выгозерском погосте к началу XIX в. ругу собирали в размере 20 копеек с *ревизской души*, в Паданском – 20 копеек «*с писцовых*

[470] РГИА, ф. 796, оп. 36, д. 206, л. 18.
[471] НА РК, ф. 25, оп. 15, д. 3/55, л. 1.
[472] Там же, оп. 7, д. 19/12, л. 1 (Прошение священника)
[473] *Зольникова Н.Д.* Сибирская приходская община в XVIII в., с. 156–157.

мужеска пола душ». В большинстве случаев в качестве налогоплательщика в документах фигурирует «душа», вне зависимости от ее пола. Так, в Янгозерском погосте собирали по «одному четверику ржи с души», а в Линдозерском приходе – 30 копеек с души[474]. В основном нормы сбора руги оставались неизвестными для консистории, а значит , и для исследователя.

О периодичности сбора руги историк может судить лишь по отрывочным упоминаниям в источниках. Ясно, что руга чаще всего собиралась в церковные праздники. Так, священник Иоаннов, судя по указу Олонецкой духовной консистории, в 1831 г. требовал от своего прихожанина перед венчанием брака оплатить все недоимки прошлых лет. Консистория ссылалась на прошение крестьянина, который утверждал, что священник «удержал за прежние доходы четыре рубли, т. е. за доброхотное подаяние, а именно: за осенную ругу, за петровскую, рождественскую, великопостную, за христовую молитву и прочее подаяние»[475]. Подобного рода требования крестьяне расценивали как вымогательство. Но это единственный способ для духовенства взыскать плату с нерадивых прихожан. Не во всех приходах ругу собирали столь же часто. В редких случаях священно- и церковнослужители получали причитающиеся им зерно и деньги только один раз в год. Так, клирики Коткозерской волости Олонецкого уезда доносили в 1799 г. в Олонецкое духовное правление, что в их приходе «священнику с причетники из оной (*находящейся при церкви*. – М.П.) земли пропитания со своими семействами снискивать весьма трудно, а прочих доходов никаких не имеется, кроме только в Христовый Преображения Божий праздник, и то весьма малое количество»[476]. В XIX в. календарный план сбора руги оставался неизменным. Так, в 1847 г. лодейнопольские священники А. Коткозерский и П. Николаевский рапортовали консистории, что в Шустручском приходе местный священник «собирал доброхотного подаяния по издревле ведущемуся обыкновению, как то: в Рождество Христово, в Св. Пасху, в часовенные праздники, в Филиппов пост, и во св. Четыредесятницу по прочтении молитв, сверх того о Петровом дне и осенью»[477].

Упоминания в источниках о том, кто собирал ругу, довольно редки. Можно предположить, что это делали сами служители церкви. Иногда этот вопрос затрагивался в прошениях, направляемых крестьянами в

[474] НА РК, ф. 25, оп. 15, д. 97/2079, л. 25, 50, 55, 61.
[475] АСПбИИ, ф. 3, оп. 1, картон 32, д. 5, л. 128.
[476] НА РК, ф. 300, оп. 2, д. 1/5, л. 23, об.
[477] Там же, ф. 25, оп. 7, д. 45/10, л. 10 (Рапорт священников консистории).

духовные и светские органы власти. Как видно из челобитной прихожан, бывший пономарь Вешкельского прихода, числясь в 1787 г. при церкви, «должности своей никакое время не исполнял, а побывши одно время мало и собравши с некоторых людей хлебом и деньгами, тайно ушел»[478]. Аналогичные сведения содержатся и в документах XIX в. Так, крестьянин деревни Пустоши Шустручского прихода Иван Савин указывал в своем прошении, что местный священник «собирал поборы»: «осенное, молитвенное, христославное, пасхальное». «Сверх того, – сообщал крестьянин, – просит солому, сено и деньги, если мало дают, то угражива-ет»[479]. От местного сапожника А. Аврамова тот же священник потребовал сшить пару сапог[480]. Наконец еще один крестьянин в ответ на настойчивые просьбы священника выдал ему корм для скота, жерди для огородов и две рыбы[481].

Следующий существенный вопрос – распределение руги среди членов клира. Опираясь на общероссийские материалы, Т.А. Бернштам акцентирует внимание на «безобразных сценах дележа собранных продуктов и денег»[482]. В труде Б.Н. Миронова приведена пропорция, согласно которой доходы «делились между священником, дьяконом и всеми причетниками»[483]. Скорее всего, это не соответствует действительности. По справедливому замечанию П.В. Знаменского, «в течение всего XVIII в. не возникло общего положения о долях каждого члена причта»[484]. Крестьяне «самопроизвольно» устанавливали размеры выплат каждому из священно- и церковнослужителей. Так, прихожане церкви Пророка Илии Салменижской волости в 1775 г. «обязались письменно довольствовать священнику 100 четвериков ржи, дьякону – 70, дьячку и пономарю – по 50 четвериков, денежного на весь собор – по 30 рублей»[485]. Аналогичным – зависящим от прихожан, определяемым ими в соответствии с должностями в составе клира и существующим без контроля со стороны светских и духовных властей – было рас-

---

[478] ГААО, ф. 29, оп. 7, д. 101, л. 1.

[479] НА РК, ф. 25, оп. 7, д. 45/10, л. 24, об. (Протокол допроса крестьянина Ивана Савина).

[480] Там же, л. 32.

[481] Там же, л. 169 (Записка из следственного дела о вымогательстве).

[482] *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни: очерки по церковной этнографии, с. 394.

[483] *Миронов Б.Н.* Социальная история России периода империи (XVIII–начало XX в.). Т. 1, с. 108.

[484] *Знаменский П.В.* Приходское духовенство в России со времен реформы Петра, с. 706.

[485] РГИА, ф. 796, оп. 62, д. 243, л. 23.

пределение руги в Троицком приходе Каргопольского уезда. Как видно из «скаски» пономарей, священник получал 50 пудов «печеного хлеба», 16 с половиной пудов «разного хлеба», дьякон – 35 рублей, 10 пудов «печеного хлеба» и 3 четверти «разного хлеба». В некоторых приходах (например в Ребольском) ругу получал только священник, а причетники должны были довольствоваться лишь церковной землей[486].

Обычно в исторических исследованиях руга представляется как однородная, общая для всех приходов разновидность выплат прихожан духовенству[487]. Источники позволяют утверждать, что руга, как и земельные наделы, предоставлялась священно- и церковнослужителям на различных условиях. Прихожане Олонецкой епархии в XVIII–XIX в. откровенно противопоставляют в своих прошениях «рядную ругу» и «доброхотное подаяние», размеры которого совершенно не фиксировались. Так, прихожане Ялгубской выставки Шуйского погоста в 1755 г. сообщали в «выборе», что в их приходе «определенной денежной и хлебной руги не имеется, а дается от нас, прихожан, доброхотное хлебное и денежное подаяние»[488]. В Вырозерском приходе в начале XIX в., по данным ведомости о состоянии церковных приходов, не установлено руги, но священно- и церковнослужители получают «доброхотное подаяние»[489]. Иногда «рядная руга» и «доброхотное подаяние» сочетались. Так, в Типиницком приходе священно- и церковнослужители, по данным того же источника, получали в качестве руги 140 четвериков ржи, а кроме того – и «доброхотное подаяние», размеры которого в источнике не указаны[490]. Как видно из «выбора», составленного прихожанами Купецкого прихода Пудожского уезда, в 1794 г. ими был избран «в пономаря» сын священника Иван Авдиев. Прихожане обязывались «платить таковую же ругу, как и предки ево, пономаря, получали». Сверх этого крестьяне обязывались «довольствовать доброхотным подаянием»[491]. По сути дела, «доброхотное подаяние» стало средством контроля: прихожане могли отказать неугодному священнику в дополнительном вознаграждении, а желающий получить «надбавку» священник был вынужден «угождать своим прихожанам, раболепствовать»[492].

---

[486] НА РК, ф. 25, оп. 15, д. 97/2079, л. 65.
[487] *Кузнецов С.В.* Православный приход в России в XIX в., с. 169.
[488] РГИА, ф. 796, оп. 35, д. 402, л. 2, об.
[489] НА РК, ф. 25, оп. 15, д. 97/2079, л. 18.
[490] Там же, л. 15.
[491] Там же, оп. 16, д. 3/1, л. 2.
[492] *Розов А.Н.* Священник в духовной жизни русской деревни, с. 39.

Аналогичные закономерности сохранились и в XIX в. По данным рапорта петрозаводского благочинного, который знал ситуацию из личного опыта, «добровольные подаяния вещественные хороши с материальной точки зрения, но не могут быть одобрены с нравственной». И это вполне объяснимо. «Собрание этих добровольных подаяний сопряжено с большим унижением, а часто с язвительными насмешками над ним со стороны дателей, так что ходить за собиранием таких подаяний – настоящая пытка»[493]. По утверждению С.В. Римского, основанному на многочисленных свидетельствах современников, повсюду в России «процедура сбора даяний походила на изнурительный марафон», причем во время сбора руги приходилось мириться с недружелюбием прихожан, их гонором и резкими высказываниями[494]. Олонецкие материалы подтверждают существующие в литературе негативные суждения о порядке сбора руги. Так, петрозаводский благочинный указывал, что при сборе продуктов с прихожан священнику приходится заходить в некоторые дома по нескольку раз, добиваясь выплат. При этом со стороны прихожан звучали ругательства и упреки: «Каличьего[495] же названия не минуешь при этом»[496]. Типичные ситуации при сборе руги напоминают поиски подаяния. Современник событий, петрозаводский благочинный описывал происходящее: «Очень часто бывает, что священник, ходя по домам с мешком на плечах и выпрашивая себе руги так униженно и нищенски, по обходе деревни должен возвратиться домой с тем же пустым мешком»[497]. Подобное восприятие тяжелых моментов жизни священника перекочевало и в современную научную литературу. Так, в одной из книг К.К. Логинова содержатся следующие примечательные строки: «После Покрова священники, а также нищие обходили дома, собирая подаяние (ругу)»[498].

В конце XIX–начале XX в. отработанный в течение столетий порядок сбора руги постепенно менялся. Как говорилось в епархиальной печати, «эта статья дохода с каждым годом все уменьшается и падает». Постепен-

---

[493] НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 60/1, л. 157 (Рапорт по 3-му петрозаводскому благочинническому округу).

[494] *Римский С.В.* Российская церковь в эпоху великих реформ, с. 114.

[495] Калики – нищие, зарабатывающие пением духовных стихов, исполнением былин и т.д.

[496] НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 60/1, л. 157 (Рапорт по 3-му петрозаводскому благочинническому округу).

[497] Там же, л. 157, об.

[498] *Логинов К.К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья (конец XIX–начало XX в.), с. 129.

но некоторые представители духовенства, особенно молодые священники, переставали считать ругу «доходной статьею»[499]. Некоторые священники не без оснований связывали размеры руги, с одной стороны, и благочестие прихожан – с другой. Как говорилось в сведениях о состоянии каргопольских приходов за 1879 г., «привычка молодого поколения к распутной жизни усиливается, а потому и содержание духовенства в округе более недостаточно, чем посредственно»[500]. По данным из отчета благочинных, ко второй половине XIX в. сбор в пользу причта серьезно способствовал улучшению «экономического быта» духовенства. В тех приходах, где руга собиралась в недостаточном количестве, следовало, по данным того же источника, организовать «более аккуратный сбор ружных продуктов». Достигнуть этой важной цели благочинный предлагал путем «передачи существующего сбора в пользу духовенства местному начальству прихожан»[501].

Каргопольский благочинный смотрел на будущее руги немного более оптимистично. Он писал в 1879 г., что повсюду в его округе «причты пользуются ругой от прихожан, которую собирают сами». Но «руга эта неопределенная и зависит от произвола подающих». В неурожайные годы при сборе руги возникают серьезные проблемы: «многие из крестьян не выдают руги сполна, а если и отдают, то с большими хлопотами и неудовольствиями». Полностью отказаться от руги причт тем не менее не может – «бедность и скудость средств духовенства заставляет дорожить и куском хлеба и грошом»[502]. Петрозаводский благочинный, судя по его рапорту, поддерживал каргопольского коллегу: «Руга, – писал он, – могла бы составить очень хорошее подспорье в содержании, если бы исправно вносилась прихожанами». Но в действительности она служит источником не благополучия, а конфликтов: «При настойчивом же требовании со стороны причтов, эта руга служит поводом к неудовольствию прихожан против причтов»[503].

Лишь в некоторых приходах неприкосновенно сохранялись черты относительно безоблачного прошлого, когда сбор руги не казался духовенству регулярным унижением, а был обыкновенным занятием.

---

[499] *Обиженный.* Разбитые мечты и обманутые надежды, с. 555.

[500] НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 60/1, л. 127 (Сведения о состоянии церквей, духовенства и прихожан по 2-му округу Каргопольского уезда за 1879 г.).

[501] Там же, д. 60/1, л. 44 (Отчет благочинного 2-го округа Олонецкого уезда за 1879 г.).

[502] Там же, л. 19, об. (Сведения о состоянии церквей, духовенства и прихожан по 3-му благочинническому округу Каргопольского уезда за 1879 г.).

[503] Там же, л. 157 (Рапорт по 3-му петрозаводскому благочинническому округу).

Об этом свидетельствует описание Виданского прихода, составленное в начале XX в. священником Д. Островским. Судя по его корреспонденции местное духовенство вместо земельного надела получало от прихожан ругу в виде печеного хлеба, льна, шерсти, картофеля, масла и яиц на Великий пост и перед Петровым днем. Сбор руги, как и в предшествующий период, в начале XX в. не был четко регламентирован: «Определенных постановлений среди крестьян относительно количества подаяний духовенству натурою в Виданском погосте не существует: каждый прихожанин дает сколько может, обычно священнику дают несколько больше, чем псаломщику»[504].

Плата за требы. Натуральные (или денежные) сборы с прихожан являлись одной из древнейших форм обеспечения церковников средствами к существованию. Наряду с ними сохранялась плата за требы – важный источник доходов клириков. В течение веков плата за крещение, венчание и погребение по церковному обряду оставалась неопределенной и зависела от местной традиции и – в ее рамках – от договоренности между священником и прихожанами в каждом конкретном случае. В Духовном регламенте говорилось лишь о намерении ввести фиксированный сбор с каждого приходского двора в пользу клира, поставив под контроль государства и эту сторону взаимоотношений между священнослужителями и прихожанами и освободив последних от платы за требы.

На деле все оказалось иначе. В 1765 г. Екатерина II подписала закон, делающий одним из источников доходов духовенства фиксированную плату. Например, за молитву над роженицей – 2 копейки, за свадьбу – 10, за погребение младенца – 10, взрослого – 30 копеек. Лишь размеры платы за молебен-поминовение родителей не определялись в законе. Прихожане сами совместно со священником решали этот вопрос. Запрещалось взимать деньги за исповедь[505]. В 1828 г. в связи с заметным ростом цен плата за требоисполнение увеличилась[506]. Аналогичные законы издавались позднее. Важно заметить, что речь шла о минимальной плате, ограничивающей лишь притязания священника. Прихожане по доброй воле могли вносить и больше. Это обстоятельство специально оговаривалось в церковном законодательстве: «Богатым и усердствующим предоставляется на волю давать причтам и более положенного, только б сие происходило от их усердия без всякого домогательства со стороны причтов»[507].

---

[504] *Островский Д.* Село «Видана», с. 460.
[505] ПСЗ-1. Т. 17. № 12 378.
[506] ПСПиР. Пг., 1915. Т. 1. № 184.
[507] Там же.

Введение таксы стало, по мнению ряда исследователей, неудачным мероприятием правительства Екатерины II в церковной сфере, заложившим новую отрицательную тенденцию. Под словами А. Дианина, который считал, что «такса ставила приходское духовенство в тяжелое экономическое положение <...> получавшихся при существовании таксы доходов было крайне недостаточно для обеспечения духовенства»[508], могли бы поставить свои подписи П.В. Знаменский и А.А. Папков. Первый считал, что такса уменьшала доходы духовенства по сравнению с теми суммами, которые вносились в соответствии с обычаем[509], а второй называл введение таксы «несимпатичной мерой»[510]. Проведенное мною исследование не подтверждает столь мрачные оценки. Источники позволяют утверждать, что такса не использовалась в качестве аргумента в спорах между клириками и прихожанами из-за размеров оплаты требы. Если прихожане возмущались «непомерным к сребролюбию лихоимством» или «лакомством» священника, то они просто указывали суммы, которые он требовал, без ссылок на конкретные расценки. Как справедливо пишет С.В. Римский, «правительственные тарифы нигде не соблюдались»[511]. Известны случаи, когда прихожане оплачивали исполнение обряда в таких размерах, которые несопоставимы с определенными в законе. Так, крестьянин Олонецкого погоста Митрофан Ерофеев, как видно из его показаний в Олонецком нижнем суде, отдал своему приходскому священнику корову «по приказанию своей матери по душе ее» за исповедь и «сорокаустие»[512].

В 1809 г. комитет, учрежденный для устройства духовных училищ и изыскания средств содержания приходского духовенства, «увидел необходимость отменить обязательную таксу за требы и установить различие между требами необходимыми и такими, исполнение которых зависит только от доброй воли прихожан». При этом первые приказали исполнять безвозмездно, «а плата за

---

[508] *Дианин А.* Малороссийское духовенство во второй половине XVIII в. (По пунктам малороссийского духовенства, представленным в екатерининскую комиссию для составления проекта нового Уложения). Киев, 1904. С. 90.

[509] *Знаменский П.В.* Приходское духовенство в России со времен реформы Петра, с. 686.

[510] *Папков А.А.* Упадок православного прихода (XVIII–XIX вв.). Историческая справка, с. 55.

[511] *Римский С.В.* Российская церковь в эпоху великих реформ, с. 115.

[512] НА РК, ф. 584, оп. 6, д. 8/182, л. 8.

вторые оставлена на произволение прихожан»[513]. Но и после этого нововведения ситуация не изменилась. В 1858 г. каргопольские крестьяне указывали на следствии, что местный священник взял с одного из них за венчание 23 рубля серебром, с другого – 2 рубля, с третьего – 4 рубля серебром[514]. Таких примеров в документах немало. В 1884 г. каргопольский благочинный сообщал епископу: «Разные лица, вступившие в брак в настоящем году и прежде, на спрос мой показывали, что они платили священнику за повенчание по своему усердию и состоянию без всякого понуждения, кто два, а кто три рубля, а более четырех и пяти рублей никто не платил»[515]. Поэтому было бы большой ошибкой указывать общероссийские показатели оплаты за исполнение тех или иных церковных треб в определенный исторический период, как это делает в своем исследовании прихода Т.А. Бернштам[516]. Повсеместно в течение всего XIX–начала XX в. наблюдалась общая тенденция – стоимость треб в абсолютных цифрах неуклонно росла[517], но одновременно росла и цена продуктов питания. При этом сохранялась одна закономерность сугубо житейского, практического характера. Плата за требы «так и выставлялась, как плата в настоящем ее смысле, и прихожанин прямо спрашивал у священника, сколько, например, стоит у него обвенчать свадьбу»[518]. Во время обсуждения финансовых аспектов взаимоотношений духовенства и прихожан могли проявиться и реально возникали непростые ситуации, конфликты между сторонами. Вопрос о плате за требы они решали таким же образом, как и проблему стоимости любой другой услуги, в которой нуждалось местное население. Делопроизводство консистории изобилует материалами о вымогательствах клиром денег, продуктов питания и вина при совершении треб. Но и служители церкви видели негативную сторону этого трудоемкого процесса, сопряженного к тому же с многочисленными опасностями и конфликтами. Как сообщал епископу петрозаводский благочинный, по его округу в 1879 г. в среднем священник зарабатывает при совершении треб от 80 до 120 рублей, но

---

[513] *Павлов А.С.* Курс церковного права. СПб., 2002. С. 319.

[514] НА РК, ф. 25, оп. 7, д. 45/10, л. 180, об. (Записка из следственного дела о вымогательствах).

[515] Там же, оп. 15, д. 99/2120, л. 17 (Рапорт каргопольского благочинного).

[516] *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни: очерки по церковной этнографии, с. 143.

[517] Там же, с. 212.

[518] *Знаменский П.В.* Приходское духовенство в России со времени реформы Петра, с. 684.

при этом теряет слишком много времени на посещение удаленных от приходского храма деревень. При таком порядке выполнение профессиональных обязанностей становилось невыгодным. Ведь то же самое время, «употребленное на хозяйственные нужды, могло бы составлять немалую доходность»[519].

Порядок взимания руги и плата за требы ставили священника в тяжелое, унизительное положение, вынуждали просить подаяние или конфликтовать с прихожанами. Не менее существенно и другое. Выплаты, по сути дела, становились средством повседневного контроля прихожан над белым духовенством. Этот контроль становился самым действенным, ведь он затрагивал самые важные сферы жизни любого служителя церкви, вынуждал его повседневно думать о мнении прихожан, предугадывать их желания и оставаться на их стороне в самых разных ситуациях. Власть не могла мириться с таким положением. Многовековой традиции обеспечения клира за счет крестьян она противопоставляла свои формы и способы решения материальных проблем духовенства.

Казенное жалованье. Тяжелое, унизительное положение духовенства, связанное с нестабильностью выплат от прихожан, могли облегчить лишь государственные средства. В исключительных случаях духовенство получало жалованье и в первой половине XIX в. Так, в 1838 г., в рамках мер по борьбе с «расколом», было разгромлено Чаженгское старообрядческое поселение[520], а на месте принадлежавшей ему часовни появилась приходская церковь. Причт этой церкви получил жалованье в размере 500 руб. в год из синодальных средств[521]. К началу реформ 1860-х гг. главное требование духовенства «состояло в том, чтобы получать жалованье»[522]. Этот вопрос власти пытались решить. Предстояло существенным образом изменить материальное положение приходского духовенства и сделать его более независимым от воли крестьянского «мира». Проведению реформ предшествовал сбор сведений об обеспеченности клириков и разработка конкретных рекомендаций для увеличения размеров бюджета семей священно- и церковнослужителей.

---

[519] НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 60/1, л. 157 (Рапорт по 3-му петрозаводскому благочинническому округу).

[520] См. о нем подробнее: *Докучаев-Басков К.А.* Чаженгский раскольничий скит (1710–1854). М., 1912.

[521] НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 36/414, л. 28.

[522] *Миронов Б.Н.* Социальная история России периода империи (XVIII–начало XX в.). Т. 1, с. 104.

Первоначально Олонецкое губернское присутствие по обеспечению быта духовенства, созданное в связи с проведением реформ, видело способ увеличения доходов в использовании традиционного пути: наделении клириков дополнительными участками земли. В 1865 г. присутствие обратилось к управляющему Палатой государственных имуществ с просьбой доставить сведения, «какие и в каких местах имеются в Петрозаводском уезде казенные оброчные статьи, сколько с них получается ежегодно дохода». Присутствие исходило отнюдь не из праздного интереса. Оно намеревалось использовать доходы, получаемые от государственного имущества, для улучшения материального положения белого духовенства. Далее в составленном им документе говорилось: «не могут ли некоторые из них быть переданы в пользование причтам, или доходы с оброчных статей не могут ли быть обращены, до окончательного обеспечения духовенства, на пособие тех приходов, которые ни землею, ни оброчными статьями наделены быть не могут, а между тем по малочисленности и бедности приходов в пособии нуждаются». Ответ руководителя Палаты государственных имуществ развеял надежды. Он полагал, что такого рода меры не соответствуют закону[523]. Между тем проведенные обследования и опросы духовенства показывали, что ситуация достигла критической черты. На это со всей определенностью указывали документы, полученные присутствием: «по рассмотрении сведений, доставленных причтами, между прочим, оказалось, что приходское духовенство почти повсеместно находится в крайней бедности»[524]. Олонецкая епархия не стала исключением. По данным опросов, проводившихся посредством разосланной по приходам анкеты, духовенство повсеместно испытывало нужду в самом необходимом, получая от прихожан плату за «молитвование новорожденных», отпевание умерших и в виде продуктов («ружного довольствия») на сумму от 210 до 300 рублей в среднем на причт[525].

Поскольку реформы проводились в крайне неблагоприятный в финансовом отношении период, единственная возможность полноценного обеспечения духовенства виделась в сокращении численности представителей духовного сословия и увеличении жалованья оставшимся за счет сэкономленных средств. Руководствуясь этими принципами, созданное специально для разработки проекта реформ Олонецкое губернское присутствие по делам православного духовен-

[523] РГИА, ф. 804, оп. 1, д. 79, л. 27, об.
[524] Там же, д. 149, л. 229.
[525] Там же, д. 96 (Часть XVIII).

ства подготовило к 1871 г. первый в Российской империи Проект расписания приходов, в соответствии с которым вносился новый, как казалось, более рациональный порядок в стихийно сложившуюся в течение столетий приходскую систему. Предполагалось резко сократить численность городского духовенства, некоторые городские церкви должны были стать «приписными». К 1871 г. при городских церквах Олонецкой епархии служили 35 клириков, а после реформы предполагалось оставить лишь 20 представителей белого духовенства. Аналогичные сокращения предполагалось произвести и в сельских приходах. Из 225 приходов Олонецкой епархии «по новом распределении деревень между церквами по местному удобству, и применяясь к желаниям жителей», предполагалось образовать 158 приходов, сократив при этом численность церковников с 669 до 483 человек[526].

Реформаторы полагали, что благодаря столь решительным мерам «по окончательном введении нового расписания в действие все сельское духовенство получит новую прибавку к своим окладам <...> и вместе с тем воспользуются окладами и те причты, которые ныне вовсе не получают жалованья». Скоропалительные изменения приходской системы оказались кратковременными: уже в 1884–1885 гг. все закрытые приходы были восстановлены[527]. Непродуманная реформа успела оказать свое негативное воздействие на приходскую жизнь. Даже временное укрупнение приходов, связанное с заметным ростом и без того непосильной нагрузки на отдельных священников, «еще более усугубило тяжелое положение духовного сословия»[528].

В течение всей второй половины XIX в. распространение жалованья происходило неуклонно и сопровождалось небольшим, но постоянным ростом тарифной ставки[529]. В 1895 г. казенное жалованье получал причт 244 церквей, а общая сумма выделенных на эти цели средств составила 80 767 руб.[530] Столь же регулярно местное духовенство жаловалось на нищенские размеры оплаты своего труда, несопоставимые с окладами государственных служащих и даже учителей. Так, петрозаводский благочинный сообщал в своем отчете, что деньги, которые получает от государства

---

[526] Там же, оп. 1, д. 149, л. 230, об.

[527] Там же, л. 334.

[528] *Розов А.Н.* Священник в духовной жизни русской деревни, с. 38.

[529] *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни: очерки церковной этнографии, с. 360.

[530] Ведомость о причтах, получавших содержание из сумм Государственного казначейства // Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1894 и 1895 год, с. 142.

настоятель храма, настолько незначительны, «что более заслуженного священника получают не только молодые наставники и наставницы, но и лесные объездчики, полицейские урядники и даже лесные сторожа»[531]. Жалованье псаломщика, говорилось далее в цитируемом документе, «настолько мало, что мальчишка работник не будет служить за оное на своем содержании»[532]. Порядок выдачи жалованья городскому и сельскому духовенству был одинаковым. Деньги выдавались из уездных казначейств «за каждое истекшее полугодие в начале следующего под росписи доверенных лиц от одного или нескольких причтов»[533]. В 1915 г. консистория перешла к выдаче ежемесячного жалованья[534].

К началу XX в. казенное жалованье постепенно, особенно в наиболее бедных приходах, вытесняло традиционный способ обеспечения приходского духовенства. Так, в Гимольском приходе Повенецкого уезда причт существовал и объезжал дома прихожан для совершения треб исключительно за счет скудного казенного жалованья, которое дополняли случайные приработки. В то же время, как видно из описания прихода, земли у местного причта не имелось, «сборов с прихожан никогда никаких не производится, потому что по бедности населения не могут быть вознаграждены даже издержки, потребные для разъездов по приходу для сборов». Чтобы как-то прокормиться, приходской псаломщик был вынужден, «оставив свою прямую обязанность, ходить вслед за неграмотным сельским старостою для исправления должности писаря»[535]. Судя по публикациям в епархиальной прессе казенное жалованье стало важным подспорьем в повышении уровня жизни приходского духовенства, но и оно в совокупности с другими доходами не могло решить все проблемы. Священники в начале прошлого столетия жаловались на недостаточность казенного жалованья, указывали на бедственное материальное положение и «укоризны со стороны прихожан при получении платы за требоисправления»[536]. Единственными, кто мог рассчитывать на существенное повышение жалованья, стали священники, владеющие карельским языком. Вопрос об увеличении

---

[531] НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 60/1, л. 157 (Рапорт по 3-му петрозаводскому благочинническому округу).

[532] Там же.

[533] *Андреев Д.* Сборник правил о средствах содержания духовенства и о разделе их между членами причтов, с. 8–9.

[534] Распоряжения епархиального начальства // ОЕВ. 1915. № 32. С. 592–593.

[535] *Надпорожский П.* Гимольский приход Повенецкого уезда, с. 227.

[536] *Обиженный.* Разбитые мечты и обманутые надежды, с. 555.

жалованья этой категории духовенства поставили депутаты Видлицкого съезда духовенства. Одним из важнейших решений съезда стало требование увеличить содержание духовенства, использующего карельский язык, «до нормы, введенной в приходах Прибалтийского края, или в крайнем случае до 900 рублей священнику и 400 рублей псаломщику»[537]. В 1909 г. 48 причтов Олонецкой епархии получили существенную прибавку к жалованью[538]. Но и здесь вскоре обнаружились проблемы. Как писал в 1914 г. один из священников, «служат еще в карельских приходах священники, не знающие языка своих прихожан, причем некоторые из них пользуются и увеличенным содержанием»[539].

Для остальных клириков избавление от нищеты виделось в увеличении казенного жалованья[540]. Ответ начальства на просьбы клириков неизменно оказывался малоутешительным: «Возбуждать ходатайство об увеличении жалованья при нынешних стесненных финансовых обстоятельствах государства бесцельно»[541]. По данным Д.В. Поспеловского, к 1914 г. ежегодная государственная дотация православной церкви несколько превышала 18 млн рублей, «но для выплаты минимального жалованья священникам, диаконам и псаломщикам <...> нужна была дотация в 50 с лишним миллионов»[542]. В 1914 г. олонецкая епархиальная печать, анализируя проблему, приходила к малоутешительным выводам: оклады содержания духовенства «не удовлетворяют и не могут удовлетворять самым насущным потребностям духовенства епархии, даже взятые вместе с другими источниками его содержания. А дороговизна жизни все растет и растет». В конце статьи содержался призыв надеяться на Господа, рано или поздно «призывающего к Себе всех труждающихся и обремененных»[543]. Вскоре появились новые трудности. После начала Первой мировой войны духовенство приняло решение об отчислении 1% от суммы жалования «в

---

[537] Видлицкий пастырско-миссионерский съезд // ОЕВ. 1907. № 14. С. 363.

[538] *Витухновская М.А.* Российская Карелия и карелы в имперской политике России, 1905–1917 г. СПб., 2006. С. 216.

[539] *А. П-ий.* О желательности каждому священнику карельского прихода знать наречие своих прихожан-карел // ОЕВ. 1914. № 14. С. 317–319.

[540] Постановление Олонецкого епархиального начальства (от 4–10 мая за № 128). С. 349.

[541] Там же, с. 350.

[542] *Поспеловский Д.В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995. С. 23.

[543] *Дроздин И.* К вопросу о материальном обеспечении духовенства Олонецкой епархии // ОЕВ. 1914. № 23. С. 546–550.

помощь семьям мобилизованных»[544]. В такой ситуации приходилось рассчитывать только на собственные силы. И в ход шли всевозможные способы получения дополнительного дохода.

Прочие источники дохода. Альтернативой всем прочим видам доходов стали самостоятельные поиски средств к существованию, не связанные ни с богослужением, ни с требами. Священники постоянно, как до, так и после введения казенного жалованья, находились в поиске новых доходов, проявляя при этом незаурядную изобретательность. Наименее подробно прослеживаемая по источникам сфера деятельности духовенства – промыслы и торговля. Сохранились лишь отрывочные сведения. Так, в 1762 г. игумен Задне-Никифоровской пустыни «з братиею» дали «мытное письмо» священнику Лазарю Иванову на право «имеющейся рыбной ловли на Свири реке в пороге Сиговцы с верхними и нижними заколами того ж Олонецкого уезду Воскресенского Важенского погосту». Иерей или те, «кому он прикажет», могли пользоваться правом рыбной ловли в течение года[545]. В некоторых случаях размах предпринимательской деятельности священно- и церковнослужителей был более впечатляющ и неприятно поражал прихожан. Так, в 1788 г. крестьяне Остречинского Рождественского погоста указывали в прошении, адресованном консистории: «оной пономарь и сын ево дьячок Кирила Флоров имеют у себя суда, оными торгуют, возят соль по городам дистанциям <...> и в доме своем соль имеют, и по деревням возят и продают, а от церкви Божией имеют немалую отлучку»[546]. Неудивительно, что духовные власти отрицательно относились к коммерческой деятельности клириков, не без оснований полагая, что торговля негативно влияет на взаимоотношения между церковниками и прихожанами и приводит к перерывам в богослужении.

Принимаемые меры носили половинчатый характер. В 1780 г. Олонецкая духовная консистория разослала в духовные правления указы, в которых предписывалось, чтобы «священно- и церковнослужители в торги и продажи, и поставки сами собою и под чужими именами <...> не вступали под опасением в противном случае строгого по законам осуждения». Духовенству разрешалась лишь продажа излишков «домашних своих продуктов»[547]. Одновременно консистория на-

[544] Журнал собрания духовенства 22-го благочиннического округа Олонецкой епархии от 18 августа 1914 года // ОЕВ. 1914. № 29. С. 660.

[545] АСПбИИ, ф. 3, оп. 1, картон 26, д. 9, л. 12.

[546] РГИА, ф. 796, оп. 62, д. 243, л. 25.

[547] НА РК, ф. 63, оп. 3, д. 24/219. л. 1.

правила во все судебные учреждения промемории, предлагая поступать с торгующими священно- и церковнослужителями и их товарами «в сходственность о том законов без всяких с духовной командой сношениев»[548]. В таких условиях клирики могли вести крупную торговлю только на свой страх и риск, прикрываясь именами родственников. Как видно из прошений, с просьбами о записи в мещанство и купечество Петрозаводска в ряде случаев обращались братья и сыновья священно- и церковнослужителей[549]. Остается неясным, была ли торговля их собственным начинанием, или за их спинами стояли родственники-церковники. К середине XIX в. приходское духовенство настолько свыклось с занятиями торговлей, что при обсуждении проектов реформ 1860-х гг. его представители добивались «расширения прав в сфере предпринимательства, торговли, владения собственностью», видя в этом важную составную часть повседневной жизни служителей церкви и надеясь пополнить их скудный бюджет. Олонецкая епархия не стала исключением, однако данные XIX–начала XX в. содержат заметно меньше сведений о сходных путях пополнения скудного бюджета семей церковников. Так, В 1855 г. крестьяне сообщали благочинному, что паданский священник Иуда Иванов регулярно занимался рыбной ловлей и даже для удобства промысла построил на берегу озера небольшую избушку, которую местные жители называли «поповской»[550]. В 1879 г. один из олонецких священников отмечал, что большая часть причетников «за ограниченностью средств к своему содержанию» рыбачит, выполняет малярные, стекольные работы, занимается сапожным ремеслом и другими «разными ремеслами, приличными по своему званию»[551].

Приведенным выше перечнем список доходов церковников не исчерпывается. Информация о некоторых других способах пополнения бюджета священнических семейств не всегда попадала в делопроизводство. Так, благочинный Иоанн Троицкий в 1861 г. доносил консистории об обнаруженных им малоизвестных не только исследователям церковной истории, но и современникам событий статьях дохода приходских священников. «Дознано мною, – писал священник, – что в Шимозерском приходе издавна существует неодобрительный, или лучше, предосудительный, основанный, кажется, на расчетах священников местных – на расчетах, чтобы больше получить только одному священнику доходу – обычай». Суть его

[548] Там же, л. 1, об.

[549] Там же, д. 6/43, л. 4–21.

[550] Там же, ф. 25, оп. 8, д. 3/9, л. 6, об. (Рапорт благочинного).

[551] Там же, оп. 1, д. 60/1, л. 44 (Отчет благочинного 2-го округа Олонецкого уезда за 1879 г.).

заключалась в следующем: «в Рождественские праздники Христа славить всем трем членам причта отдельно, порознь; таким образом, входящий священник, что выславил в Шимозере, то и увез в Кривозеро с собой»[552]. Другие доходы духовенства носили вполне легальный характер. Так, в XIX в. для клириков стало обычным делом получение процентов по облигациям. Так, в 1879 г. крестьянин Кенозерского прихода пожертвовал в пользу причта 5%-ную облигацию в 100 рублей 2-го Восточного займа, а крестьянин Кузнецов – 5%-ную облигацию в 50 рублей[553]. Существенно пополняла бюджет семей церковников жалованье за преподавание Закона Божия в земских школах, которое в 1870–1880 гг. составляло 50 рублей[554].

Поводя итоги исследованию имущественного положения церковников, отметим, что общие оценки уровня благосостояния приходского духовенства не отличаются большим разнообразием. В дореволюционной историографии прочно утвердилось мнение о нищете белого духовенства. В значительной степени оно связано с публикациями в епархиальной прессе. В статьях, опубликованных современниками событий в начале XX в., бедность духовенства представлена как явление, принявшее ужасающие масштабы: «приходится получать с прихожан за совершение таинств и за обязательные требы, а по недостатку содержания таскаться к прихожанам и за сборами. <...> Эх, если бы нас от этого избавили!»[555]. Бедность клириков, по мнению П.В. Знаменского, которому принадлежит наиболее подробное исследование этого вопроса, обусловливалась государственными мероприятиями. «В течение всей древней истории духовенство, – утверждал П.В. Знаменский, – всем своим достатком, который у него был, обязано единственно нашему доброму и благочестивому народу». Но в течение XVIII в. неумелое руководство церковью разрушало «единственную поддержку духовенства – любовь и доброхотство общины». Такая политика привела к результатам, нежелательным и для властей, и для духовенства. Бедность духовенства увеличивалась и «в свою очередь увеличивала его унижение и зависимость от прихода»[556].

---

[552] НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 40/18, л .24 (Рапорт архиепископу Аркадию от благочинного Иоанна Троицкого).

[553] *Макаров Н.А.* Кенозерский приход Пудожского уезда Олонецкой губернии в XVI–начале XX в., с. 329.

[554] НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 60/1, л. 60 (Отчет благочинного 3-го округа Вытегорского уезда за 1879 г.).

[555] *Здравомыслов А.* О выборах священника приходом // ОЕВ. 1906. № 2. С. 70.

[556] *Знаменский П.В.* Законодательство Петра Великого относительно православного духовенства // Православный собеседник. 1863. № 10. С. 129.

Авторитетные суждения П.В. Знаменского оказали влияние на современную историографию. Иногда мнение о нищете духовенства присутствует в исследованиях как аксиома, не требующая никаких оговорок и доказательств. Так, например, Т.А. Бернштам утверждает, что «реальная христианизация на местах остается (*в XIX в.* – М.П.) обязанностью приходской (сельской) церкви, представленной *в большинстве случаев бедным* (*курсив мой* – М.П.) и не вполне грамотным священством из низших социальных слоев»[557]. Не избежали влияния П.В. Знаменского и представители зарубежной исторической науки. Американский историк Г.Л. Фриз полагает, что в XVIII в. на пропитание духовенства к каждой приходской церкви в центральных епархиях отводилось от 15 до 30 десятин земли. Величина доходов, по мнению американского историка, сильно колебалась в зависимости от местных обычаев и составляла в среднем от 20 до 50 рублей в год. В целом Г.Л. Фриз, ссылаясь на прошения церковников, оценивает материальное положение русского духовенства как крайне неудовлетворительное[558]. Оспаривая эту точку зрения, Б.Н. Миронов задает риторический вопрос: «Часто ли встречаются люди, довольные своим материальным положением?». Б.Н. Миронов полагает, что сельское духовенство в XIX–начале XX в. постепенно приближалось по уровню обеспеченности к средним слоям крестьянства[559].

Итак, в центре внимания исследователей – обеспеченность клира. Такое смещение акцентов заслоняет более существенную проблему. Известно, что вопросы строительства и содержания церквей, а в XVIII в. – выборов и «перемены» духовенства решали прихожане. В итоге формировалась зависимость клириков от прихожан, близость между священно- и церковнослужителями и крестьянами по жизненному укладу. Сближение методов хозяйствования таило в себе две возможности. С одной стороны, церковники могли оказывать на верующих самое значительное, решающее воздействие, стать своеобразными посредниками между прихожанами и духовной (а также и светской) властью. С другой – они сами могли подпасть под влияние прихожан, отказываясь в угоду их пристрастиям не только от той роли, которую священно- и церковнослужители в соответствии с зако-

---

[557] *Бернштам Т.А.* Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры. Киев, 1992. С. 143.

[558] *Freeze G.L.* The Russian Levites. Parish Clergy in the Eighteenth Century London, 1977. P. 126–138.

[559] *Миронов Б.Н.* Американский историк о русском духовном сословии // Вопросы истории. 1987. № 1. С. 156.

ном призваны играть в государстве, но изменяя даже и порядок требоисполнения. Ведь, как и XVII в., в течение всего изучаемого периода основную часть средств к существованию служителей церкви составляли «доходы не нормированные, законодательно не закрепленные, предоставляемые духовенству не в обязательном порядке, а добровольно, по обычаю»[560].

Подведем итоги главы.

Строительство церквей и часовен стало первой задачей, с которой приход сталкивался в самом начале своего существования и которая постоянно, вновь и вновь возникала перед верующими. Отработанные сценарии взаимоотношений с властью, способы решения проблем строительства церквей в изучаемый период претерпевали серьезные трансформации. Все меньше простора оставалось для «самопроизвольного желания» крестьян, а полномочия властных структур как духовных, так и светских постепенно нарастали. Они связаны с контролем над строительством, соблюдением инженерных требований, соответствием строящегося храма теологическим представлениям. Рост числа критериев и степени контроля все же оставался ограниченным. Самым важным сдерживающим фактором здесь стало финансирование строительства. Ведущую роль в принятии решения о возведении храма, сборе средств и подготовке строительных материалов играла сложившаяся конфессиональная община, действующая на основе освященных временем традиций. В еще большей степени этот вывод касается часовен. Бесперспективная борьба центральной духовной и светской администраций против строительства часовен и связанных с ними традиций завершилась поражением власть предержащих. В решении многих других вопросов (выборы духовенства, строительство церквей, имущество приходских храмов) прихожан удалось в той или иной мере отодвинуть на второй план.

Формирование клира оставалось в XVIII–начале XX в. непростой задачей и для прихожан, и для церковных властей – духовной консистории и Синода. Во-первых, сказывалась особенность церковного законодательства, в котором и владыке, и крестьянам предоставлялись значительные права. Во-вторых, в ряде епархий сохранялась катастрофическая нехватка духовенства, и Олонецкая принадлежала к их числу. От Синода в этой связи требовались не только решительные меры, но и использование возможностей обеих сторон – церковной администрации и прихожан. В XVIII в. позиция Синода по данному вопросу оставалась двойственной. С одной

[560] *Стефанович П.С.* Приход и приходское духовенство в XVI–XVII вв., с. 111.

стороны, Синод требовал от епархиальных архиереев скорейшего заполнения вакансий. С другой – отстаивал право прихожан свободно выбирать священно- и церковнослужителей, строго запрещая архиереям направлять в приходы своих ставленников, не имеющих «выборов» от прихожан. Такая позиция Синода противоречива только на первый взгляд. И в том и в другом случае речь шла об интересах богослужения. При отсутствии духовенства в приходе полноценное участие крестьян в религиозной жизни невозможно. Но литургическое общение невозможно и тогда, когда крестьяне встречали в церкви священно- и церковнослужителей, которых они в свое время не «удостаивали» избранием. Представление о том, что выбор духовенства – несомненная привилегия прихожан, сохранялось в XVIII в. в крестьянской среде, находя подтверждение в правовых нормах Духовного регламента. Синоду приходилось с этим считаться. Еще более сложным оставалось в XVIII в. положение епископа. Универсального способа заполнения вакансий не существовало. Изредка владыка обращался к административным, принудительным мерам. Но ответные действия крестьян – обращение в Синод и лишение одиозного клирика земли – довольно часто давали положительный для прихожан эффект. Синод нередко решал споры между архиереем и прихожанами в пользу последних. Законный способ ограничения крестьянских прав – назначение церковников по принципу более высокой образованности, а не исходя из наличия «выбора» – не давал в Олонецкой епархии желаемого результата.

Надежда на индифферентность крестьян в вопросах формирования клира также оставалась напрасной. Сохранившиеся материалы ставленнического делопроизводства показывают, что вплоть до конца XVIII в. (т.е. до отмены приходских выборов духовенства) владыка дожидался, когда вопрос решат сами крестьяне и отказывал в хиротонии тем ставленникам, которые пытались получить места в обход прихожан. В ведомостях о вакантных священно- и церковнослужительских местах фигурируют ссылки на отсутствие крестьянской инициативы как фактор, преодолеть который епископу не под силу. Столь же ограниченными оставались возможности архиерея при решении споров между церковниками и прихожанами. В арсенале епископа осталось лишь упрямство, пригодное для сокрытия конфликта от глаз вышестоящего начальства. Между тем крестьяне и во время судебных разбирательств часто находили поддержку в Синоде.

Итак, позиция прихожан длительное время оставалась наиболее существенным фактором во всех проблемах формирования клира. Подбор церковников из числа детей священно- и церковнослужителей своего прихода или, наоборот, ставка на «пришлецов», учет традиций наследования мест в составе клира, «уступки» его или передачи

в приданое – все эти вопросы в конечном итоге решали «мужики». Формуляр «выбора» в течение XVIII в. постепенно менялся. Но оставалась неприкосновенной главная его часть – та, в которой говорилось о согласии прихожан «принять» клирика и «довольствовать» его соответствующей должности ругой. Значительные права за прихожанами в сугубо церковном вопросе – формировании клира – сохранялись до конца XVIII в. Такая ситуация вовсе не препятствовала довольно значительным темпам заполнения вакансий. Положение резко изменилось в царствование Павла I. Действие той части Духовного регламента, которая узаконивала выборность духовенства, было отменено. Епархиальное начальство получило обширные права и стало самостоятельно, без участия прихожан решать кадровые вопросы. Но решительный пересмотр традиционных норм формирования клира привел в конечном итоге к «упадку православного прихода».

В XIX–начале XX в. история прихода складывалась иначе. Приходское самоуправление оказалось побеждено в самом деликатном и одновременно принципиальном вопросе – подборе кандидатур священно- и церковнослужителей. Епархиальный архиерей мог по собственному усмотрению рукополагать тех священников, которые с его точки зрения оказались достойны занять то или иное вакантное место. Старые порядки проявлялись незначительным образом. Например, за сыновьями сохранялись преимущества при занятии отцовской должности, давала о себе знать традиция передачи мест в составе клира в приданое. Исключительно большую роль играли наличие дома, земельного участка и стабильно выплачиваемая руга. Все эти вопросы решали прихожане, косвенным образом влияя на ставленническое делопроизводство.

Плата за требы, церковная земля, руга и прочие источники дохода становились наградой за все злоключения, выпадавшие на долю искателей вакантных мест. Но и здесь церковника, духовную и светскую власть ожидали серьезные сложности. Государственные средства не позволяли целиком и полностью обеспечивать все потребности клириков. Поэтому приходилось рассчитывать на прихожан, явным образом поддерживая традиции, сформировавшиеся в среде верующих в первые столетия существования православия на карельской земле. Руга, «доброхотное подаяние», земельные наделы, в значительной степени плата за требы – все это предоставлялось церковникам по желанию прихожан и являлось по сути дела демонстрацией уважения (или неприязни) по отношению к тем или иным представителям духовенства. Конкретные виды и способы поддержания благоприятной духовной атмосферы в приходе, а также профессиональная деятельность клириков рассмотрены в следующей главе.

ГЛАВА II

РЕГЛАМЕНТАЦИЯ БОГОСЛУЖЕНИЯ, ИСПОЛНЕНИЯ ТРЕБ И ОБЩЕНИЯ ЗА ПРЕДЕЛАМИ ХРАМА

§ 1. Реализация законов о церковных таинствах и «мирских требах»

Проблеме взаимоотношений клира и прихожан в храме и за его пределами историки уделили значительно большее внимание, чем всем прочим проблемам истории приходской общины, вместе взятым. Это не случайно. Исполнение «мирских треб» и богослужение во все времена оставалось основной целью существования прихода. В современном религиоведении принято разделять таинства, требы и обряды. Требами называются «молебны о здравии конкретного лица, просительные или благодарственные в связи с каким-либо важным будущим или уже совершившимся событием». К числу таинств относятся крещение, миропомазание, покаяние, причащение, священство, брак, елеосвящение. Наряду с таинствами «в богослужебной практике православия имеются священнодействия, предлагаемые церковью как средство получения человеком Божественной помощи в его житейских делах». Это молебны по разным поводам. «Их и называют собственно обрядами»[1]. В делопроизводстве консистории и даже отчетах епархиального архиерея такая четкая грань отсутствует, таинства часто называются требами и т.д. Рассмотрим этот вопрос подробнее.

Таинство покаяния. Особое значение в обустройстве религиозной жизни духовные и светские власти придавали исповеди и причастию. Как полагают современные исследователи православия, «в сознании верующих смысл существования приходской общины заключен не в удовлетворении потребности духовного общения на основе совпадения вкусов, привязанностей, а в стремлении к спасению души, которого нельзя достичь помимо алтаря, где совершается Евхаристия»[2]. Характерное для России в XIX в. постепенное увеличение числа отказывающихся от исповеди в новейших трудах по истории

---

[1] *Зуев Ю.П.* Православие // Энциклопедия религий. М., 2008. С. 986.

[2] *Громыко М.М., Кузнецов С.В., Буганов А.В.* Православие в русской народной культуре: направления исследований // Этнографическое обозрение. 1993. № 6. С. 61.

церкви отождествляется с ростом религиозного индифферентизма[3]. Начиная с XVIII в. исповедь приобрела и иной смысл. Отказ от нее влек за собой подозрение в неблагонадежности, «тайном содержании раскола»[4], что не могло остаться не замеченным властью. До 1800 г. существовал порядок, согласно которому уклоняющиеся от исповеди платили штраф[5]. Судя по материалам делопроизводства XIX в., факт регулярной явки на исповедь указывался в документах, составляемых перед заключением брака[6]. Лица, «не бывающие у исповеди и святого причастия», не могли избираться церковными старостами[7].

Практическое осуществление исповедного учета возлагалось на приходских священников. Согласно именным указам Петра I от 8 февраля 1716 г.[8] и 17 февраля 1718 г.[9] иереи обязывались ежегодно составлять полный список исповедавшихся, не посетивших исповедь и «записных раскольников». Копию этого списка надлежало представлять в консисторию, а также в судебные органы. Указ от 16 февраля 1722 г. дополнительно разъяснял, как именно следует вести приходские списки[10]. Выдающееся значение законодательной регламентации исповеди среди мероприятий петровской церковной реформы неоднократно становилось предметом внимания исследователей. Академик Н.Н. Покровский полагает, что в петровском законодательстве исповедь превратилась «в контролируемый государством метод общеобязательной проверки», малоэффективный и не способный «отделить овец от козлищ»[11]. Современный исследователь русского религиозного сознания А.С. Лавров полагает, что для императора Петра Великого «не менее важно было то, чтобы подданные регулярно исповедовались, чем то,

---

[3] *Андреева Л.А.* Феномен религиозного индифферентизма в Российской империи // Общественные науки и современность. 2008. № 4. С. 115.

[4] *Алексеева Н.В.* Церковная исповедь и попытка установления государственного контроля за ее практикой в XVIII в. // Мировоззрение и культура северно-русского населения. М., 2006. С. 168.

[5] ПСЗ-1. Т. 26. № 19 743 (Указ об отмене штрафа за непосещение исповеди).

[6] НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 58/653, л. 2 (Рапорт священника Волосовского прихода за 1859 г.)

[7] *Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству (применительно к Уставу духовных консисторий и Своду законов). СПб., 1883. С. 183.

[8] ПСЗ-1, Т. 5. № 3 169.

[9] Там же. Т. 6. № 3 854.

[10] Там же. Т. 6. № 3 963.

[11] *Покровский Н.Н.* Организация учета старообрядцев в Сибири в XVIII в. // Русское население Поморья и Сибири. Новосибирск, 1973. С. 382.

чтобы они регулярно платили свою подушную подать»[12]. В дальнейшем заметная роль таинства покаяния сохранялась. Для организации исповеди привлекались «мирские» должностные лица. Так, в инструкции «сотскому с товарищи» от 19 декабря 1774 г. предписывалось наблюдать, чтобы народ посещал церковь в воскресные дни, великие праздники и дни высочайших торжеств, «имел воздержание» в эти дни от полевых работ, а также регулярно исповедовался[13].

В литературе сложилось неоднозначное мнение об отношении прихожан к таинству покаяния, а также о достоверности исповедных ведомостей. А.В. Камкин полагает на основании данных церковных архивов, что в целом по Европейскому Северу России «ежегодная волна исповедания и причастия <...> превращалась в особое приходское общение». Что касается уклонения от исповеди, то оно, по мнению автора, носило «очаговый» характер[14]. Данные исповедных ведомостей расцениваются, таким образом, как вполне достоверные. Отчасти с А.В. Камкиным солидарна Л.В. Островская, использующая материалы XIX в. «Церковные деятели, – пишет она, – отмечали слабость религиозного чувства сибиряков, усматривая здесь аналогию с Олонецкой епархией, где условия существования церкви были сходны с сибирскими. Эта же ситуация отражается и в исповедных отчетах»[15]. Противоположной точки зрения придерживаются Н.Д. Зольникова[16] и акад. Н.Н. Покровский[17]. Они полагают, что церковная статистика настолько фальсифицирована, что может использоваться только для демографических исследований, а отнюдь не для изучения религиозности населения или истории оппозиционных господствующей церкви конфессиональных течений.

Имеющиеся в моем распоряжении источники подтверждают последнюю точку зрения. Существенным фактором, способствующим искажению данных исповедного учета, стал, как ни парадоксально на первый взгляд, жесткий контроль над исповедью со стороны светской

---

[12] *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. С. 346.

[13] ПСЗ-1. Т. 19. № 14 231.

[14] *Камкин А.В.* Традиционные крестьянские сообщества Европейского Севера России в XVIII в.: Автореф. дис. ... докт. ист. наук. М., 1993. С. 31.

[15] *Островская Л.В.* Источники для изучения отношения сибирских крестьян к исповеди (1861–1904 гг.) // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России. Новосибирск, 1984. С. 134.

[16] *Зольникова Н.Д.* Сибирская приходская община в XVIII в. Новосибирск, 1981. С. 12.

[17] *Покровский Н.Н.* Организация учета старообрядцев в Сибири в XVIII в., с. 381.

власти. Так, архангельский и олонецкий генерал-губернатор Т.И. Тутолмин, как видно из его резолюции, распорядился в 1786 г. «во все селения разослать приказы и велеть иметь неослабное <...> смотрение, дабы поселяне, им подвластные, начиная с семи лет возраста, ходили ежегодно на исповедь и по дозволению священника к приобщению». В распоряжении предписывалось объявить «при собрании мирского скопа», что в случае добросовестного исполнения «сей христианской должности» верующие избегнут не только штрафа, но и уголовной ответственности – «самого, наконец, осуждения»[18]. Такой подход открывал широкие возможности для тех, кто желал свести личные счеты. Прошения прихожан с жалобами на ложное указание их «небывшими» не освобождали просителей от наказания за неявку на исповедь. В документах XVIII в. описания такого рода ситуаций встречаются в немалом количестве. Так, в 1754 г. выборный от крестьян Коткозерской волости представил в Олонецкую провинциальную канцелярию «репорт», в котором указывал, что «их (*прихожан.* – М.П.) тое волости поп в небытии у исповеди показал напрасно»[19]. Решение канцелярии, как видно из указа, было следующим: « <...> егда вышеозначенный поп оных крестьян показал не исповедавшимися по злобе напрасно, то надлежит им на него просить по команде, а от платежа штрафных денег тем не отговариваться»[20].

Жесткое административное воздействие, применяемое в деликатном церковном вопросе, привело к такому эффекту, который нельзя не назвать обратным ожидаемому. Священно- и церковнослужители использовали свои полномочия для того, чтобы омрачить жизнь супостатам. Так, в 1794 г., как видно из прошения дьячка, священник Оштинского погоста «за происходящими ссорами написал ево, дьячка, в своей духовной росписи небывшим у исповеди и святого причастия»[21]. На сходное нарушение отчетности указывали крестьяне Нигижемского прихода в этом же году. В их прошении, адресованном Синоду, говорилось: «на некоторых бывающих у него (*священника.* – М.П.) у святого причастия в духовное правление репортует небывалыми, за то и взыскиваются строго узаконенные с нас штрафы»[22]. С другой стороны, те прихожане, которые не явились на исповедь, могли рассчитывать на снисходительное отношение своих приходских священников. Судя по доношению пономаря

[18] ГААО, ф. 1367, оп. 3, д. 95, л. 4.
[19] РГАДА, ф. 547, оп. 1, д. 376, л. 272.
[20] Там же, л. 272, об.
[21] ГААО, ф. 29, оп. 9, д. 149, л. 57.
[22] РГИА, ф. 796, оп. 76, д. 20, л. 2.

из Лоянского прихода, поступившему в Олонецкую духовную консисторию в 1796 г., священник Федор Теодорский «прихожан в великопостных росписях показывает всех бывшими, в чем они (*остальные церковники.* – М.П.) имеют сомнение, поелику при исправлении той исповеди не приглашает никого из церковнослужителей»[23]. В данном случае я не располагаю объяснением того, почему священник оказался не в меру уступчив. Документы, связанные с историей других приходов, показывают, что этот случай не уникален, а объяснения поступков клирика вполне обыкновенны. Следственная комиссия по делу о восстании приписных к Олонецким горным заводам крестьян докладывала в 1771 г. Сенату, что крестьяне вынуждены, помимо прочих многочисленных «беззаконных сборов», платить «попам за великопостные росписи, таковыя, что, хотя бы кто и не был, показывается бывшим на исповеди»[24].

Аналогичные нарушения «благолепия» имели место и в Западной Сибири. Так, Н.Д. Зольникова утверждает, что «клирики регулярно ради взяток отмечали в ведомостях не бывших на этих мероприятиях бывшими и наоборот, вымогая взятки, бывших при исполнении этих обрядов писали “небывшими”»[25]. Но в литературе не нашло отражения иное обстоятельство, столь же ощутимое для духовенства и столь же настоятельно побуждавшее его искажать исповедную отчетность. Это страх перед расправой, неминуемой для каждого, кто пытался противостоять воле крестьян. Например, дьячок Ильинского прихода доносил в 1781 г. в Олонецкую духовную консисторию, что «прихожан у священника на исповеди было только десятков семь, а остальных обоего пола семьсот в пост Успения Богородицы он хотя и призывал на исповедь, но как к тому, так и к хождению в воскресные и праздничные дни в церковь принудить не мог». Как видно из того доношения, дьячок даже «претерпевал немалое поношение за то, что призывал на исповедь». Столкнувшись с «нерачением» прихожан, дьячок обратился за помощью к волостному старосте, но тот отказал в содействии, ссылаясь на свою неспособность «взять власть» над крестьянами[26].

Другое из аналогичных дел относится к 1765 г. К плачевным результатам привело столкновение дьячка Ивана Васильева с прихожанами Николаевской церкви Коробозерского прихода. В Олонецкую воеводскую канцелярию поступило «объявление» от причетника. Он уличал некоторых своих прихожан, «жительство имеющих в тайном

[23] ГААО, ф. 29, оп. 9, д. 153, л. 170, об. (Доношение пономаря).
[24] НА РК, ф. 445, оп. 1, д. 256, л. 291.
[25] *Зольникова Н.Д.* Сибирская приходская община в XVIII в., с. 172.
[26] ГААО, ф. 29, оп. 9, д. 1, л. 65.

расколе», т.е. не посещающих исповедь, но и не платящих двойной подушный оклад. В «реестре», составленном дьячком, значилось три крестьянских семейства и отдельно – «неведомая женка Хошыха», которая, как стало известно дьячку, оставалась «потаенной раскольницей» в течение пятидесяти лет[27]. Меры были приняты незамедлительно. По указу Олонецкой духовной консистории в приход явились архимандрит Спасо-Каргопольского монастыря Феодосий и священник соседнего Колодозерского прихода Алексей Титов, которым консистория поручила «всех исповедию и Святых Таин причастием сподобить». Их миссия не увенчалась успехом. Большинство прихожан, как видно из рапорта архимандрита, «за сходством из домов своих осталось без причастия»[28]. Изначально конфликт носил выраженный межконфессиональный характер: многие из коробозерских прихожан являлись старообрядцами. Донос, составленный дьячком, не только усилил до того времени вялое противостояние, но и привнес в него новые черты.

Дальнейшее развитие событий явствует из указа Олонецкой воеводской канцелярии. Жизнь дьячка стала невыносимой: для начала крестьяне отобрали у него землю и сенные покосы. Затем, в неделю Святой Пасхи 1766 г., когда дьячок «за неимением в приходе священника» читал в церкви Часослов, в храм «весьма со многолюдством» ворвался церковный староста Василий Афанасьев и отнял у дьячка ключи от церкви. Некоторое время спустя прихожане «разбойнически сильно» (т.е. с применением силы) явились в дом причетника, схватили его и по распоряжению волостного старосты «забили» в колодку. При этом они проклинали дьячка за то, что «навел им комиссию, и от того они бутто бы разорились и с великим криком похвальные слова выговаривали, что тебе, дьячку, теперь вряд ли быть у нас здесь». Сам дьячок тоже понимал, что «в том Коробозерском приходе ему впредь жить не можно, понеже они, крестьяне, до взятья у нево церковных ключей многократно выговаривали: “естьли он, дьячок, от них добром не выйдет, то как есть выживут вон, и один у них в лесу ходить не станет”»[29]. Со скованного дьячка, «устращивая бывшим у них в руках кольем бить до смерти», требовали денег. Дьячок продал за бесценок свою лошадь. Вырученные таким способом четыре рубля крестьяне вручили «караульщику», который обязался доставить несчастного в Олонецкую воеводскую канцелярию. Для того чтобы

[27] РГАДА, ф. 547, оп. 1, д. 627, л. 1.
[28] Там же, д. 436, л. 31–31, об.
[29] Там же, л. 32, об.

окончательно изгнать дьячка, прихожане составили прошение, в котором указывали, что он воровал церковные вещи. Началось следствие. Возвращать дьячка обратно к разъяренным крестьянам консистория опасалась. В итоге она приняла решение передать церковь «входящему» священнику, а дьячка оставить при консистории. Такое решение вполне закономерно. Несомненное, признаваемое церковными властями право прихожан осуществлять «перемену» духовенства, а не конкретные провинности причетника решило исход дела.

Все приведенные факты не дают возможности ответить на вопрос о том, насколько типично уклонение от исповеди и часто ли священно- и церковнослужители искажали исповедную отчетность. Можно предположить, что исповедные ведомости отражали или взаимоотношения между прихожанами и священником, или действительный факт явки прихожан на исповедь, или, что всего вероятнее, и то и другое в разных пропорциях. И все же нельзя не заметить, что исповедь не являлась популярной составляющей приходской жизни. По представлениям крестьян, греховность неизбежно сопутствовала человеку в его земной жизни. Поэтому некоторые грехи воспринимались «как обычные человеческие слабости, не требующие специального очищения от них»[30]. Это имело далеко идущие последствия. Исповедь доставляла немало хлопот и законодателям, и тем, на кого возлагались контрольные функции, – приходским священникам и светским властям. Неблагоприятные климатические условия, влияя на своевременное исполнение всех таинств, оказывали воздействие и на исповедь. В документах XIX в. содержатся вполне определенные и даже живописные высказывания по этому поводу. Так, священник Александр Устьвольский в 1858 г., поясняя свое поведение следственной комиссии, заявил, что регулярно являлся для исповеди больных, а препятствием для него становились лишь осенние «дожди и грязи», «весною по местам разлив ручьев», «зимою ненастье и морозы»[31]. Изучавшая его дело следственная комиссия указывала, ссылаясь на местного благочинного, что в данном приходе исповедные ведомости – «документы самые темные и неопределенные»[32].

В XIX–начале XX в. старые проблемы осуществления таинства покаяния сохранялись. Церковное законодательство предписывало каждому верующему «хотя однажды в год исповедаться и приобщиться

---

[30] *Листова Т.И.* Религиозно-общественная жизнь: представления и практика // Русский Север: этническая история и народная культура. XII–XX вв. М., 2004. С. 716.

[31] НА РК, ф. 25, оп. 7, д. 45/10, л. 169 (Записка из следственного дела о вымогательстве).

[32] Там же, л. 174 (Записка из следственного дела о вымогательстве).

св. Таин по обряду христианскому, в пост или в иное время»[33]. Устав духовных консисторий требовал от епархиального начальства «прилагать особенное попечение, чтобы миряне ежегодно, во исполнение христианского долга, исповедовались и причащались Св. Таин»[34]. Регулярная явка верующих на исповедь находилась под контролем приходского священника. Начальники исповедующихся также обязывались участвовать в организации этого церковного обряда: «гражданское и военное начальства также наблюдают, чтобы все лица, им подчиненныя, непременно сей долг исполняли»[35]. Реальность вносила свои коррективы. В биографии олонецкого преосвященного Аркадия представлены недостатки церковно-приходской жизни в середине XIX в.: «Показания документов о бывающих у исповеди и св. причащения оказывались фальшивыми»[36]. В этот же период один из благочинных, осмотрев исповедные ведомости в Масельском приходе, пришел к печальному заключению, что «исповедные документы за прошлый год ведены столь неисправно, что нельзя из оных с вероятностью извлечь достоверных сведений»[37], в то время как число раскольников в приходе росло. В Шунгском приходе, по данным этого же источника, «основательных сведений о бывших у исповеди священники дать не могут»[38]. В описании Юргильского прихода Олонецкой епархии содержались аналогичные характеристики действий церковников: «Причт скрывал раскол, чтобы не быть ответственным перед епархиальным начальством. Не бывших у исповеди и святого причастия показывал в исповедных ведомостях бывшими»[39]. Преодолеть негативные церковные обычаи оказалось непросто. В 1861 г. в отчете, адресованном Синоду, местный епископ вновь отмечал прежние нарушения: «укоренившийся издавна между духовенством обычай небывших у исповеди и святого причастия показывать бывшими

---

[33] *Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству. СПб., 1883. С. 125.

[34] Устав духовных консисторий. С. 7.

[35] Свод уставов о предупреждении и пресечении преступлений // Церковное благоустройство. Сборник действующих церковно-гражданских законоположений, относящихся к духовному ведомству. М., 1901. С. 284; *Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству, с. 124.

[36] *Вениамин (иеромонах).* Преосвященный Аркадий, архиепископ Олонецкий, как деятель против раскола // ОЕВ. 1900. № 16. С. 576.

[37] НА РК, ф. 25, оп. 16, д. 66/15, л. 5.

[38] Там же.

[39] *Благовещенский А.* Юргильский приход Олонецкого уезда Олонецкой епархии // ОЕВ. 1900. № 20. С. 710.

еще не совсем прекращен, только время от времени слабеет»[40]. Местные жители нередко проявляли равнодушие к исповеди, нарушая существующие церковные традиции и предписания синодального начальства. В то же время власть продолжала оценивать лояльность граждан исходя из явки на исповедь или отказа от «христианских обязанностей». Не явившиеся на исповедь крестьяне не могли стать, к примеру, волостными старшинами[41].

В документах консистории встречаются рассуждения о том, что каждого, не являющегося на исповедь, в XIX в. считали не вполне нравственным человеком. Так, один из олонецких благочинных, высоко оценивая моральные качества местных карелов, отмечал изъяны в их поведении: «Но при всем нравственном состоянии корелов, отличающихся от русских православных своим особенным языком, патриархальными нравами и обычаями в образе жизни, мало заметно в них особенного усердия к церкви и к исполнению христианского долга посредством очищения своей совести через исповедь и святое причащение»[42]. В 1902 г., оценивая особенности местной паствы, олонецкий благочинный подчеркивал, что исповедь остается важным критерием оценки духовно-нравственного состояния народа. Этот критерий показывает, что ситуация далека от благополучия: число исполняющих долг исповеди хотя и растет, но «в общем оставляет желать еще многого»[43]. Значительно реже в документах консистории встречаются данные о проблемах с посещением церкви, возникающих из-за бездорожья. Так, в 1879 г. один из каргопольских благочинных писал: «В настоящее время число исполнивших христианский долг исповеди и святого причастия во всех приходах гораздо значительнее противу прошлого года. Причиной этого служило то, что зимний путь в течение всего поста был весьма удобный»[44].

И все же осуществление исповеди постепенно приобретало новые черты. Внимание уделялось не только бюрократическому контролю

---

[40] РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 61, л. 31, об.

[41] НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 59/655, л. 43 (Из журнала Олонецкой духовной консистории за 1861 г.)

[42] Там же, оп. 1, д. 60/1, л. 46 (Отчет благочинного 2-го округа Олонецкого уезда за 1879 г.).

[43] Там же, оп. 20, д. 9/96, л. 24 (Отчет благочинного 2-го округа Олонецкого уезда за 1902 г.).

[44] Там же, оп. 1, д. 60/1, л. 24, об. (Сведения о состоянии церквей, духовенства и прихожан по 3-му благочинническому округу Каргопольского уезда за 1879 г.).

над церковным покаянием, но и духовной составляющей исполнения этого обряда. Так, в 1870 г. епархиальный архиерей указывал в отчете, адресованном Синоду, что ему приходилось заботиться о «внушении» через священников пастве о «необходимости частого посещения богослужения, неупустительного исполнения долга исповеди и святого причастия надлежащим приготовлением к сим таинствам»[45]. От священника при рукоположении требовали обещания «с должным вниманием и усердием выслушивать исповедь кающихся, не выражая никакого неудовольствия, ни словом, ни видом своим», и также не действовать слишком сурово – «не налагать на кающихся епитимий на долгое время»[46]. При представлении сведений о явившихся и не пришедших на исповедь причты обязывались «указывать, почему их прихожане не исполняют христианского долга, а равным образом и те меры, которые принимаются к их исправлению»[47].

В начале XX в. местные священники продолжали совершенствовать порядок исповеди по собственному усмотрению. Так, в 1909 г. священник Волостнаволоцкого прихода указывал в своем рапорте архиепископу, что в своем приходе он допускает к исповеди только тех прихожан, которые более-менее регулярно посещают богослужения, за исключением тех, кто живет слишком далеко от церкви. Объясняя свое рискованное решение, иерей писал: «Я, как священник, желал бы, чтобы прихожане как можно лучше приготовлялись к святому причащению»[48]. В деле нет свидетельств недовольства епархиального начальства этим нововведением. Другой священник, служащий в приходе, населенном карелами, отмечал благотворное влияние на паству использования карельского языка в богослужебном обиходе. Призыв явиться на исповедь, проповедь и беседы с карелами на их родном языке, писал иерей, привели к несомненному успеху, изумившему епархиальное начальство. Несколько лет назад большинство прихожан не являлось на исповедь. Но к 1914 г., когда происходили описываемые события, наоборот, подавляющее большинство посетило церковь и приняло участие в таинстве покаяния[49].

---

[45] РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 383, л. 12–12, об. (Отчет о состоянии Олонецкой епархии за 1870 г.).

[46] НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 49/60, л. 5, об.

[47] *Вениамин (иеромонах).* Преосвященный Аркадий, архиепископ Олонецкий, как деятель против раскола, с. 583.

[48] НА РК, ф. 25, оп. 7, д. 106/42, л. 37 (Рапорт священника Василия Лаврова).

[49] *А. П-ий.* О желательности каждому священнику карельского прихода знать наречие своих прихожан-карел // ОЕВ. 1914. № 14. с. 317–319.

В новых условиях приходское духовенство активно искало и с разрешения епархиального начальства внедряло в жизнь новые правила осуществления исповеди. Так, по данным рубежа XIX и XX в. причт Гимольского прихода во время Великого поста объезжал окрестные деревни. Во время этих поездок все желающие могли исповедаться. Положительный результат не замедлил проявиться. Как писал священник, «число исполнявших долг исповеди и святого причастия с каждым годом увеличивается»[50]. К исполнению христианского долга детей приучали в церковно-приходских школах. Так, по данным отчета о состоянии школ за 1907 г., в них важнейшим средством воспитания стало «исполнение христианского долга исповеди и Св. причастия с должным приготовлением к тому». От совершения таинства уклонялись лишь дети старообрядцев[51]. В начале XX в. исповедь продолжали считать «главною и существенною мерою к искоренению в приходе раскола»[52]. Но и сам «раскол» в этот же период явственно заявлял о себе во время исповеди. Как говорилось в миссионерском отчете, «вредное влияние раскола сказывается и в том отношении, что православные <...> весьма редко посещают храм Божий и редко исполняют долг исповеди и святого причастия»[53].

Попытки решить проблему явки на исповедь предпринимались и иными, значительно более радикальными методами. Так, съезд благочинных Олонецкой епархии решил «вменить в обязанность» пастырям Олонецкой епархии «непременно требовать» от не посещающих исповедь лиц до совершения таинства брака исповедаться и причаститься[54]. Таким образом, предпринималась хитроумная попытка связать воедино два таинства. С одной стороны, покаяние, к совершению которого многие крестьяне относились скептически, с другой – таинство брака, которое, как будет показано ниже, для крестьян оставалось значимым. В то же время старые пристрастия священников давали о себе знать в новой обстановке. Это приводило к появлению в материалах делопроизводства запретов, связанных с

---

[50] *Надпорожский П.* Гимольский приход Повенецкого уезда // ОЕВ. 1900. № 6. С. 228.

[51] Отчет о состоянии церковных школ в 1907–1908 учебном году // Там же. 1909. № 3 (приложение, с. 16).

[52] *Казанский К.И.* О расколе в Троицком приходе // Там же. 1900. № 3. С. 96.

[53] *Козлов И.* Миссионерский отчет о состоянии и движении раскола Олонецкой епархии и деятельности епархиальной миссии против раскола и сектантства за 1911 год // Там же. 1912. № 22 (приложение, с. 14).

[54] Из постановлений благочиннического съезда Олонецкой епархии, бывшего в городе Каргополе // Там же. 1900. 7. С. 256.

вымогательствами. Как показывают материалы делопроизводства, при рукоположении каждый священник обязывался во время исполнения треб, и в особенности исповеди, «отнюдь не притеснять прихожан вымогательством платы за них, а у бедных исполнять требы безмездно»[55].

При всестороннем изучении таинства исповеди перед исследователем возникает довольно парадоксальная ситуация. Крестьяне, не жалея сил и средств, строят церковь и обеспечивают ее всем необходимым, тщательно подбирают священнослужителей и «снабдевают» их, пусть не слишком щедро, ругой и землей. И после всего этого совершенно отказываются исповедаться или в лучшем случае крайне неохотно участвуют в осуществлении одного из основных таинств. Это противоречие не замечено авторами работ по церковной истории. И здесь нет ничего удивительного. Если предположить, что прихожанам навязывали строительство церкви наготово, без учета их мнений присылали к ним клириков, то нет ничего странного в том, что на следующем этапе крестьян заставляли являться на исповедь. Иначе воспринимается отказ от исповеди в том случае, если предположить (есть основания), что приходское самоуправление в XVIII в. сохранялось в полной мере, а в XIX–начале XX в. – в некоторых своих существенных чертах. В этом случае следует обратиться к исследованию значимости прочих таинств.

Таинство брака. В числе церковных обрядов, если судить по объему делопроизводственных материалов, важное место отводилось венчанию. Это неудивительно. Законодательство XVIII–начала XX в. ставило священника в непростое положение, вынуждая обзаводиться обширным и разнообразным делопроизводством, связанным в том числе и с осуществлением таинства брака. Н. Климов полагает, что «светское правительство в рассматриваемый период (*XVIII в.* – М.П.) было слишком озабочено увеличением в империи народонаселения» и по этой причине стремилось облегчить заключение браков[56]. С одной стороны, в 1765 г. издан именной указ, которым отменялся денежный сбор за венечные памяти[57]. Поскольку одновременно вводилась фиксированная плата за требы[58], то, по крайней мере на бумаге, заключение брака облегчалось. Но, с другой стороны, указ 1765 г. содержал предписания и о таких мероприятиях, которые усложняли

[55] НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 49/60, л. 6.

[56] *Климов Н.* Постановления по делам православной церкви и духовенства в царствование императрицы Екатерины II. СПб., 1902. С. 51.

[57] ПСЗ-1. Т. 17. № 12 433.

[58] Там же. № 12 378.

процедуру заключения брака. За неделю до свадьбы жених и невеста обязывались заявить о своем намерении священнику. Начинался «брачный обыск», в ходе которого священник должен был путем расспросов прихожан выяснить, нет ли родства между вступающими в брак, достигли ли они «правильных» лет и нет ли иных препятствий к браку. Если причин для отказа не имелось, священник венчал молодых и делал соответствующие записи в метрических книгах[59]. Возникли, как пишет Н. Климов, «многочисленные злоупотребления»[60]. Священники, иногда небескорыстно, венчали незаконные браки, которые впоследствии расторгались, а дети признавались незаконнорожденными. Желая положить конец «расстройствам», Синод в 1775 г. издал указ, в котором предусматривался ряд мер против незаконных браков. Лица всех званий и сословий должны были, согласно этому указу, венчаться только в приходской церкви жениха или невесты. За нарушение этого правила священников лишали сана[61]. Тогда же упорядочивалось ведение метрических книг[62], священники лишались права выдавать «разводные письма»[63], запрещалось венчание браков в часовнях[64].

Законодательством определялся комплекс мер, которые надлежало принимать перед венчанием. Контроль за исполнением предписаний оставался нерегламентированным, и потому разнообразным. Известны случаи, когда за точным соблюдением брачного законодательства надзирало церковное начальство. Так, в 1796 г. благочинный, как видно из его рапорта в Петрозаводское духовное правление, просматривая метрические книги Ладвинского прихода, обнаружил, что местный священник обвенчал тринадцатилетнего «крестьянского сына» Ефима Федорова с девушкой на три года старше. Духовное правление распорядилось отправить молодых к родителям, прекратив общение между ними, и выяснить по ревизским сказкам возраст жениха и невесты. Следствие подтвердило правильность данных, изложенных в рапорте благочинного. Сама молодая жена, как видно из указа духовного правления, заявила, что «тот крестьянский сын Ефим Иванов к

---

[59] Там же. № 12 433. См. также: *Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству, с. 194.

[60] *Климов Н.* Постановления по делам православной церкви и духовенства в царствование императрицы Екатерины II, с. 52.

[61] ПСЗ-1. Т. 20. № 14 356.

[62] Там же.

[63] Там же. Т. 18. № 12 935.

[64] Там же. № 13 334.

сожитию за малолетством с нею ненадежен, и жительства с ним иметь она не желает». Брак был расторгнут[65]. В некоторых случаях о незаконном венчании сообщали те священнослужители, чьи материальные интересы оказались затронуты. Разумеется, клирики беспокоились только тогда, когда крестьяне их прихода венчались у «чужого» священника. Так, в 1791 г. в Олонецкую духовную консисторию поступило прошение от дьякона Устьмошского прихода Николая Лебедева, который жаловался на священника Кенозерского прихода, обвенчавшего устьмошских прихожан, да еще и допустившего женитьбу тринадцатилетнего парня на двадцатилетней девице. Как видно из указа консистории, священника-нарушителя лишили должности, а незаконный брак расторгли[66].

Самым элементарным проявлением участия прихожан в венчании стало составление документов, связанных с «брачным обыском». Так, в 1789 г. Олонецкая духовная консистория, как видно из указа, распорядилась «поступить по законам» с крестьянами Лоянского прихода, которые подписались под «брачным обыском», содержащим ложные сведения. Как видно из документов дела, молодые обвенчаны только потому, что прихожане, при расспросах их священником, не нашли никаких оснований для отказа в совершении таинства брака[67]. Документы, составленные местными жителями, использовались и в качестве свидетельства о том, что венчание действительно имело место в более или менее далеком прошлом. Так, в промемории Олонецкой духовной консистории указывалось, что крестьянин Туксинской волости, будучи обвинен в незаконном сожительстве, предъявил в качестве доказательства «в том, что подлинно венчан, от бывших при том свидетелей за их рукоприкладством письмо». После этого дело было закрыто[68].

Известны случаи, когда прихожане доносили о безбрачном сожительстве своих односельчан. Так, в 1796 г. крестьяне Кондопожской волости доносили о своем односельчанине, который, «несмотря на закон и заповедь Божию», женился, обманув священника, на другой женщине при жизни первой супруги. Когда об этом узнал епископ, то, как видно из указа консистории, он распорядился развести двоеженца со второй женой, «чтобы впредь ему с нею не совокупляться», и вернуть к первой. Но и после столь определенного решения, указывали в доношении прихожане, их односельчанин продолжал жить со

[65] РГИА, ф. 796, оп. 77, д. 371, л. 1– 6.
[66] Там же, оп. 73, д. 55, л. 33–45.
[67] Там же, оп. 62, д. 70, л. 7.
[68] НА РК, ф. 584, оп. 3, д. 80/1145, л. 3.

второй женой. Из дела неясно, какие меры были приняты. Сам факт такого внимания прихожан к подробностям личной жизни друг друга примечателен. Крестьяне, как говорилось в составленном ими документе, опасались, что «от такого их незаконного блудодеяния» сами могут «понесть каковое напрасное изнурение и проволочку»[69]. Но столь же существенно и другое: уклад приходской жизни в значительной степени основывался на взаимном контроле, перед которым равны и священник, и прихожанин.

Отношение олонецких крестьян к таинству брака прослеживается по ряду источников. Так, старообрядцы даниловского толка, приемлющие церковный брак, на краткий период прибегали для этой цели к объявлению себя православными. Такие внезапные обращения вызывали недовольство клира, поскольку сразу после венца приверженность этих новообращенных официальному православию заканчивалась. О бытовании данного явления в Олонецкой епархии свидетельствуют как сведения консисторского архива, так и документы, вышедшие из-под пера старообрядческих авторов. Например, в 1777 г. «собор Выгорецких общежителей», как видно из текста постановления, предписывал своим сторонникам-старообрядцам или «жить в девстве и соблюдать между собою чистоту телесную», или венчаться в церкви. В отношении нарушителей предусматривались решительные меры. Собор предписывал «всем своего согласия жителем от них в ядении и молитве отлучаться»[70]. О том, как такие венчания происходили в действительности, можно судить по промемории Олонецкой духовной консистории, которая в 1778 г. получила от священника Захария Ануфриева рапорт, в котором последний уличал своего прихожанина в незаконном сожительстве. Прихожанин был вызван в Паданскую нижнюю расправу и допрошен. Во время допроса он, как видно из промемории расправы, указал, что «поговоря полюбовно и по согласию общему», он сосватал за себя Марфу Иванову, с которой и отправился в церковь, но не в ту, при которой служил Захарий Ануфриев, и, «дав обращение от раскола в правоверие», обвенчался. В доказательство крестьянин предъявлял «письмо» от священника. Конфликт был исчерпан[71].

Шло время, но ситуация оставалась прежней. Устав духовных консисторий предписывал священникам внимательно следить за возрастом вступающих в брак, наличии между ними родства и прочих

[69] Там же, ф. 126, оп. 2, д. 1/5. л. 2.
[70] ОР БРАН, Калик. 76, л. 30.
[71] НА РК, ф. 652, оп. 2, д. 1/6. л. 1.

обстоятельствах, препятствующих венчанию. Нарушители наказывались посылкою в монастырь[72]. Особые законы посвящены венчанию старообрядцев. В 1832 г. появился синодальный указ, предписывающий «оставлять в силе» браки старообрядцев, венчавшихся в православной церкви. Как говорилось в документе, «упорство повенчанных, по совершении над ними таинства, оставаться в прежнем своем заблуждении, как дело собственной каждого совести, не препятствует совершенному таинству быть действительным»[73]. В то же время в синодальных постановлениях середины XIX в. подчеркивалось, что «государственный закон не признает раскольников в качестве отдельного вероисповедания», а видит в них лишь лиц, «впадших в заблуждение». Поэтому на них распространяются «церковные правила о епитимиях за грехи прелюбодеяния»[74]. На рубеже XIX–XX вв. желание старообрядцев совершать обряд венчания по правилам, принятым в церкви, не исчезло, а лишь приобрело иные черты. Так, судя по описанию нравов каргопольских старообрядцев многие из них на венчание в церкви своих дочерей «никогда не решаются сами, но изъявляют согласие уже в то время, когда сами дочери посягнут на это»[75]. Полный отказ от венчания к началу XX в. рассматривался как исключение и шокировал современников. Так, в 1911 г. крестьянин Петр Серков благословил сына на «незаконное сожитие» и повесил на стене своего дома бумагу с надписью: «Считать моего сына повенчанным с такой-то (далее имя невесты)»[76]. В течение изучаемого периода наблюдался постепенный рост значимости венчания в глазах крестьян. Прежнее формальное отношение к венчанию, допускавшее возможность более или менее длительного временного разрыва «между свадьбой и фактическим началом супружеской жизни с одной стороны и церковным освящением брака с другой», все более вытеснялось представлением о венчании как

---

[72] Устав духовных консисторий // Церковное благоустройство, с. 40.

[73] ПСПиР. Пг., 1915. Т. 1. № 425. С. 599 (Указ «Об оставлении в силе браков раскольников, повенчанных в православной церкви и оставшихся после венчания в расколе»).

[74] О том, каким наказаниям следовало бы подвергать по церковным правилам раскольников за безбрачное сожитие их с православными и иноверцами (сентябрь 1856 г.) // Собрание постановлений по части раскола, состоявшихся по ведомству Св. синода. СПб., 1860. Кн. 2. С. 683.

[75] *Казанский К.И.* О расколе в Троицком приходе, с. 93.

[76] *Козлов И.* Миссионерский отчет о состоянии и движении раскола Олонецкой епархии и деятельности епархиальной миссии против раскола и сектантства за 1911 год, с. 10.

обязательном условии для вступления брака в силу[77]. В XIX в. рождение внебрачного ребенка рассматривалось карелами как «отступление от одобренного традицией жизненного сценария», которое «обязывало женщину всю последующую жизнь раскаиваться в содеянном»[78].

Эта тенденция находила поддержку в требованиях закона. В XIX–начале XX в. законодательство поддерживало устоявшиеся правила заключения брака. Выработался порядок, согласно которому при вступлении на должность каждый священник клялся «не венчать сомнительных, не достигших совершеннолетия, равно состоящих в родстве в шести степенях»[79]. Желающий вступить в брак обязывался «уведомить священника своего прихода, письменно или словесно, об имени своем, прозвании и чине или состоянии, равно как об имени, прозвании и состоянии невесты»[80]. В ближайшие воскресные и праздничные дни в церквах производилось «оглашение», составлялся «обыск по правилам, от духовного начальства предписанным». Свидетели, «при совершении брака находящиеся», обязывались удостоверить, что «между сочетающимися родства, принуждения и никаких других препятствий к браку не имеется». Всем присутствующим при оглашении, имеющим сведения о препятствиях к браку, согласно законам следовало «дать знать о том священнику на письме или на словах немедленно»[81]. Государство контролировало совершение браков совместно с приходским духовенством. В ведении светского суда находились дела о «насильственном обвенчании, о восхищении к браку», а также дела, связанные с попытками детей обвенчаться без разрешения родителей, о кровосмешении, многобрачии и «все вообще дела о подлогах и обманах, совершенных при заключении брачного союза»[82]. Запрещалось венчание без родительского благословения, а лица, состоящие на службе, не могли вступать в брак без письменного

---

[77] *Сурхаско Ю.Ю.* О русско-карельском этнокультурном взаимодействии (по материалам свадебной обрядности конца XIX–начала XX в.) // Русский Север: проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 264.

[78] *Илюха О.П.* Школа и детство в карельской деревне в конце XIX–начале XX в. СПб., 2007.С. 40.

[79] НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 49/60, л. 6 (Допрос, отбираемый перед посвящением во священника).

[80] Извлечения из свода законов // Церковное благоустройство, с. 247.

[81] Там же, с. 247.

[82] *Александров Н.* Сборник церковно-гражданских постановлений в России, относящихся до лиц православного духовенства. СПб., 1860. С. 179.

«дозволения их начальств»[83]. Исключением стали совершеннолетние дочери «раскольников», которых разрешалось венчать «с православными лицами» без согласия родителей[84]. Но родителям запрещалось «понуждать своих детей к вступлению в брак помимо их желания»[85]. Совершение браков позволялось «не во все дни года»: в посты, храмовые праздники, «навечерия праздников», «в среду и пяток» венчать запрещалось[86].

Признание необходимости венчания даже теми прихожанами, которые могут быть причислены к «внеконфессиональной части приходской общины» (по выражению Н.Д. Зольниковой) является веским доказательством того, что венчание, в отличие от исповеди, воспринималось олонецкими крестьянами как важнейший, необходимый обряд. Но имеются и другого рода доказательства значимости венчания. Известно, что священник, согласно законодательству конца XVIII–начала XX в., был обязан настаивать на том, чтобы прихожане венчались только в своем приходе. При отсутствии конкуренции возникала почва для злоупотреблений. Ведь крестьянин не мог обратиться к другому священнику в том случае, если притязания «своего» батюшки казались непомерными. Все имеющиеся дела свидетельствуют о том, что крестьяне предпочитали вносить требуемую сумму, но не сожительствовать без венчания. При этом сумма в разных местах России оставалась значительной: в XVIII–начале XX в. «это была самая дорогая треба, доставлявшая много хлопот и неприятных треволнений как священнику, так и брачащимся с родней»[87]. Материалы делопроизводства Олонецкой консистории подтверждают этот вывод. Так, в 1798 г. крестьяне Нигижемского прихода Пудожского уезда указывали в прошении, что в их приходе клирики, «особливо приневоливая при венчании браков, с превеликою наглостию притесняя, принуждают платить им по десяти и по двенадцати, а самых неимущих по пяти рублев»[88]. Священник Матфеев из Видлицкого прихода за венчание каждого брака требовал «вина полкружки, да денег полторы рубли, да рубаху одному себе»[89]. В не-

---

[83] *Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству, с. 61.

[84] О дозволении совершеннолетних дочерей раскольников присоединять к святой церкви и венчать с православными и без согласия на то родителей первых из них // Собрание постановлений по части раскола, состоявшихся по ведомству Св. синода. СПб., 1860. Кн. 2. С. 314.

[85] Там же, с. 62.

[86] Там же, с. 73.

[87] *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии. СПб., 2005. С. 215.

[88] РГИА, ф. 796, оп. 76, д. 20, л. 2.

[89] Там же, оп. 60, д. 203, л. 15.

которых случаях, на протяжении всего изучаемого периода, именно вступление в брак и совершение обряда венчания являлось тем единственным моментом, когда священник мог добиться от прихожанина выплаты всех долгов, возникших из-за длительной неуплаты руги. О бытовании такого явления в общероссийском масштабе свидетельствует известный историк православной церкви Д.И. Ростиславов: «Особенные прижимки бывают при свадьбах: тут крестьянину приходится уплатить все старые долги»[90].

Отчасти уступчивость прихожан в вопросах оплаты объясняется суровыми карами за сожительство без венчания. Как видно из указа Олонецкой духовной консистории архимандриту Александро-Свирского монастыря Варлааму в 1785 г. из Петрозаводского уезда в монастырь сослали мещанина Елиазара Петрова, обвиненного в прелюбодеянии. Уличенный в распутном поведении мещанин должен был находиться в монастыре пять лет, в течение которых ему надлежало исповедоваться во все посты духовному отцу, «и при исповеди отец ево духовной должен о важности ево греха внушать своим увещанием и приклонять к чистосердечному раскаянию». Сверх того, Елиазару Петрову предписывалось «в праздничные и воскресные дни при собрании всего народа в паперти церковной полагать по пятидесяти поклонов». На пропитание, как видно из того же указа, Елиазару Петрову из средств Олонецкого казначейства выделялись деньги – по две копейки в день[91]. Во второй половине XIX в. ситуация изменилась несущественным образом. Так, в 1871 г. Олонецкая духовная консистория рассмотрела дело о блудодеянии крестьянки А. Моисеевой. За рождение ребенка вне брака ей было отказано в причастии, четыре раза в год предписано исповедоваться и т.д.[92] Священники Олонецкой епархии заботились о точном исполнении таинства брака, а затем, посещая крестьянские семьи, наставляли прихожан, подробно и терпеливо объясняя им «обязанности членов семьи друг к другу»[93].

Всевозможные наказания за отклонения от одобряемых церковью норм служили веским дополнением к церковно-просветительским беседам. Между тем о значимости венчания свидетельствует еще одна группа дел. Это дела о «невольном обвечании». Если церковный брак не играл для крестьян важной роли, то становилось бессмысленным и

---

[90] *Ростиславов Д.И.* О православном белом и черном духовенстве. Лейпциг, 1866. Т. 1. С. 348.

[91] АСПбИИ, ф. 3, оп. 1, картон 29, д. 6, л. 15.

[92] НА РК, ф. 25, оп. 7, д. 68/12, л. 2 (Журнал консистории).

[93] Там же, оп. 20, д. 9/96, л. 147 (Отчет благочинного 2-го округа Лодейнопольского уезда).

принуждение к венчанию. Наличие таких дел свидетельствует об обратном. Так, в 1777 г., как видно из «экстракта, учиненного в Олонецкой духовной консистории» на основании показаний «крестьянской женки» Мавры Алексеевой, брат Мавры, «застав ее, Алексееву, с тем крестьянином Карповым спящих в доме у нее ж, Алексеевой, вместе в одной постели и в блудодействе», схватил незадачливого любовника и отправился с ним и сестрой в церковь. Клирики удивлялись необычному виду жениха и спрашивали: «Почему у Карпова под глазами синева?». Но запуганный Карпов отвечал, что «упал и досадился об мерзлую землю». Крестьяне обратились к священнику с просьбой о венчании. Они уверяли, что «оной жених подлинно холостой и никаких к тому бракосочетанию препятствиев, и расколу, и сумнительства в святой вере не имеет». Брак обвенчали, хотя Карпов явно не имел столь далеко идущих намерений: вскоре после бракосочетания он обратился в суд с жалобой на насилие и угрозы перед совершением обряда[94].

Отдельные случаи нарушения установленного законодательством порядка заключения брака становятся в XIX в. значительно более редкими, чем прежде. В то же время материалы делопроизводства показывают, что конфликтов в этой сфере полностью избежать все же не удавалось. Так, в 1812 г. консистория разбирала дело о «повенчании крестьянского сына в несовершенных летах с возрастною девицею». Оказалось, что кижские священники, зная о возрасте жениха, тем не менее приступили к совершению обряда «ни по чему иному, как токмо по просьбе женихова отца Тита Родионова и невестиной матери крестьянской жены Акулины Ерофеевой». Последние объяснили священникам необходимость совершения таинства сугубо практическими причинами: «представили необходимую надобность в крестьянской работе и домашней экономии». Как видно из обстоятельств дела, священники обвенчали молодых «не из корыстолюбия, а единственно по неотступной просьбе обвенчанных и обрученных родителей и родственников и других сторонних крестьян»[95]. Пока рассматривалось дело, незаконный жених «пришел в совершенный возраст» и «объявил желание» жить со своей супругой. Но она, «по причине делаемых отцом и матерью ево несносных побой и мучений, двумя прошениями отказывалась от супружеского впредь с ним сожития». В итоге брак объявили недействительным, а повенчанная кижскими священниками пара стала «друг от друга свободными»[96].

---

[94] РГИА, ф. 796, оп. 60, д. 247, л. 60.

[95] НА РК, ф. 126, оп. 3, д. 1/5, л. 2 (Следственное дело консистории).

[96] Там же, л. 3, об.

«Невольное обвенчание» сохранилось и на рубеже XIX и XX столетий. Сохранились свидетельства о «суевериях», неразрывно связанных с принудительным венчанием и заметно огорчавших духовенство, которое не могло искоренить народные обычаи, весьма слабо согласующиеся с православными представлениями о браке. Так, в 1900 г. съезд благочинных Олонецкой епархии отметил недопустимые нарушения при исполнении таинства брака. Во-первых, благочинные обращали внимание на «древне-языческий, противный церковным канонам и законам гражданским обычай», в соответствии с которым осуществлялись похищения невест прямо на улицах городов. При этом не всегда похитители действовали с согласия невесты и с ведома ее родителей. Во-вторых, нередко браки заключались без родительского благословения. Съезд предписывал священникам «таких браков решительно не венчать и всею силою пастырского слова убеждать прихожан оставить такой дикий и совершенно не согласный с духом Святой православной веры и законом гражданским обычай»[97].

Итак, различие во взглядах на два обряда – исповедь и венчание – бросается в глаза. В чем причина? «В народе заключение брака ничем существенно не отличается от заключения договора вообще, – пишет А.Я. Ефименко, – брак, по способу своего заключения, есть частный вид договора»[98]. Такое суждение многое позволяет объяснить, но и само оно в свою очередь нуждается в комментариях. Диаметрально противоположное отношение к венчанию, с одной стороны, и к исповеди – с другой, могло возникнуть только при сугубо практическом отношении к церковным таинствам: венчание скрепляло договор, а исповедь нет. Нельзя игнорировать и другое обстоятельство. Признание венчания существеннейшим, необходимым элементом семейной обрядности свидетельствует о важной роли таинств православной церкви в жизни крестьян Олонецкой епархии. Другое дело, что прихожане не воспринимали все таинства как равнозначные. В конечном итоге именно практический подход ко всем церковным обрядам со стороны прихожан в сочетании с достаточно жестким контролем как со стороны священника, так и со стороны самих верующих обусловил значимость венчания.

Погребение. Рассмотрим проблемы значимости «мирских треб» на основе данных о еще одном церковном обряде – погребении.

---

[97] Из постановления благочиннического съезда Олонецкой епархии, бывшего в г. Каргополе // ОЕВ. 1900. № 7. С. 258.

[98] *Ефименко А.Я.* Изследования народной жизни. М., 1884. С. 9.

На протяжении всего изучаемого периода, в том числе и в начале XX в., погребение представляло собой обряд, включавший как элементы православного похоронного ритуала, так и «многочисленные обряды и поверья, сохранившиеся от дохристианских традиций»[99]. В данном исследовании изменения в порядке погребения будут рассматриваться как составная часть общего процесса регламентации приходской жизни. Основным источником послужило делопроизводство консистории, в котором любые особенности похорон фиксировались крайне редко, случайно и скупо. Если исходить из имеющихся на данный момент выводов, то можно предположить, что погребение, как и исповедь, должно находиться под жестким контролем церковных и светских властей. Но сами прихожане, надо полагать, иначе, чем представители власти, подходили к погребению по православным обрядам. Ведь оно всегда относилось к числу тех ритуалов, которые не скрепляли договора, не имели светского, практического значения. Вероятно, для прихожан погребение уступало в значимости венчанию, т.е. его совершение в строгом соответствии с существующими правилами не рассматривалось крестьянами как насущно необходимое.

Ценность источников, так или иначе связанных с описанием погребения, сильно снижается тем обстоятельством, что все имеющиеся документы фиксируют только те похороны, которые происходили с явными нарушениями, без участия священно- и церковнослужителей. Если погребение соответствовало православной обрядности, то и необходимость начинать следствие отпадала. Исследователь в таком случае лишается необходимых аргументов. Преодолеть этот недостаток источниковой базы можно несколькими способами. Во-первых, путем поиска и использования таких свидетельств, в которых отказ от обряда погребения трактуется как постоянное, привычное, широко распространенное явление. Во-вторых, здесь важно учитывать даже единичные свидетельства об отношении к погребению по православному обряду, проявляемому прихожанами. Их позиция, взаимный контроль в приходе – важные условия соблюдения всех обрядов. В-третьих, необходимо обратиться к делам о вымогательствах. Выплаты духовенству, превышающие законодательно определенные нормы, оставались возможными лишь в том случае, если сами крестьяне воспринимали погребение при участии священника как важное, обязательное дело. Итак, обратимся к фактам.

---

[99] *Кремлева И.А.* Похоронно-поминальные обряды у русских: связь живых и умерших // Православная жизнь русских крестьян в XIX–XX вв.: итоги этнографических исследований. М., 2001. С. 73.

Первые подробные сведения о сложившемся в епархии порядке погребения относятся к 1766 г. Олонецкая духовная консистория промемориею информировала воеводу о недопустимых нарушениях церковных обрядов. Как говорилось в документе, «издревле и вновь построенных часовен в каждом приходе не точию в отдаленных от церквей местах, но и в близости к церквам прилежащих немалое число имеется, *при которых и мертвые тела погребают* (*курсив мой.* –М.П.)». Консистория предписывала «умерших крестьян, их жен и детей мертвых, при состоящих в волостях и деревнях часовенных кладбищах без ведома священников отнюдь никому ни под каким видом не погребать, а относить оные мертвые тела всем для такового погребения по церковночиноположению к святым церквам»[100]. Информация из промемории подтверждается записками путешественников – очевидцев событий. Так, французский ученый Жильбер Ромм, проезжая в 1784 г. через Олонецкую епархию, отмечал в своих записках: «Если кто-нибудь из них (*олонецких крестьян.* – М.П.) умирает, они обмывают его, одевают в рубашку, в кальсоны, надевают ему сапоги и поверх всего тела – нечто вроде савана, который окутывает также голову и ноги; они сами относят его в часовню, и они погребают его без священника и причта»[101]. Путешественник не указывал причины, побуждающие крестьян отказываться от услуг священно- и церковнослужителей. Источники позволяют выявить целый комплекс факторов. Во-первых, значительные расстояния между приходскими селениями и церковью, как подчеркивалось выше, оказывали ощутимое воздействие на исполнение «мирских треб» и в целом на всю деятельность пастыря[102].

Особенно сильно затруднялись похороны по церковному обряду. Даже не очень большое, по местным меркам, расстояние, судя по крестьянскому прошению в адрес Синода, оставалось труднопреодолимым в течение длительного времени. Крестьяне деревни Росляковской Пудожского погоста обратились в 1780 г. в Синод с просьбой о разрешении построить церковь взамен имеющейся в деревне часовни «для того, что деревня Росляковская от приходской Пудожского погоста церкви в пяти верстах и во время вешнее за разлитием вод в провозе до Пудожского погоста мертвых тел бывает великая нужда»[103]. Как видно из указа Синода, там тоже считали, что расстояние в

[100] РГАДА, ф. 547, оп. 1, д. 1971, л. 1, 24.

[101] АКарНЦ РАН, ф. 1, оп. 20, д. 243, л. 39.

[102] *Розов А.Н.* Священник в духовной жизни русской деревни. СПб., 2003. С. 38.

[103] РГИА, ф. 796, оп. 64. д. 161, л. 2.

5 верст огромно и явно не позволяет крестьянам провозить покойников к церкви. Поэтому было решено «к означенной часовне алтарь в рассуждении прописанных в сем доношении резонов пристроить дозволить, с тем, чтоб сия церковь особливою не числилась, а почиталась принадлежащей к Пудожскому приходу вместо кладбищенской»[104]. В значительном числе приходов Олонецкой епархии расстояния оставались большими. Проблемы с осуществлением обрядов испытывало и приходское духовенство. Один из священников, современник событий, описывал возникающие перед его коллегами проблемы: «отслужит священник в своем приходе в воскресенье или праздник утреню, обедню, а затем едет 20 верст под проливным с ветром дождем, по избитой до невозможности, промерзлой, местами гористой дороге, исправит требы и опять домой тем же поездом с тою же скоростью, под тем же благодатным дождем и пронизывающим ветром»[105].

Длительные отлучки священников из приходов также приводили к тому, что погребения не совершались должным образом. Если свадьбу можно отложить, то с похоронами медлить нельзя. Об этом свидетельствуют показания крестьянина Селецкого погоста Василия Артемьева на допросе в канцелярии Паданска в 1775 г. Крестьянин утверждал, что «за отлучкою священника <...> неведомо куда, коего хотя для отпевания и погребения по церковному чиноположению умершего в минувшем месяце отца своево Артемия Исакова ждал две недели, но не мог дождаться, для чего уже от того тела стал происходить смрад, то я ево без оного священника и погреб в земле»[106]. Наконец, практика требоисполнения, сложившаяся к концу XVIII в., сама по себе способствовала тому, что крестьяне рассматривали погребение не как неизменный, устоявшийся, а, напротив, как зависимый от ситуации обряд. Священно- и церковнослужители сами вынуждены были нарушать «благолепие». Так, судя по рапорту Олонецкой духовной консистории, в 1795 г. еще бытовал следующий порядок исполнения этой части «мирских треб»: «тела погребают при каждом селении в полях без исповеди и священнического отпевания; а когда те священники ездят по уезду, тогда и делают над погребенными в могилах отпевание по церковному положению»[107]. Аналогичную картину наблюдал французский ученый Жильбер Ромм в 1784 г. Он писал: «Когда среди года появляется священник для сбора небольшой дани (*руги*. – М.П.), которую ему

[104] РГИА, ф. 796, оп. 64, д. 161, л. 17.
[105] *Петров Ю.* К вопросу о входящих священниках // ОЕВ. 1909. № 2. С. 47.
[106] ГААО, ф. 29, оп. 3, д. 58, л. 6.
[107] НА РК, ф. 652, оп. 1, д. 4/66, л. 41.

обязан уплачивать каждый крестьянин, он заодно посещает могилу и совершает молитву над теми, которые ее не получили. От погребения до молитвы проходит иногда полгода, и иногда и год»[108].

В XIX–начале XX в. законодательство по вопросам о погребении стало более детальным, но его сущность по сравнению с предшествующим столетием изменилась незначительно. Согласно закону священник не имел права «уклониться от погребения умершего»[109]. По Уложению о наказаниях уголовных и исправительных (1886 г.), любой иерей, который «будет уклоняться от погребения умершего, не имея к тому причин законных, подвергается за сие исправительному наказанию по распоряжению своего духовного начальства»[110]. Новый порядок погребения предусматривал, наряду со священниками, участие медиков, в обязанности которых входила констатация смерти и установление ее причин[111]. Согласно высочайшему повелению от 6 августа 1862 г. «самовольно совершать погребение умерших без церковного отпевания» строго запрещалось[112]. Но священникам запрещалось «удостаивать погребения христианского» нераскаявшихся старообрядцев даже в том случае, «когда бы гражданское правительство требовало или родственники умершего пожелали сего»[113].

В отношении старообрядцев, имеющих собственные кладбища, власть была настроена значительно менее сурово. Так, в 1865 г. «уполномоченный от раскольников» крестьянин Никита Макарьев обратился к обер-прокурору Синода с прошением «о восстановлении существовавшего с издавна раскольнического кладбища». Рассмотрев дело, Синод выяснил, что в Туксинском приходе «с давних лет» существовало «обнесенное оградою раскольническое кладбище», но в 1854 г. его закрыли «по словесному приказанию бывшего губернатора вследствие настояний духовного начальства». При принятии решения Синод ссылался на закон, позволяющий «раскольникам» хоронить умерших на особом кладбище. Поэтому,

---

[108] АКарНЦ РАН, ф. 1, оп. 20, д. 243, л. 32.

[109] Устав врачебный // Церковное благоустройство. Сборник действующих церковно-гражданских законоположений, относящихся к духовному ведомству. М., 1901. С. 276.

[110] Уложение о наказаниях уголовных и исправительных // Там же, с. 349.

[111] Там же, с. 276.

[112] *Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству, с. 79.

[113] О том, какого рода старообрядцев удостаивать христианского, по чиноположению Церкви, погребения // Собрание постановлений по части раскола, состоявшихся по ведомству Св. синода. СПб., 1860. Кн. 2. С. 92.

говорилось далее в документе за подписью графа Дмитрия Толстого, «восстановление раскольнического кладбища в Туксинском погосте не может иметь вредных последствий на усиление раскола», а следовательно, нет и препятствий к удовлетворению ходатайства туксинских старообрядцев[114].

Традиции, связанные с погребением, сохранялись неизменными в XVIII–XIX в. По сообщениям благочинных, «в отдаленных от приходских церквей деревнях во время распутицы мертвые тела предаются земле без христианского отпевания»[115]. Сообщения с мест содержат сходную информацию. Так, в описании Гимольского прихода Повенецкого уезда встречаются недвусмысленные указания на отсутствие общего для всего прихода кладбища. В каждой из деревень прихода имелось «свое собственное кладбище, куда и хоронят умерших из тех деревень». Причиной существования множества кладбищ современники считали «отдаленность деревень от церкви и друг от друга, а также неудобство путей сообщения»[116]. Судя по описанию деревни Варлоев Лес, составленному в 1910 г., «имея у себя при часовне кладбище, родственники покойного и не везут его на погост в Ведлозеро, но хоронят на месте»[117]. В Вытегорском уезде, по данным начала XX в., длительное время «хоронили без священника, и умершие иногда оставались без отпетия по несколько недель и даже месяцев»[118]. Эти особенности приходской жизни отмечаются и современными этнографами, которые предлагают собственное объяснение. По данным Ю.Ю. Сурхаско, у карелов в отличие от финнов кладбища имелись при каждой деревне, поскольку «мертвые родичи нужны были живым, чтобы пользоваться их покровительством и помощью»[119]. Сталкиваясь с законами, традиция погребения умерших неподалеку от тех домов, где прошла их жизнь, выдержала испытание и явно победила.

Существенное значение для исследования обстоятельств погребения имеет та часть дел из архива консистории и Синода, в которых речь идет о вымогательствах. Источники не позволяют прийти к од-

---

[114] НА РК, ф. 25, оп. 8, д. 13/36, л. 1–2 (Отношение обер-прокурора Синода).

[115] *Вениамин (иеромонах)*. Преосвященный Аркадий, архиепископ Олонецкий, как деятель против раскола, с. 584.

[116] *Надпорожский П.* Гимольский приход Повенецкого уезда, с. 226.

[117] *Успенский П.* Деревня Варлоев Лес Олонецкого уезда // ВОГЗ. 1910. № 23. С. 15–16.

[118] *Чесноков Г.* Двадцатилетие со дня освящения Тагажмозерской Николаевской церкви Вытегорского уезда // ОЕВ. 1909. № 30. С. 686.

[119] *Сурхаско Ю.Ю.* Семейные обряды и верования карел. Конец XIX–начало XX в. Л., 1985. С. 89.

нозначному выводу. Так, с одной стороны, как видно из сообщения Сенату, Синод поручил епископу Олонецкому и Каргопольскому Антонию расследовать дело о вымогательстве денег у прихожан священником Архангельской волости Каргопольского уезда Василием Ивановым, который обвинялся в «непогребении долговременно мертвых тел, желая себе получить взятки». Страшная картина множества гробов с мертвецами, напрасно ожидающими погребения, потрясла Синод. Случай стал прецедентом, на основании которого по всем епархиям было разослано «наикрепчайшее подтверждение» о «неделании подобных худых поступков»[120]. Это не единственный пример. Как видно из промемории Паданского комиссарского правления, крестьянин Олонецкого погоста в 1775 г. явился к священнику с просьбой об «отпетии и погребении утонувшей в озере жены» и вручил священнику плату – 50 копеек (как и во всех подобных случаях, в несколько раз больше установленных в законе размеров). «Но оной священник реченного мертвого тела не погреб и требовал еще в прибавок два рубля». Крестьянин платить отказался и «оное мертвое тело и без церковного чиноположения погреб в земле»[121]. В 1825 г. крестьянин из деревни Пертнаволока Кончезерского прихода обратился к местному священнику с просьбой о погребении дочери. Договориться им не удалось; в результате крестьянин отвез труп назад «для погребения в своей деревни при часовне, где с исстари имеется кладбище»[122].

В середине XIX в. сохранились сходные закономерности. Так, в 1875 г. к священнику Палтожского прихода о. Федору явился местный крестьянин М.П. Сергеев. Он просил отслужить молебен и похоронить по-христиански своего дядю, но получил отказ. Как писал он впоследствии в своем прошении, «пастырь духовный начал первоначально торговаться со мною за погребение», требуя не только плату деньгами, но и корову. Посоветовавшись с односельчанами, крестьянин «с тяжкою обидою и стыдом» оставил гроб на церковной паперти и отправился домой. Видя решимость просителя, священник согласился похоронить умершего, но так и не отслужил по нему обедню[123]. Но, с другой стороны, имеются и примеры обратного характера. В некоторых случаях крестьяне уступали домогательствам священника и вносили требуемую плату. Так, крестьяне Нигижемского прихода, которые вносили требуемые суммы за венчание, иначе относились к погребению. В прошении, адресованном Синоду, они указывали:

---

[120] ПСПиР. СПб., 1910. Т. 1. № 533.

[121] НА РК, ф. 652, оп. 1, д. 4/66, л. 43.

[122] Там же, ф. 25, оп. 7, д. 91/2, л. 1, об. (Прошение крестьянина).

[123] Там же, д. 72/37, л. 1–1, об. (Прошение крестьянина Сергеева).

«некоторые и помирают без исправления над ними по долгу христианскому нужных церковных обрядов, а по смерти остаются по долгому времени без погребения, пока оной священник с причетники не получат <...> вышеизъясненных своих непомерных запросов»[124].

По данным авторитетного исследователя карельской погребальной обрядности Ю.Ю. Сурхаско, «основная масса карельского народа относилась к фактам похорон без попов как к вполне обычному явлению»[125]. Детей нередко хоронили без соблюдения православной обрядности, мотивируя отказ от услуг священника экономией средств[126]. Чаще всего обряд погребения осуществлял «кто-нибудь из односельчан, наиболее сведущих в церковной (в том числе старообрядческой) погребальной обрядности»[127]. Иногда погребение без участия священника происходило без всякой видимой причины. В 1822 г. на эту проблему указывали крестьяне Ухтозерского прихода. Местный священник «крестьянскую девицу неотпетую приказал положить в землю, а сказал: “После отпою”», но так и не явился для совершения обряда[128]. Во второй половине столетия это важное упущение сохранялось. Так, в 1886 г. церковный староста Василий Голдобин был погребен на кладбище при церкви, а «отпетие» происходило уже над могилой. Узнав об этом происшествии из рапорта местного священника, консистория распорядилась «послать указ причту означенной церкви с предписанием делать увещания вдове о необходимости погребения умерших по чину православной церкви»[129].

В течение всего изучаемого периода, в том числе и в конце XIX–начале XX в., от погребения с участием священника отказывались старообрядцы. Повенецкий благочинный в середине XIX в. обнаружил в Паданском приходе «тайного раскольника», который постоянно «занимается исповедию, крещением младенцев, отпеванием и распространением раскола». Судя по рапорту причта Кондопожского прихода в 1892 г., крестьянин деревни Улитина Новинка самовольно похоронил свою родственницу при часовне Святителя Николая, «при

---

[124] РГИА, ф. 796, оп. 76, д. 20, л. 2.

[125] *Сурхаско Ю.Ю.* Семейные обряды и верования карел. Конец XIX–начало XX в., с. 79.

[126] *Илюха О.П.* Школа и детство в карельской деревне в конце XIX–начале XX в., с. 57.

[127] *Сурхаско Ю.Ю.* Семейные обряды и верования карел. Конец XIX–начало XX в., с. 81.

[128] НА РК, ф. 25, оп. 16, л. 31/32, л. 1 (Прошение крестьян).

[129] Там же, оп. 8, д. 29/7, л. 2–3 (Выписка из журнала консистории).

коей издавна находится кладбище»[130]. Законы рубежа XIX–XX вв. разрешали «погребение умерших раскольников» на «отдельных местах при общих кладбищах», а также «творение на кладбище молитвы по приятым у раскольников обрядам, с пением, но без употребления церковного облачения»[131]. По данным миссионерского отчета, составленного в 1912 г., приверженцы «древлего благочестия» «хоронят своих умерших на общих православных кладбищах в особо отведенных углах», а старообрядцы-странники «зарывают своих умерших в лесах, гумнах, огородах в сидячем положении»[132].

Итак, погребение по церковному обряду имело в глазах олонецких крестьян гораздо меньшее значение, чем венчание. Причина этого заключается в том, что погребение не имело практического значения. Имелись и более простые житейские объяснения: перевозка покойников по бездорожью оставалась на протяжении большей части года неосуществимой, а промедление при захоронении, в том случае если священник отсутствовал или предъявлял непомерные требования, было недопустимо. Исходя из этих выводов можно предположить, что и крещение играло в жизни олонецких крестьян значительно менее важную роль, чем венчание.

Крещение значительно слабее отражено в источниках, а все имеющиеся дела однотипны. Вневременная ситуация, связанная с непростым выбором в момент обращения к священнику, предельно отчетливо изображена в карельских эпических песнях:

Шла к попу за именами,
Но вернулась: денег жалко[133].

Документы подтверждают это меткое наблюдение. С одной стороны, прихожане Олонецкой епархии признавали необходимость крещения для спасения души, но с другой – не проявляли готовность платить священнику слишком много. Так, крестьянин Остречинского погоста Михайлов, как видно из «известия, учиненного в Олонецкой духовной консистории из дел о священнике Ефиме Иванове», в 1779 г. неоднократно приносил новорожденного в приходскую церковь. Но священник

[130] Там же, д. 34/3, л. 1–2 (Рапорт священника).

[131] Законы о раскольниках и сектантах... М., 1903. С. 99.

[132] *Козлов И.* Миссионерский отчет о состоянии и движении раскола Олонецкой епархии и деятельности епархиальной миссии против раскола и сектантства, с. 3.

[133] Карело-финский народный эпос. В 2-х кн. М., 1994. Кн. 2. С. 170.

«рожденного у него, Михайлова, младенца по просьбе его не молитвословил и не окрестил, а взял с него за пред денег 20 копеек, да сверх сего на 30 копеек вина и привел к себе в дом и просил 5 рублей». Крестьянин отказался платить столь непомерную сумму, но продолжал приносить младенца в церковь и просил священника совершить надлежащий обряд. После долгих уговоров священник «с великою угрозою отказал, и от того времени уже другой год и поныне тот младенец не крещен»[134].

Трудности возникали и в середине XIX в. Так, судя по прошениям прихожан, в Кончезерском приходе регулярно возникали проблемы при крещении младенцев из-за непомерных запросов духовенства: «вряд ли хотя один из прихожан окрестил своих детей своевременно и без хлопот»[135]. В 1858 г. консистория рассматривала дело священника А. Устьвольского, в котором содержались сведения о нарушениях при крещении младенцев. Сам священник показал, что он дал одному из местных крестьян наставление «страха ради смертного крестить младенца кратко кому-либо из православных»[136]. В этот же период, особенно в селениях, удаленных от церкви, «крещение детей нередко происходило спустя несколько месяцев, а то и несколько лет после рождения»[137]. Стремление преодолеть сложности и совершить обряд прослеживаются по имеющимся данным вполне отчетливо. С одной стороны, по данным современника событий, местного краеведа Н.Ф. Лескова, «крещение в кореле не считается за факт особой важности»[138]. Но, с другой стороны, в конце XIX–начале XX в. «на сельском кладбище не полагалось хоронить тех, кто умер некрещеным: таких хоронили отдельно»[139].

Стремление во что бы то ни стало совершить обряд проявлялось в стихийной беспоповской практике – исполнении треб самими прихожанами без участия священника. В разных местностях России крестьяне «пользовалась предоставленными им Церковью правами самостоятельного совершения треб крещения, похорон и поминовений»[140].

---

[134] РГИА, ф. 796, оп. 62, д. 243, л. 27.

[135] НА РК, ф. 25, оп. 7, д. 91/2, л. 2.

[136] Там же, д. 45/10, л. 169 (Записка из следственного дела о вымогательстве).

[137] *Илюха О.П.* Школа и детство в карельской деревне в конце XIX–начале XX в., с. 47.

[138] *Лесков Н.Ф.* Отчет о поездке к олонецким карелам летом 1893 года // Живая старина. 1894. Вып. 1. С.25.

[139] *Сурхаско Ю.Ю.* Семейные обряды и верования карел. Конец XIX – начало XX в., с. 42.

[140] *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии, с. 222.

Олонецкая епархия не стала исключением. Так, судя по доношению приходского священника в 1796 г., он узнал о детях вдовы Алексеевой, которые «рождены в лесе, *крещены бабкою*, а святым миром не мазаны, также у исповеди и святого причастия никогда не бывали»[141]. По данным Ю.Ю. Сурхаско, в конце XIX–начале XX в. крестили детей чаще дома, чем в церкви, «так как нести или везти ребенка в село было обременительно»[142]. В некоторых случаях в роли священника выступала знахарка («боабо»), которая, совершая обряд, «обходилась простейшими средствами – теплой водой в ушате, свечками, ладаном, иконой Богородицы, упрощенными молитвами»[143]. В некоторых приходах Вытегорского уезда «младенцев крестили большею частью бабки»[144]. Церковное законодательство отчасти поддерживало такой порядок, позволяя «в случае опасной болезни младенца» совершить обряд другому лицу, «даже женщине». Участие священника в таком случае предполагалось позднее. Ему надлежало прочесть молитвы и совершить другие соответствующие обряды[145].

В старообрядческой среде крещение младенцев наставниками получило широкое распространение. Как доносил священник Кондопожского прихода Петр Веселовский, в ноябре 1869 г. один из местных старообрядцев в ответ на требование принести в церковь новорожденного заявил, что «теперь может всяк крестить, а настоящих теперь священников уже нет». В ответ на увещевания старообрядцы объявили, что «их дети уже крещены бабкою, и что крестить снова не дадим, а равно совершить над ними таинство миропомазания не дозволим»[146]. Консистория предписала священнику «усилить свои пастырские увещания» и добиваться от старообрядцев согласия на крещение и миропомазание[147]. Сложные взаимоотношения духовенства и крестьян способствовали распространению старообрядческого влияния. В том случае если требования священника казались прихожанину непомерными, последний считал вполне возможным обратиться к «раскольникам». Иногда

---

[141] ГААО, ф. 29, оп. 3, д. 323, л. 1.

[142] *Сурхаско Ю.Ю.* Семейные обряды и верования карел. Конец XIX–начало XX в., с. 42.

[143] Там же. С. 43.

[144] *Чесноков Г.* Двадцатилетие со дня освящения Тагажмозерской Николаевской церкви Вытегорского уезда, с. 686.

[145] *Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству, с. 53.

[146] НА РК, ф. 25, оп. 8, д. 16/42, л. 1–2 (Рапорт священника).

[147] Там же, л. 2–3 (Из журнала консистории).

крестьяне поступали так и из принципиальных соображений. Судя по доношению епископа Олонецкого и Каргопольского Антония, присланному в 1784 г. в Синод, старообрядцы «между собою младенцев крестят, исповедывают грехов, монахов и монахинь по своему обряду постригают»[148]. Появление законов в веротерпимости принесло серьезные проблемы тем, кто с момента крещения младенцев начинал бороться со старообрядческим влиянием. Теперь, как говорилось в миссионерском отчете за 1912 г., «замечаются частые случаи крещения младенцев уже самими старообрядцами, тогда как прежде они позволяли крестить младенцев в православной вере»[149].

Подводя итоги, заметим, что законодательство XVIII–начала XX в. придавало исполнению церковных обрядов двоякий (светский и религиозный) смысл. С одной стороны, исповедь, венчание, погребение сохраняли свое духовное значение, с другой – отчетливо проявился светский компонент. Так, исповедь являлась своеобразным индикатором гражданской лояльности; уклоняющиеся от нее по распоряжению светской власти платили штраф. Систематическое уклонение от покаяния могло привести к ущемлению в правах. Совершение таинства брака также становилось средством контроля. Священник проверял законность предстоящего бракосочетания, т.е., как говорилось выше, выяснял возраст жениха и невесты, наличие между ними духовного и плотского родства и пр. Позиция прихожан не столь уж существенно отличалась от воли законодателя. Если считать, что прихожане видели в совершении таинств лишь религиозный смысл, то трудно объяснить, почему одни требы, имеющие практическое значение, они исполняли, а от других – уклонялись.

В итоге складывалась своеобразная *иерархия таинств*. В ней срабатывала общая закономерность, присущая жизни прихода: «ни одно церковное установление не стало бы подлинным руководством к действию, не смогло бы определять мысли и поступки мирян, если бы не стало органичной и в то же время направляющей частью этнической культуры»[150]. Наибольшей популярностью пользовалось венчание, за совершение которого прихожане, как правило, щедро платили. Контроль за заключением брачного союза оставался стабильно жестким и

---

[148] РГИА, ф. 796, оп. 65, д. 107, л. 3.

[149] *Козлов И.* Миссионерский отчет о состоянии и движении раскола Олонецкой епархии и деятельности епархиальной миссии против раскола и сектантства за 1911 год, с. 13.

[150] *Листова Т.А.* Религиозно-общественная жизнь: представления и практика, с. 706.

осуществлялся не только священно- и церковнослужителями, но и прихожанами. Святость венчания признавали даже старообрядцы. Несколько слабее контролировались погребение и крещение: в глазах прихожан эти обряды явно имели второстепенный смысл. Здесь прихожане далеко не всегда шли на уступки в вопросах, связанных с оплатой. Контроль за крещением и погребением осуществлял только священник, без ощутимой помощи прихожан. Поэтому сложившаяся в Олонецкой епархии практика допускала существенные отклонения от принятых в православной церкви обрядов.

Наименее значимым оставалось на протяжении всего изучаемого периода таинство покаяния. Если прихожане оплачивали венчание, крещение и погребение, то в отношении к исповеди порядок стал обратным. Крестьяне платили за предоставляемую священником возможность не участвовать в обряде. Логика здесь очевидна. Исповедь оставалась тяжелым и обременительным делом для крестьян, живущих в отдаленных от приходской церкви селениях. Гораздо выгоднее, рассуждали крестьяне, откупиться, заплатить священнику и не ездить в церковь. Итак, осуществление таинств – важнейших форм взаимоотношений между клиром и прихожанами – подвергалось тем же изменениям, что и прочие явления в этой сфере. В течение XVIII–начала XX в. решающее слово оставалось за «приходскими людьми».

§ 2. Крестные ходы и богослужения

Традиция совершения крестных ходов возникла в память о страданиях Иисуса Христа. Как сказано в Евангелии, «неся крест свой, Он вышел на место, называемое Лобное, по-еврейски Голгофа» (Иоан. 19, 16). Становление Церкви, развитие богословской науки привело к более сложным толкованиям. Во-первых, верующие видели в крестном ходе способ обращения к Богу. Этот обряд призван «умилостивить Того, Кто воплотился ради нас и принял зрак раба и Кого представляют святые иконы и образы святых Его, честно проживших на земле». Память об Иисусе сближала верующих и являлась заметным фактором, способствующим сохранению и развитию традиций, связанных с крестными ходами. Во-вторых, крестные ходы осмыслялись как особая разновидность церковных обрядов, призванная очистить окружающий мир: «Подъемлем и износим из храмов честные иконы для того, чтобы освятились и люди, и все потребное в их жизни, т.е. домы, пути, воздух и земля, оскверняемая нами и попираемая нашими ногами, для того чтобы весь обитаемый нами град и страна причастились божественной

благодати, отвергнув все губительное и тлетворное»[151]. Крестный ход осмыслялся как вторичное, сакральное освоение пространства, которое должно неизбежно следовать за первичным, профанным его освоением. Последнее признавалось не только недостаточным, но даже унизительным, недостойным божественного творения.

На Руси, начиная со средневековья, крестные ходы стали неотъемлемой частью повседневной религиозной жизни. Достаточно сказать, что изменение порядка движения во время крестного хода в середине XVII в. стало одной из причин церковного раскола: старообрядцы отстаивали древний порядок движения «посолонь». Традиция проведения крестных ходов нуждалась лишь в незначительной корректировке. Так, церковное законодательство XIX в., закрепляя, вероятнее всего, существующие нормы, предусматривало меры, регламентирующие время совершения крестных ходов и направленные на охрану общественного спокойствия во время церковных процессий: «Полиция наблюдает за сохранением благочиния во время церковных торжеств, *крестных ходов* (*курсив мой.* – М.П.), водосвятия и тому подобных установленных обрядов»[152]. Во время крестного хода полиции следовало обеспечить беспрепятственное прохождение церковного шествия: чтобы не происходило «поперечной езды» через улицы или иного «помешательства шествию», а также стражи порядка добивались, чтобы «для смотрения на ход никто на улице не строил подмосток из скамей, досок, бревен или иного». В момент совершения крестного хода требовалось закрыть «питейные дома» и прекратить торговлю любыми товарами, «кроме съестных жизненных потребностей». Полиция следила за тем, чтобы одновременно с крестным ходом не устраивались всякого рода шумные увеселения, пляски, «конские ристания» и тому подробное[153]. Священнослужителям запрещалось разговаривать между собой и раскланиваться со знакомыми[154]. Старообрядцам совершение крестных ходов вплоть до закона о веротерпимости 1905 г. категорически запрещалось[155].

---

[151] *Вениамин* (архиепископ). Новая скрижаль. Полное объяснение всех церковных служб, обрядов, молитвословий и предметов церковного обихода. СПб., 1909. С. 530–531.

[152] Свод уставов о предупреждении и пресечении преступлений // Церковное благоустройство. Сборник действующих церковно-гражданских законоположений, относящихся к духовному ведомству. М., 1901. С. 283.

[153] Там же, с. 284.

[154] *Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству, с. 139.

[155] Инструкция приходским священникам Олонецкой епархии в деле борьбы с расколом // ОЕВ. 1900. № 22. С. 758.

Источники показывают, что беспокойство властей по поводу правильного совершения крестных ходов не вполне обосновано. К началу XIX в. на Европейском Севере России имелся накопленный за предыдущие столетия опыт и устойчивые традиции организации церковных процессий. В 1909 г. пидемский священник сообщал консистории, что в его приходе «крестный ход учрежден издавна и совершается в том самом виде и порядке, как совершался и при самом учреждении». При этом без разрешения епархиального начальства, а также без «согласия и желания прихожан» никакие изменения не допускались[156]. К середине XIX в. время и обстоятельства появления крестных ходов, судя по имеющимся источникам, в большинстве случаев забылись. Особенно это касается сельских приходов. В источниках формирование традиции проведения крестного хода в тот или иной день связывают с «далекими временами», о которых не сохранилось никаких сведений. Упоминания о том, как в той или иной местности появилась традиция совершать крестные ходы, крайне немногочисленны. Так, в Великогубском приходе крестный ход от местной церкви к часовне «установлен издавна, как сказывают обыватели сего места, по обещанию, для прекращения скотского падежа»[157]. В Деревянском приходе происхождение двух крестных ходов к началу XIX в. забылось, но один, установленный в 1831 г., появился «по случаю моровой язвы»[158].

Упорядочивая церковно-приходскую жизнь, духовная власть стремилась навести порядок и в этом существенном, но стихийно сформировавшемся аспекте жизни церковного прихода. С одной стороны, в тех местностях, где крестные ходы отсутствовали, духовные власти старались их учредить. Так, настоятельные требования местного преосвященного об установлении крестного хода в Повенецком уезде Олонецкой губернии привели к составлению документа с подробным описанием современного состояния и перспектив развития этой традиции. В нем указывались те местности, где существуют крестные ходы, и содержалось объяснение причин отсутствия крестных ходов там, где их не было. Так, в Юшкозерском приходе, говорилось в документе, «учредить крестных ходов никуда и ни в какое время совершенно не возможно, ибо при сей церкви имеются только две часовни, но и те в дальнем разстоянии и путь неудобный»[159]. С другой стороны, в конце

[156] НА РК, ф. 25, оп. 7, д. 106/51, л. 15 (Рапорт священника).
[157] ОПИ ГИМ, ф. 450 (Барсов Е.В.), оп. 1, д. 696, л. 23.
[158] Там же, л. 21.
[159] НА РК, ф. 25, оп. 15, д. 18/400, л. 7.

XIX–начале XX в. установление регулярных крестных ходов разрешалось лишь после согласования со Святейшим синодом.

Проведение крестных ходов по случаю праздников или бедствий (одним словом, по чрезвычайным поводам) требовало лишь решения местного епархиального начальства, которое более оперативно, чем Синод, реагировало на духовные запросы мирян. Осуществление контроля за крестными ходами возлагалось на благочинных. Они обязывались пресекать несанкционированные епископом церковные шествия. Как говорилось в инструкции благочинным, «вновь быть крестным ходам <...> отнюдь не допускать»[160]. На рубеже XIX и XX в. благочиннический съезд Олонецкой епархии специально обратился к местному архиерею с просьбой «дать разрешение приходским священникам в пределах своего прихода, где возможно, совершать крестные ходы в исключительных случаях, не испрашивая телеграммами разрешения Епархиального Архиерея», а также дозволить «совершать крестный ход, по желанию и просьбе прихожан, и на поля во время посевов яровых и озимых хлебов»[161].

Добиться права совершать крестный ход, связанный с каким-либо событием местного значения, было нелегко. Но и само осуществление крестного хода, особенно в конце XIX–начале XX в., становилось непростой задачей. Ему всегда предшествовала тщательная подготовка, разработка маршрутов продвижения и сценариев действий участников празднества. «В структуре крестного хода <...> выделялись ключевые элементы, акцентировавшие внимание зрителя на содержательной стороне праздника (например, иконы, связанные с праздником, хоругви, мощи)»[162]. По традиции в крестном ходе участвовали священнослужители из тех приходов, по территории которых проходила церковная процессия, а также миряне. Это стало общероссийским правилом. Так, в Поднепровье и Левобережье Днепра в крестном ходе по случаю весеннего «обхода полей» принимало участие большинство местных жителей, а также священник и причт; «на поле выносили хоругви и иконы,

---

[160] Инструкция благочинному приходских церквей // Церковное благоустройство. Сборник действующих церковно-гражданских законоположений, относящихся к духовному ведомству. М., 1901. С. 106.

[161] Из постановлений благочиннического съезда Олонецкой епархии, бывшего в городе Каргополе // ОЕВ. 1900. № 7. С. 255.

[162] *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Круг игры. Праздник и игра в жизни северно-русского крестьянина (XIX–XX вв.). М., 2004.

украшенные цветами и лентами»[163]. По сведениям М.М. Громыко, нести образа во время крестного хода могли все желающие. Поскольку добровольцев было много, они часто менялись, «но те, кто нес икону по обету, не отдавали ее никому». Священнику эту службу оплачивали всем миром, собирая деньги со всех приходских дворов[164]. Аналогичная закономерность прослеживается по каргопольским материалам. Здесь местные мальчишки «за несколько дней до Пасхи начинали бегать к попу с просьбой взять их с "Богоматерью"»[165]. В вепсских деревнях в пасхальных крестных ходах «участвовали священник, дьякон, церковный сторож и 5–7 жителей, которые местным населением назывались ristad (букв. кресты)»[166]. Т.А. Бернштам обнаружила другую закономерность. Костяк богоносцев (изредка их называли крестоносцами), по ее мнению, составляли обетники – «люди любого пола и возраста, давшие обет вместе со священником обойти весь приход»[167]. Живописные картины, предшествующие крестному ходу, представлены в олонецкой епархиальной прессе: «Вот робко подходят к благочинному женщины и просят дозволения и им в несении святых икон. Радости их не было границ, когда они получили желаемое разрешение»[168].

Крестные ходы не в последнюю очередь предназначались для того, чтобы продемонстрировать единство духовенства и народа в шествии по городу, вокруг села, из храма к часовне и т.д. В действительности даже сама последовательность прохождения церковников во время крестного хода являлась источником конфликтов. В некоторых случаях представители черного и белого духовенства, проживающие в одном и том же городе, оспаривали друг у друга первенство во время процессии. Глухие отзвуки противостояний сохранились в делопроизводстве Олонецкой консистории конца

---

[163] *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002. С. 412.

[164] *Громыко М.М.* Службы вне храма // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв.: итоги этнографических исследований. М., 2001. С . 109.

[165] *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Круг игры. Праздник и игра в жизни северно-русского крестьянина (XIX–XX вв.), с. 50.

[166] *Винокурова И.Ю.* Традиционные праздники вепсов Прионежья (конец XIX–начало XX в.). Петрозаводск, 1996. С. 92.

[167] *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни: Очерки церковной этнографии, с. 268.

[168] *Волокославский А.* Соединенный крестный ход 8 приходов 17-го благочинического округа Олонецкой епархии к Параскевинской приписной церкви Тудозерского прихода Вытегорского уезда 17 и 18 июля // ОЕВ. 1914. № 26. С. 603.

XVIII в. В 1793 г. иеромонах Варлаам, строитель Спасо-Каргопольского монастыря, «никем не зван», явился в городскую соборную церковь и «в продолжение обедни облачился во все свое облачение». После этого он «первенствующим стал на середину церкви, а с ним и другие из градских священников». В момент начала крестного хода во Владимирскую церковь «к храмовому празднику пресвятыя Богородицы» иеромонах, к крайнему изумлению протопопа городского собора, встал во главе процессии. Раздосадованный священник обратился в консисторию с просьбой разобраться в ситуации, поскольку «нам неизвестно, почему оной строитель осмеливается занимать первенство в соборе»[169]. Такого рода противостояния в основном были возможны в крупных городах с многочисленным и амбициозным духовенством. В сельской местности, где церковников было немного, вопросы решались проще.

Довольно часто крестными ходами соединялись храм и прилегающие к нему часовни, а в процессии участвовали лишь местные клирики и наиболее активные прихожане. Об этом свидетельствуют данные из разных мест Олонецкой епархии. Так, в Петрозаводске к одной из часовен, приписанных к кафедральному Петропавловскому собору, ежегодно совершался от кладбищенской церкви крестный ход к часовне, расположенной на Куккуевой горке[170]. В знаменитом своими церквами Кижском приходе духовенство и верующие дважды по церковным праздникам совершали крестные ходы к часовне во имя Успения Божией Матери. Третий кижский крестный ход отправлялся в день Сошествия Святого Духа к другой часовне того же наименования, расположенной на Каргиной горе[171]. В Шокшинском приходе этой же епархии Покровская церковь соединялась крестным ходом с расположенной при дороге, в 2 верстах, часовней во имя св. мироносицы Марии Магдалины[172]. В Космозерском приходе ежегодно, 26 июня, совершался крестный ход из Успенской церкви к часовне во имя Тихвинской Божией Матери, расположенной в деревне

---

[169] НА РК, ф. 25, оп. 15, д. 2/26, л. 1–1, об. (Дело по доношению Каргопольского собора протопопа Василия Селенинова с братиею об отнятии у него Спасо-Каргопольского монастыря строителем иеромонахом Варлаамом в церковных служениях первенства).

[170] Там же, ф. 126, оп. 1, д. 4/43, л. 6, об.–7.

[171] ОПИ ГИМ, ф. 450 (Барсов Е.В.), оп. 1, д. 696, л. 89 (Исторические сведения о приходах Петрозаводского уезда).

[172] НА РК, ф. 126, оп. 2, д. 6/109, л. 29 (Ведомость о церкви Покрова Пресвятыя Богородицы Шокшинского погоста за 1858 г.).

Тереховской[173]. В Типиницком приходе ежегодно совершались крестные ходы к трем местным часовням[174]. Иногда в современных этнографических трудах встречается другая точка зрения на эту проблему: «Часовни возникали на путях крестных ходов»[175].

Изучение материалов делопроизводства показывает, что в городах крестные ходы совершались столь же регулярно, как и в сельской местности, и отличались лишь большим числом участников из разных слоев населения. Например, в Повенце крестный ход совершался трижды в год по случаю летних праздников: Николая Чудотворца, Воздвижения Креста Господня и Успения Пресвятой Богородицы. В эти дни верующие в составе торжественной процессии направлялись к расположенным в городе часовням, «поелику сии часовни устроены во имя сих праздников»[176]. В день праздника Преполовения в Петрозаводске регулярно совершался крестный ход из кафедрального собора. Как видно из описания этого торжественного мероприятия, составленного в 1898 г., процессия направлялась «на воду и вокруг города». Верующие во главе с архиереем выходили на городскую пристань, где совершали «чин освящения воды», а затем отправлялись в путь по главным городским улицам. Завершался крестный ход возвращением в кафедральный собор[177].

Основные церковные праздники и престольные торжества церквей сами по себе, без каких-либо дополнительных условий и ограничений со стороны духовного начальства становились поводами для крестных ходов и в сельской местности. Ежегодные крестные ходы проводились в дни Богородичных праздников, а иногда в дни, связанные с почитанием ангелов, апостолов, пророков, мучеников и великих святителей. Так, в Виданском приходе Петрозаводского уезда ежегодно совершалось три крестных хода: в Пасху, на 1 августа и в день Богоявления Господня[178]. В прилегающем к Петрозаводску Соломенском приходе крестные ходы совершались в Великую субботу и Светлую неделю[179]. В Фоймогубском приходе этого же уезда

---

[173] ОПИ ГИМ, ф. 450 (Барсов Е.В.), оп. 1, д. 696, л. 2, об.

[174] Там же, л. 141, об.

[175] *Листова Т.И.* Религиозно-общественная жизнь: представления и практика, с. 740.

[176] НА РК, ф. 25, оп. 15, д. 18/400, л. 2 (Из рапорта благочинного Повенецкого Петропавловского собора священника Иоанна Ставровского).

[177] ОГВ. 1898. № 23. С. 4.

[178] ОПИ ГИМ, ф. 450 (Барсов Е.В.), оп. 1, д. 696, л. 12.

[179] Там же, л. 14.

«церемониальное крестное хождение» совершалось в дни Богоявления Господня и Происхождения Честных древ[180].

Пасхальные крестные ходы – наиболее распространенное явление, не случайно они считались «главными» крестными ходами[181]. Только в Петрозаводском уезде они совершались в Виданском, Вешкельском, Горском, Деревянском, Линдозерском, Мелогубском, Мунозерском, Шокшинском, Шуйском, Ялгубском приходах[182]. При этом в Шуйском приходе пасхальные торжества были отмечены двумя крестными ходами: в саму Пасху и день Преполовения Пасхи[183]. Водосвятие также становилось популярным поводом для совершения крестного хода. Так, в Мунозерском приходе процессия ежегодно направлялась к Мунозеру для освящения воды[184], а в Горском приходе крестный ход совершали к Онежскому озеру[185]. В Мелогубском приходе крестный ход для освящения онежской воды совершали 1 августа[186], а в Линдозерском приходе один из крестных ходов предназначался для освящения реки Суны[187]. Иногда крестные ходы совершались в те пятницы, которые почитались в народе «наряду с установленными церковью праздниками». Так, на северовостоке Вологодской губернии ежегодно праздновали пятницу первой недели Великого поста у часовни, «куда нарочно для этого совершали крестный ход» [188].

Наличие в том или ином приходе или монастыре особо почитаемой православной реликвии также служило поводом для организации крестного хода. Обычно это ходы вокруг храма или монастыря, обладавших такими святынями[189]. Еще одним поводом для крестного хода становились празднование примечательных событий истории Русской Православной Церкви, а также местные торжества. Так, в связи с 900-летием крещения Руси в Петрозаводске состоялся крестный ход от кафедрального собора к источнику, находящемуся близ реки Не-

---

[180] ОПИ ГИМ, л. 19.

[181] *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни: Очерки церковной этнографии, с. 268.

[182] ОПИ ГИМ, ф. 450, оп. 1, д. 696, л. 1–141, об.

[183] Там же, л. 105, об.

[184] Там же, л. 49, об.

[185] Там же, л. 51, об.

[186] Там же, л. 91.

[187] Там же, л. 98.

[188] *Кремлева И.А.* Мирской обет // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв., с. 243.

[189] *Громыко М.М.* Службы вне храма, с. 109.

глинки. Это событие напоминало, скорее, спектакль на открытом воздухе. По свидетельству очевидца, «по прибытии туда участвовавшим в процессии представилось интересное, невиданное даже 1 августа (когда тоже бывает крестный ход к этому ключу) зрелище: вся вершина песчаной горы, которая окружает ключ с юга, была усыпана народом»[190]. Сходные явления наблюдались и в сельской местности. Так, в мае 1914 г., накануне Троицына дня, в Челмужском приходе был организован крестный ход к одной из местных часовен. Священник, взяв икону преподобного Александра Свирского и положив ее на носилки, «нарочито для того устроенные», направился к близлежащей часовне «с пением тропаря и запевов преподобному». По пути «на величание, чтение евангелия и целование иконы преподобного были деланы остановки». После богослужения «икона преподобного была обнесена вокруг храма, а молящиеся в это время проходили под икону». Шествие крестного хода со святым образом стало всенародным праздником. Как говорилось в статье, опубликованной в епархиальных ведомостях, «народу, сопровождавшего икону преподобного, было очень много. Икона была украшена зеленью и по усердию прихожан платками и полотенцами»[191]. Повсеместно крестные ходы совершались во время торжеств по поводу открытия новых учебных заведений, при освящении новопостроенных или отремонтированных церквей[192].

Бедствия народной жизни служили веской основой для проведения крестных ходов. В особенности это касается эпидемий. В данном случае крестные ходы генетически связаны с опахиванием селений, которое, судя по этнографическим данным, сохранялось и в XIX в. Так, в Шуйском уезде Владимирской губернии крестьяне верили, что «холера не проникает в село, опаханное сохой»[193]. Крестный ход выполнял аналогичную функцию. Так, 1830 г., когда в Ладвинском приходе «открылась повальная болезнь на скот, от которого начало переходить и к людям», было решено отремонтировать местную церковь во имя Усекновения Главы Иоанна Предтечи и установить праздник в честь иконы Смоленской Божией

---

[190] Петрозаводск. 300 лет истории. Петрозаводск, 2001. Кн. 2. С. 283.

[191] Крестный ход в Челмужском приходе Повенецкого уезда 25–26 мая 1914 года // ОЕВ. 1914. № 25. С. 593–594.

[192] *Вещезеров А.* Освящение придела во имя Св. и Чуд. Николая в Чуриловском приходе Вытегорского уезда // Там же. 1911. № 7. С. 111.

[193] Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. (На примере Владимирской губернии). СПб., 1993. С. 269.

Матери, «нося святую икону Ея с крестным ходом по всем деревням прихода». После совершения крестного хода, как указывали в своем отчете местные священники, «не только ни один человек не заболел и не умер, но и все больные выздоровели»[194]. Ладвинские священники обратились к местному преосвященному Игнатию с просьбой разрешить ежегодное проведение аналогичного празднества[195].

Неблагоприятные метеоусловия также пытались исправить при помощи крестного хода. Во многих местностях России крестные ходы совершались в дни, связанные с крайне неблагоприятными событиями в прошлом или настоящем[196]. Европейский Север России не был исключением. Самые ранние свидетельства относятся к середине XVII в., когда в Вологде был установлен обетный крестный ход в память о чудесной перемене погоды. После крестного хода к гробу прп. Галактиона небо прояснилось и дождь, угрожавший урожаю, прекратился. С этого времени крестный ход ежегодно совершался в Духов день[197]. Материалы, связанные с Олонецкой епархией, подтверждают общероссийскую закономерность. В Сенногубском приходе Олонецкой губернии крестные ходы, помимо часовенных праздников, совершались «во время бездождия или безведрия»[198]. В некоторых случаях крестные ходы могли сочетаться с молебнами или молебны заменяли собой крестные ходы. Так, в Заонежье молебны от засухи устраивали в церквах и часовнях, посвященных Илье Пророку, «или в полях по соседству с ними»[199].

Крестные ходы в ряде местностей России устраивали и с профилактическими целями: для того чтобы защитить урожай от всевозможных угроз, связанных с внезапными неблагоприятными атмосферными явлениями. В таких случаях особое значение придавалось иконе Илии Пророка, к которому крестьяне обращались с молитвами о дожде[200]. В Олонецкой епархии крестный ход от местной церкви к пашне совер-

---

[194] ОПИ ГИМ, ф. 450 (Барсов Е.В.), оп. 1, д. 696, л. 23.

[195] НА РК, ф. 25, оп. 15, д. 15/339, л. 1–3 (По рапорту ладвинских священников о дозволении в их приходе праздновать 20 июля каждого года Смоленской Божией Матери по обещанию, сделанному во время скотского падежа в 1830 г.).

[196] *Кузнецов С.В.* Нравственность и религиозность в хозяйственной деятельности русского крестьянства // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв.: итоги этнографических исследований. М., 2001. С. 174.

[197] *Верюжский И.* Преподобный Галактион Вологодский Чудотворец. Вологда, 1910. С. 20.

[198] ОПИ ГИМ, ф. 450 (Барсов Е.В.), оп. 1, д. 696, л. 15, об.

[199] *Логинов К.К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993. С. 21.

[200] *Громыко М.М.* Службы вне храма, с. 104.

шался в северном, мало пригодном для земледелия Ребольском приходе. При этом духовенство намеревалось учредить еще два крестных хода: при «начатии посева» и «по собрании хлеба с полей»[201]. В Масельско-Паданском приходе этой же епархии, по утверждению местного духовенства, жители «считали за нужное при начатии посева» совершить крестный ход вокруг пашни[202]. В соседнем Паданском погосте, по данным того же источника, особо почитался святитель Николай. Поэтому именно его икону с крестным ходом носили вдоль полей, «дабы он скорыми молитвами своими испросил у Бога Его благословения при начале посева умножением плодов земли»[203].

Постепенно установление крестных ходов приспосабливалось к потребностям текущего момента политической жизни. Начало XX в. ознаменовалось настоящим расцветом традиции крестных ходов. «Устройство торжественных крестных ходов» считали в этот период «средством к поднятию религиозного настроения в народе»[204]. Так, в крестном ходе с чудотворной иконой Знамения Божией Матери в Курской губернии участвовало от 20 до 60 тыс. человек. Даже богатые люди давали обет сопровождать икону пешком[205]. На Европейском Севере России ситуация не слишком отличалась от общероссийской. Появлялись новые крестные ходы, прежние становились значительно более массовыми. Наиболее грандиозный за всю историю Карелии крестный ход состоялся в мае-июне 1914 г. и был связан с борьбой против распространения панфинской идеологии.

Ответственному мероприятию предшествовала тщательная разработка маршрута. Предстояло пройти по всем карельским волостям Повенецкого уезда, совершая богослужения в приходских церквах[206]. Верующие с иконой св. Иоасафа, освященной на его мощах в г. Белгороде, прошли за 16 дней 308 км. На остановках по пути следования происходили диспуты православного духовенства со старообрядческими наставниками, с которыми в присутствии крестьян обсуждались самые животрепещущие вопросы, касающиеся церкви и ее таинств – крещения и

---

[201] НА РК, ф. 25, оп. 15, д. 18/400, л. 23.

[202] Там же, л. 19, об.

[203] Там же, л. 21.

[204] *Волокославский А.* Соединенный крестный ход 8 приходов 17-го благочинического округа Олонецкой епархии к Параскевинской приписной церкви Тудозерского прихода Вытегорского уезда 17 и 18 июля, с. 603.

[205] *Зырянов П.Н.* Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М., 1999. С. 74.

[206] *Вознесенский И.* Крестный ход по Карелии // Карельские известия. 1914. № 13–16. С. 17.

брака. Епархиальные власти уделяли заметное внимание сбору пожертвований. В церковной периодике отмечалось, что «на икону святителя, несмотря на громадные расстояния между селениями, было возложено 440 аршин холста, 153 полотенца, 75 платков, 50 аршин ситцу и собрано доброхотных подаяний в кружку 288 руб. 22 коп.», что позволило окупить все расходы по организации столь грандиозного мероприятия и даже получить доход в размере 250 руб.[207]

Таким образом, крестные ходы выполняли чрезвычайно важные роли в религиозной жизни Европейского Севера России XIX–начала XX в. Во-первых, они служили делу консолидации приходских сообществ: связывали часовни и приходскую церковь. Во-вторых, они являлись неотъемлемой частью церковных праздников. Благодаря крестному ходу духовенство получало возможность продемонстрировать высокую степень своего влияния на верующих. В-третьих, с точки зрения современников, крестный ход выполнял защитную роль. Он наделялся магической способностью защитить местное население от вредных воздействий, под которыми в равной мере понимались как инфекционные болезни, так и чуждая участникам крестного хода идеология.

Богослужения. Организация полноценных богослужений оставалась непростой проблемой на протяжении всего изучаемого периода. Прежде всего огромные расстояния между приходскими селениями и храмами на Севере России оставались влиятельным фактором, приводящим к отсутствию постоянного контакта между духовенством и крестьянами, добраться к которым по лесным тропам или озерам оставалось непростой задачей. Заметное влияние оказывал языковой барьер между священниками и паствой. Наконец, но не в последнюю очередь, значение богослужений в практическом плане для повседневной крестьянской жизни оказывалось менее существенным. Можно согласиться с Т.А. Бернштам: в российском религиозном обиходе явно преобладала домашняя молитва[208]. В современных исследованиях православия встречаются вполне определенные высказывания на эту тему: «Для подавляющего большинства населения империи православие существовало только в обрядовой форме»[209]. Все эти особенности религиозной жизни в той или иной мере прослеживаются по документам.

---

[207] Там же, № 17–18. С. 4–5.

[208] *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии, с. 191.

[209] *Андреева Л.А.* Феномен религиозного индифферентизма в Российской империи, с. 116.

В XIX в. духовная власть регулярно требовала от священнослужителей обратить большее, чем прежде, внимание на порядок совершения богослужения. Каждый священник перед рукоположением обязывался «в одноклирных приходах совершать богослужение как можно чаще, не менее двух раз в неделю, а в многоклирном ежедневно»[210]. Этому в немалой степени способствовала растущая образованность местного духовенства. Так, по данным 1861 г., олонецкое епархиальное начальство принимало меры для богословской подготовки приходского духовенства и подбора кадров. В этот период в числе старших членов причтов городских и сельских церквей становилось все меньше «не обучавшихся в семинарии или не окончивших в оной курса». Епархиальный архиерей с гордостью сообщал Синоду, что «для усовершенствования в познаниях истин веры и благочестия внушается духовенству заниматься чтением духовно-нравственных книг и в особенности периодических духовных изданий»[211].

Обобщая поступающие с мест сведения, епархиальный преосвященный смог создать полноценную картину отношения прихожан и духовенства к совершению богослужений в разные периоды существования епархии. Так, по данным за 1861 г., регулярные, ежедневные богослужения совершались в кафедральном соборе в воскресные и праздничные дни, а в дни поминовений и «во все субботы Великого поста» – ранние литургии. В «неодноклирных» соборах и церквах епархии богослужения совершались также ежедневно. В «одноклирных» церквах богослужение проходило «в воскресные, праздничные и высокоторжественные дни, и иногда и в простые». Епископ с удовлетворением отмечал, что нарушения порядка совершения богослужений связано лишь с уважительными причинами: «неимение теплых храмов» в некоторых приходах, отлучки священнослужителей для исполнения треб[212]. Во многих приходах после завершения богослужений звучали проповеди, чтение «назидательных поучений»[213]. В 1870 г. в документах появляются новые свидетельства о ежедневном совершении богослужений, правда, в течение относительно небольшого периода времени. Как говорилось в отчете епархиального преосвященного, «в святую же четыредесятницу положенное по уставу богослужение отправляется при всех церквах епархии ежедневно»[214]. Тем не менее на протяжении всего XIX в. сохранялись существенные различия как между

[210] НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 49/60, л. 5, об.

[211] РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 61, л. 22 (Отчет о состоянии Олонецкой епархии за 1870 г.).

[212] Там же, л. 24, об.

[213] Там же.

[214] Там же, д. 383, л. 12, об.

епархиями, так и внутри них во времени проведения богослужений и числе тех священнодействий, «на которых должны были присутствовать прихожане»[215]. Законодательство XIX–начала XX в. довольно подробно регламентировало проведение богослужений. Во время богослужений в приходских церквах запрещалось разговаривать, переходить с места на место, требовалось «пребывать со страхом, в молчании, тишине и во всяком почтении»[216]. Священники обязывались внушать прихожанам «приличное христианам к службе Божией благоговение» и наблюдать, «чтобы тишина и порядок не были нарушаемы приходящими в храм Божий»[217]. Четкое соблюдение всех правил при совершении богослужений расценивалось властью как надежное средство борьбы с церковным расколом. Каждый священник обязывался «всегда благоговейно и согласно с уставом церкви совершать общественное богослужение <...> с вразумительным и внятным чтением и пением молитвословий»[218]. Необходимость в подобных законах очевидна. Духовенству Олонецкой епархии приходилось обращать внимание начальства на поведение некоторых верующих во время богослужений. Так, настоятель Ведлозерского прихода в 1877 г. сообщал полиции, что «крестьяне вверенного ему погоста во время повенчания браков в нетрезвом виде нарушают благочиние в храме Божием и производят соблазн, замешательство и остановку в богослужении»[219].

Другим направлением законодательной регламентации богослужений, помимо сохранения благочиния, стала эстетика. Особое внимание законодатель уделил церковному пению. Этот вопрос беспокоил церковные власти во многих епархиях России[220]. В 1833 г. по высочайшему повелению все архиереи получили предписание снабдить приходские церкви «нотными книгами простого церковного пения и принадлежащей к оному панихиды, употребляемыми в придворных церквах»[221]. Указом Синода от 7 мая 1847 г. священники, обучающие

---

[215] *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии, с. 178.

[216] Свод уставов о предупреждении и пресечении преступлений // Церковное благоустройство. Сборник действующих церковно-гражданских законоположений, относящихся к духовному ведомству. М., 1901. С. 283.

[217] Там же, с. 283.

[218] Инструкция приходским священникам Олонецкой епархии в деле борьбы с расколом, с. 758.

[219] НА РК, ф. 25, оп. 7, д. 74/6, л. 5, об.–6 (Рапорт священника).

[220] *Кузнецов С.В.* Православный приход в России в XIX в. // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX вв. М., 2002. С. 172.

[221] Церковно-гражданские постановления о церковном пении. Харьков, 1878. С. 7.

крестьянских детей в школах, обязывались заниматься с ними и церковным пением, «чтобы они могли петь на клиросах в праздничные дни»[222]. Согласно синодальному указу от 20 августа 1852 г. «во избежание народного соблазна» иереям не разрешалось исполнять в церквах «такие переложения церковных песнопений, которые не одобрены Синодом к употреблению». Нарушителей этого распоряжения наказывали: «виновные в неисполнении сего регенты подвергаемы были строжайшему взысканию и удалению от сих должностей»[223].

Далее епархиальное начальство обратило внимание на подготовку певчих. Улучшение службы, укрепление «традиционно-эстетической религиозности» в конце XIX в. являлись одной из главных задач церковного руководства[224]. Но в Олонецкой епархии благозвучное, стройное нотное пение оставалось к началу XX в. недостижимой мечтой большинства приходских священников. Автор статьи, опубликованной в епархиальных ведомостях, задавал вполне обоснованный риторический вопрос: «Посмотрите, много ли вы найдете таких приходов, где на клиросе вы увидите не одного-двух, а несколько прихожан-крестьян, не говорю уже составляющих правильно организованный церковный хор, а хотя бы лишь мало-мальски сносно поющих?»[225]. Отдельные корреспонденции с мест дополняли безрадостную картину. Так, по данным на 1902 г., в селе Остречины «церковное пение совершенно неудовлетворительно ввиду того, что нет хорошего регента»[226]. Поэтому подготовка певчих относилась к числу мер, призванных изменить ситуацию. Здесь также наметились небольшие положительные изменения. Собрание членов Александро-Свирского братства, отмечая низкий уровень подготовки участников церковных хоров, рекомендовало священникам «проявить самое живое и сердечное участие в деле организации церковных хоров из учащихся и потрудиться в обучении детей пению»[227]. Оценивая уровень «благолепия» в приходской жизни, духовное начальство настаивало на улучшении церковного пения. Так, в описании Кижского прихода присутствуют указания на возможности развития церковного пения: оно «может

---

[222] Там же, с. 9.

[223] Там же. с. 11.

[224] *Поспеловский Д.В.* Русская православная церковь в XX веке. М., 1995. С. 22.

[225] *К.К.* Открытие краткосрочных педагогических курсов для учителей и учительниц ц.-приходских школ Олонецкой епархии в г. Петрозаводске // ОЕВ. 1900. № 13–14 (15 июля). С. 518.

[226] С. Остречины Петрозаводского уезда // ОГВ. 1902. № 82. С. 3.

[227] *Чуков Н.* Об улучшении церковного пения в епархии // ОЕВ. 1906. № 18. С. 676.

быть улучшено значительно при большом количестве учащихся в приходе»[228]. Для улучшения качества богослужений и церковного просвещения в епархии появились должности священников-катехизаторов. Как видно из инструкций, составленных олонецким церковным начальством, эти священники были обязаны заниматься вероучительными собеседованиями, проводить спевки церковных хоров, учреждать православно-церковные кружки, бороться с разными пороками, распространенными в карельской деревне[229].

Реальность зачастую существенно расходилась с законодательными требованиями и предписаниями местного начальства. Как говорилось в отчете за 1857 г. исполняющего должность благочинного священника Шуйского прихода Петра Мишурина, «богослужение отправляется в приходах одноклирных во все воскресные, праздничные и высокоторжественные дни, в некоторые праздники богородичные и великих святых, в установленное правилами время, с благоговением и тишиною». Но в некоторых приходах благолепная картина нарушается по вине собравшихся на богослужение крестьян. Епархиальная печать рисует печальные картины богослужебного обихода: «от того, что церкви холодные, и молящиеся, особливо малолетние, почувствовав, что озябли у них ноги, поколачивают довольно громко сапогами для сообщения ногам теплоты. От холода происходит и то в этих церквах, что все молящиеся в продолжение всего богослужения стоят в рукавицах и редко-редко знаменуют себя крестным знамением. Само богослужение в сих церквах ведется, по причине холода, весьма поспешно»[230]. В документах фиксируется и совсем странное поведение верующих. Священник Кимасозерского прихода в своем рапорте епископу в 1857 г. утверждал: «Служа пять месяцев в храме Божием, не видел ни одного человека женска пола». Одна из прихожанок, осмелившаяся посетить церковь и исповедаться, вызвала негодование своего свекра, который «едва ли не прибил свою невестку»[231].

Но и в такой обстановке регулярное посещение богослужений рассматривалось духовной властью как важный показатель успехов в церковном просвещении народа. Так, в отчете шуйского священника в начале XX в. благочестие местных крестьян оценивалось исходя

---

[228] *Е.М.* Путевые заметки // ОЕВ. 1906. № 22. С. 862.

[229] Постановление Олонецкого Епархиального начальства (от 15 мая за № 131) // Там же. 1907. № 11. С. 276.

[230] НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 10/100, л. 40.

[231] Там же, оп. 8, д. 5/16, л. 1–1, об. (Дело о состоянии Кимасозерского прихода за 1857 г.).

именно из этого критерия: «Если о состоянии веры и благочестия в народе судить по внешнему его поведению в отношении к церкви, ее богослужению и таинствам, то лучшее состояние благочестия примечается в жителях погостов Деревянского, Ялгубского, Виданского и Святозерского. Жители означенных приходов в большем, против жителей других погостов, количестве собираются в храмы Божии во все воскресные и праздничные дни, чаще жителей других мест приготовляют себя к принятию святых тайн Исповеди и Причастия»[232]. В начале XX в. богослужения более-менее органично вошли в повседневную жизнь крестьян. Описывая состояние дел в родном приходе, современник событий в 1906 г. указывал: «Из более состоятельных крестьян многие считают для себя долгом ежегодно в день кончины своих родителей отслужить заупокойную литургию, часто служат молебны и панихиды»[233].

Государственно-церковный контроль над совершением богослужений постепенно усиливался. Богослужения были поставлены под надзор благочинных, в обязанности которых входило изучение специальных «богослужебных дневников», отражающих проведение священнослужений, и информирование епархиального начальства обо всех отклонениях от узаконенного порядка[234]. На основании отчетов благочинных составлялся отчет епархиального преосвященного перед Синодом. Из этого важного источника явствует, что литургии в церквах совершались регулярно, «с должным благоговением, чинно и по возможности благолепно, с особенной торжественностью в дни храмовые и других церковных праздников, когда стечение богомольцев в храме бывает значительнее, чем в другое время». «Неисправность» в богослужениях фиксировалась в документах как «редкое исключение»[235]. Главной помехой при совершении богослужений местный епископ считал отлучки прихожан на заработки в другие части страны (прежде всего в Петербург) и сельскохозяйственные работы. В отчетах благочинных проявляются более серьезные недостатки паствы. Указывалось, что религиозные познания прихожан «большею частью

---

[232] НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 10/100, л. 42.

[233] *Фарсинонов А.* Немжинский приход Лодейнопольского уезда //ОЕВ. 1906. № 13. С. 511.

[234] РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 1850, л. 30, об. (Отчет о состоянии Олонецкой епархии). Об обязанностях благочинного см.: *Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству, с. 98.

[235] РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 1850, л. 30, об. (Отчет о состоянии Олонецкой епархии за 1900 г.).

скудны, перемешаны с разными суевериями и предрассудками, зависящими не столько от испорченных нравов их, сколько от недостатка образования»[236].

Оставаться равнодушными наблюдателями священники не могли. В некоторых приходах на новый уровень удалось поднять церковную проповедь. При этом большинство священников использовали при подготовке проповедей готовые тексты из святоотеческой литературы. Современник событий отмечал успехи проповедников: «некоторые из священников, способные импровизировать, назидают свою паству, говоря поучения наизусть»[237]. Другие священники уповали на поддержку власти. Так, священник Кимасозерского прихода в 1857 г. доносил консистории, что «все его просьбы и убеждения», адресованные прихожанам, «чтобы в воскресные и праздничные дни ходили на молитву в храм Божий», остались безрезультатными. Тогда священник прибег к последнему средству: «принужден был просить содействия сотского, чтобы явились крестьяне к утрени на вынос плащаницы», но «и эта последняя мера осталась почти недействительною»[238]. Третьи священники для повышения уровня церковного просвещения паствы использовали экстраординарные меры. К их числу относится введенное по распоряжению консистории в 1852 г. «громогласное чтение Символа Веры, молитвы Господней, десяти заповедей и других необходимейших молитв для обучения оным прихожан». Судя по поступившим в консисторию доношениям, «громогласно» общались со своей паствой во время богослужений священники девяти приходов Петрозаводского уезда и восьми приходов Олонецкого уезда[239].

Постепенно, к концу XIX–началу XX в., богослужения более-менее органично вошли в повседневную жизнь крестьян, стали более благолепными и торжественными. Прежде всего это касается многолюдных и относительно обеспеченных приходов Каргополья. Описывая состояние местных приходов, благочинный сообщал консистории в 1879 г.: «Божественные литургии отправлялись по все воскресные и праздничные дни, исключая беднейших и малоприходных церквей»[240]. В источниках второй

---

[236] НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 9/96, л. 24, об. (Отчет благочинного 2-го округа Олонецкого уезда за 1902 г.).

[237] РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 1850, л. 30, об. (Отчет о состоянии Олонецкой епархии за 1900 г.).

[238] НА РК, ф. 25, оп. 8, д. 5/16, л. 1 (Рапорт священника).

[239] Там же, оп. 16, д. 61/35, л. 1 (Указ Олонецкой духовной консистории).

[240] Там же, оп. 1, д. 60/1, л. 19 (Сведения о состоянии церквей, духовенства и прихожан по 3-му благочинническому округу Каргопольского уезда за 1879 г.).

половины XIX в. встречаются и совсем радужные картины: «За литургиею бывают такие собрания, что делается теснота, от которой в середине стоящие с трудом могут изображать на себе крестное знамение»[241]. Документы XX в. выдержаны в таком же духе. Излагая состояние дел в родном Немжинском приходе, современник событий в 1906 г. указывал: «Из более состоятельных крестьян многие считают для себя долгом ежегодно в день кончины своих родителей отслужить заупокойную литургию, часто служат молебны и панихиды»[242]. Отчет вытегорского благочинного, обобщая больший объем информации, содержит сходные сведения: «Богослужения в храмах в воскресные, праздничные и урочные дни совершаются всеми причтами неопустительно; за литургиями, применительно к случаю, произносилось поучение, а по окончании литургии отправлялись положенные молебствия или панихиды»[243].

В епархиальной прессе появлялись критические замечания об отношении к богослужениям как крестьян, так и некоторых священников. Причины негативных явлений виделись современникам в непонятности церковно-славянского языка для большинства прихожан, отсутствии во время богослужений «живого сердечного слова», а также в усиливающейся «безрелигиозности» населения[244]. Но и священники допускают произвол в организации богослужений, по собственному усмотрению заметно сокращают их длительность. Все это, полагали современники событий, становится более распространенным явлением. Так, в некрологе о протоиерее И.А. Туманове его родственник, тоже священник, указывал: «Богослужения им отправлялось всегда благоговейно и по уставу, без пропусков. <...> Страстная неделя отнимала у него почти все время на службу в церкви; и нужно было быть очень привычным к долгому стоянию, чтобы простоять, не выходя из храма, все богослужение. <...> *Такие священники в наш век встречаются счетом* (*курсив мой.* –М.П.)»[245]. Нелестно характеризовали и местную манеру произнесения проповедей, распространенную в некоторых приходах. Будучи новым для епархии явлением, проповедь находилась в зачаточном состоянии. Как признавали авторы

---

[241] Там же, л. 66 (Сведения о состоянии церквей округа Вытегорского благочиннического собора).

[242] *Фарсинонов А.* Немжинский приход Лодейнопольского уезда, с. 511.

[243] НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 9/96, л.33, об. (Отчет благочинного 2-го округа Вытегорского уезда за 1902 г.).

[244] *А. Пр-ий.* Косвенные налоги с церквей // ОЕВ. 1907. № 14. С. 367.

[245] *Петропавловский А.* Памяти почившего о. протоиерея Иоанна Афанасьевича Туманова // ОЕВ. 1907. № 19. С. 495–496.

публикаций в епархиальной печати, «проповедь, не будучи хорошо продумана и разучена самим проповедником, выходит мертвая, холодная, за сердце верующего не трогает, добрых чувств его не расшевелит и на путь спасения не направит»[246].

В качестве дополнения к богослужениям постепенно развивались «внебогослужебные собеседования». Как говорилось в одном из ежегодных отчетов о состоянии епархии, «собеседования эти в большинстве приходов бывают не после торжественных вечерен в праздничные и воскресные дни, к каковым вечерням народ, по отзывам благочинных, еще не привык ходить, а между утренею и литургиею». Они начинаются обычно осенью, с октября «когда сельский люд имеет большую возможность посещать храмы, и останавливаются в Великом посту». Местом для проведения собеседований, как правило, избирают храм, помещение школы или даже церковную сторожку. «Здесь поются общим хором церковные песнопения, читается и объясняется святое Евангелие, рассказывается священноистория, события или жития святых и разъясняются истины христианской религии и нравственности»[247]. Становление и развитие богослужений вне и внутри храма развивалось параллельно с еще одним явлением духовной жизни, точно так же ставшем в XIX в. предметом внимания духовных и светских властей. Речь идет об иконопочитании. Остановимся на этом вопросе подробнее.

§ 3. Иконопочитание

Проблемы присутствия икон в храме и крестьянском доме, почитания святых образов сегодня становятся существенным, активно развивающимся и актуальным аспектом церковно-исторических исследований[248]. Но сохраняются сложности в выявлении и обобщении источников по данной теме. В материалах делопроизводства консистории, других органов власти сведения об иконопочитании

---

[246] *А. П-рий*. Жизнь и деятельность сельского духовенства и благочиннические съезды // ОЕВ. 1907. № 5. С. 139.

[247] РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 1850, л. 31–31, об. (Отчет о состоянии Олонецкой епархии за 1900 г.).

[248] *Шенникова Л.А.* Силы небесные: иконография и литургические тексты // Восточнохристианский храм. Литургия и искусство. СПб., 1994. С. 179–187; 179–187; *Цеханская К.В.* Иконы в народной жизни // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв.: итоги этнографических исследований. М., 2001. С. 300–315.

присутствуют в незначительном количестве. Этот вопрос сравнительно слабо интересовал духовную власть, а усилия этнографов, современников событий, были направлены преимущественно на изучение языческих пережитков в почитании икон[249]. На основании имеющихся данных крайне трудно систематизировать «варианты иконных наборов», существующие в разных приходах[250], изучить состав местных иконостасов[251], не всегда удается проследить пути поступления икон в дома верующих и приходские храмы[252]. Тем не менее ряд существенных эпизодов, связанных с иконопочитанием, но явно находящихся за рамками искусствоведения, поддается изучению. Так, исследователи обращают внимание на широкое распространение культа отдельных святых в тех или иных местностях (на севере России – Николая Чудотворца[253]), а также по всей Руси – Богоматери[254]. Ряд исследований посвящен формированию и поддержанию культов деревенских святынь[255].

Опираясь на существующие традиции, церковное законодательство предусматривало и поощряло приношения в пользу церкви, которые могли осуществляться в виде денег или «вообще движимых имуществ: образов, окладов и других вещей»[256]. Закон закреплял существующую издавна благочестивую традицию. Известно, что подавляющее большинство икон, о которых сохранились сведения, когда-то пожертвованы приходским храмам или отреставрированы за счет

---

[249] *Балов А.* Следы древних верований в народном иконопочитании // Живая старина. 1891. Т. 1. № 3. С. 45–76.

[250] *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни: очерки по церковной этнографии, с. 209; *Платонов В.Г.* Иконопись Заонежья второй половины XVII века (формирование стилистических направлений и эволюция иконостасов) // Заонежье. Петрозаводск, 1992. С. 142–159.

[251] *Платонов В.Г.* Иконостас церкви св. Варвары в деревне Яндомозеро // Народное зодчество. Петрозаводск, 1992. С. 177–190.

[252] *Тарасов О.Ю.* Икона и благочестие. Очерки иконного дела в императорской России. М., 1995. С. 20, 31, 165.

[253] *Шайжин Н.* Слава Святителя и Чудотворца Николая в Олонецком крае. Петрозаводск, 1909.

[254] *Шевцова В.* Освящение истории: Богородица и православная память в поздний период Российской империи // Историческая память и общество в Российской империи и Советском Союзе (конец XIX–начало XX в.). СПб., 2007. С. 301–315.

[255] *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.

[256] *Александров Н.* Сборник церковно-гражданских постановлений в России, относящихся до лиц православного духовенства. СПб., с. 123.

прихожан. Так, в 1879 г., по сведениям из отчета олонецкого благочинного, неизвестный благотворитель из Санкт-Петербурга и крестьяне Ильинского прихода совместными усилиями «возобновили чрез новую живопись ветхие и не совсем правильно писанные иконы», позолотили иконостас, «с употреблением ими от своих средств на это святое дело более двух тысяч рублей»[257]. Другой благотворитель, санкт-петербургский купец В.Б. Богданов, пожертвовал церкви Горского прихода икону святителя Николая, «писанную на золотом фоне с чеканкою в киоте за стеклом»[258].

Документы фиксируют случаи приобретения икон специально для сохранения памяти о том или ином примечательном событии в жизни страны, никак явным образом не связанном с иконописным сюжетом. Так, в 1879 г. крестьяне Устьмошского прихода Каргопольского уезда совместно с приходским духовенством приобрели для своей церкви икону святого Александра Невского специально «по случаю спасения жизни государя императора». Отныне перед этой иконой 19 ноября, в день памяти благоверного князя, совершалась литургия и молебен за здравие царя[259]. Отправляясь на японскую войну, «нижние чины» из Вытегорского уезда решили в 1906 г. пожертвовать в местный Вознесенский храм образ Казанской Божией Матери[260]. Семейные события запечатлевались в тех или иных иконах. Особое место в сакрализованном мире русского крестьянина отводилось «благословенным» иконам, полученным от родителей на свадьбе или в какие-либо другие особо важные моменты жизни[261].

Представители местной власти внимательно отслеживали все пути происхождения икон и пресекали попытки распространять иконы, в чем-либо не соответствующие принятым в господствующей церкви образцам. Имеющиеся дела связаны преимущественно с Повенецким уездом, где длительное время располагалось Выговское старообрядческое общежительство, способное оказывать заметное влияние на местное население, в том числе и путем распространения написанных по старообрядческим канонам икон. Например, в 1855 г. священник

---

[257] НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 60/1, л. 49.

[258] Там же, л. 49, об.

[259] Там же, л. 19, об.

[260] *Георгиевский Н.* Икона Казанской Божией Матери – дар запасных нижних чинов Вытегорского уезда в Марковский храм // ОЕВ. 1906. № 1. С. 28.

[261] *Листова Т.А.* Религиозно-общественная жизнь: представления и практика, с. 712.

Лексинского погоста указывал в своем объяснении благочинному, что в его приходе обнаружилась икона, на которой в верхней части располагалось изображение Спасителя, а в нижней – канонизированных старообрядцами местных наставников. Полиция конфисковала икону, а священника обвинили в небрежном исполнении обязанностей. Как говорилось в выписке из журнала консистории, он «по званию пастыря и долгу священного сана обязан был сам, без всякой просьбы, предварить земскую полицию о продаже соблазнительных икон, в пресечение зла, могущего от сего произойти»[262]. Помимо полицейских мер (конфискация икон, написанных с нарушениями существующих канонов) использовались «рыночные методы»: продажа по низким ценам тех святых образов, которые вполне соответствовали устоявшимся каноническим нормам. Так, в 1914 г. Александро-Свирское братство указывало в своем отчете, что в числе приоритетных разновидностей его деятельности числится «устройство складов и распространение чрез книгонош книг, брошюр, икон, крестиков и картин религиозно-нравственного содержания»[263].

Иконопись стала одной из важных сфер, в которой проявлялось влияние духовной и светской власти на жизнь православного прихода. Согласно закону запрещалось «изображать на иконах одни символические знаки», не позволялось также «употреблять в церквах иконы резные или отливные, кроме распятий искусной резьбы»[264]. Внимание к облику икон, источникам их происхождения вовсе не было случайностью. Оно связано с тем влиянием, которое иконы оказывали на повседневную религиозную жизнь. Появление каждой иконы в храме превращалось в праздник, частью которого становился крестный ход, торжественные богослужения, произнесение проповедей, пение акафистов. Прежде всего это касается особо почитаемых икон – тех, которые были освящены на мощах святых. Так, в 1915 г. Александро-Свирский монастырь пожертвовал церкви Вешкельского прихода образ преп. Александра Свирского Чудотворца, освященный на мощах преподобного[265].

---

[262] НА РК, ф. 25, оп. 8, д. 3/11, л. 7.

[263] Александро-Свирское братство Олонецкой епархии в 1911–1913 гг. // ОЕВ. 1914. № 1. С. 10.

[264] *Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству . СПб., 1900. С. 136.

[265] *Венустов И.В.* Перенесение святой иконы преп. Александра Свирского Чудотворца из г. Петрозаводска в Вешкельский приход // ОЕВ. 1915. № 31. С. 583.

Перенесение иконы до Вешкельской церкви превратилось в многодневный церковный праздник, которым были охвачены все деревни и города по пути следования процессии со святым ликом.

Говоря о влиянии икон на повседневную жизнь православных верующих, можно утверждать, что почитание святых образов имело двоякую форму. С одной стороны, иконы, находящиеся в храме, пользовались всенародным почитанием, многие из них были широко известны как чудотворные. С другой стороны, имел место иной вариант культа икон: в рамках крестьянского дома. Оба эти варианта не оставались изолированными. Одним из важных обрядов стало хождение духовенства со святыми иконами из приходского храма по крестьянским жилищам. Аналогичные особенности почитания икон наблюдались и в городах. Так, по данным 1879 г., обитатели всех приходов г. Каргополя «имеют обыкновение» регулярно вносить в свои дома иконы Казанской Божией Матери, Покрова Богородицы, Николая Чудотворца, Александра Ошевенского «для служения молебнов»[266]. Эта традиция нашла поддержку в законодательстве: разрешалось «по желанию» приносить иконы из церквей в дома, «но не иначе как на руках <...> и без громогласного на улицах пения»[267]. Имел место и противоположный порядок. В Олонецкой епархии существовала традиция, согласно которой прихожане «приносили в храм свои собственные образа и перед ними молились»[268].

Иконы, располагаясь в крестьянском доме, оказывали несомненное влияние на поведение каждого прихожанина. «Дом христианина был домашней церковью, освященной святыми иконами»[269]. Приобщение ребенка к православной вере происходило благодаря обращению к иконе[270]. Иконопочитание сопровождало каждого верующего в течение всей жизни. Ведь «икона – столько же памятник искусства и старины, сколько еще больше памятник народной веры и народного религиозного сознания»[271]. Действовала древняя традиция, которая

---

[266] НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 60/1, л. 196, об.

[267] *Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству, с. 137.

[268] *Докучаев-Басков К.А.* Церковно-приходская жизнь в городе Каргополе в XVI–XIX вв. М., 1900. С. 15.

[269] *Цеханская К.В.* Иконы в жизни русского народа. М., 1998. С. 112.

[270] *Илюха О.П.* Школа и детство в карельской деревне в конце XIX–начале XX в., с . 64.

[271] *Дурылин С.* Древнерусская иконопись и Олонецкий край. Петрозаводск, 1913. С. 8.

предписывала стиль поведения в отношении образов. Почти в каждом крестьянском доме «хранилась родовая икона, которой благословляли в самых важных случаях»[272]. Отношение к таким иконам было особым. Так, по сведениям из Водлозерского прихода, «иконы, которые находятся в доме, кладутся в красный угол раз и навсегда. В божницу в качестве жертвы кладут деньги, использовать которые не рискуют даже в трудные для семьи времена. Тяжким грехом считается обидеть икону даже ненароком»[273]. Перед отъездом в дальнюю дорогу вся семья собиралась перед домашней иконой[274]. Икона использовалась и для лечения различных заболеваний. Так, распространенным способом лечения детей в Олонецкой епархии «было их умывание водой, слитой с “приданной” иконы, полученной в наследство»[275]. В то же время почитание тех святых, имена которых носили верующие, не стало общераспространенным. Епархиальная печать призывала внедрять обычай молитвы своему святому соименнику, «который пред престолом Господним молится о нас». Первым шагом на этом пути могло бы стать, по мнению автора статьи, «приобретение изображений того святого или святой, имя которого носят православные»[276].

Покупка икон для своих духовных нужд – неотъемлемая часть повседневной жизни крестьян. Пожертвование иконы для «благоукрашения» той или иной приходской церкви к началу XX в. стало столь же распространенным явлением. При этом нередко иконы жертвовали или украшали «в память о прошедших жизненных событиях»[277]. Так, в 1912 г. крестьяне-неводники Тулокского прихода подарили своему храму образ Николая Чудотворца, «писанный на дереве по золотистому фону». Церковный староста Вытегорской Покровской церкви крестьянин В.Ф. Потанин пожертвовал храму иконы Воскресения Христова и двунадесятых праздников, а настоятель Валаамского монастыря подарил Лужминской церкви Повенецкого уезда икону

---

[272] *Цеханская К.В.* Иконы в жизни русского народа, с. 135.

[273] *Червякова Н.В.* «Вера крещеная» и «заветная» земля: чему и как поклонялись водлозеры // Национальный парк «Водлозерский»: природное разнообразие и культурное наследие. Петрозаводск, 2001. С. 287.

[274] *Логинов К.К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья, с. 72.

[275] *Илюха О.П.* Школа и детство в карельской деревне в конце XIX–начале XX в., с. 50.

[276] Об обязательности для православного христианина особенного почитания того святого, имя которого он носит, и приобретения его иконы // ОЕВ. 1915. № 33. С. 634.

[277] *Цеханская К.В.* Иконы в жизни русского народа, с. 73.

«Святцы»[278]. Мотивы выбора той или иной иконы, а также церкви, для которой она предназначалась, в большинстве случаев остаются неясными. Срабатывала общая закономерность: «Распространенность, преобладание и почитание икон с изображением определенных событий, символов и святых свидетельствуют о живой народной вере в эти события, в заступничество этих святых»[279]. Карельские народные представления об иконах отличались своеобразием: «карелы, молясь на иконы, обращались не только к Богу и святым, но и к своим покойным предкам»[280].

В почитании икон, перед святым ликом примирялись приверженцы тех открыто враждующих конфессий, для которых совместная молитва в других ситуациях оставалась невозможной. Некоторые иконы находились в совместном пользовании старообрядцев и приверженцев господствующей церкви. Так, в 1859 г. старообрядцы Ольховского прихода Каргопольского уезда возмущались действиями местного причта, который якобы подменил находящуюся в церкви древнюю икону более поздней подделкой, поклоняться которой старообрядцы не могли. Расследование опровергло их подозрения. В церкви находилась подлинная старинная икона, написанная до патриарха Никона[281]. Совместное почитание икон становилось возможным из-за древности образов, находящихся в сельских и городских православных приходах епархии. В некоторых случаях конфискованные у старообрядцев иконы рассылались «в нуждающиеся церкви». Так, в частности, поступили в 1888 г. с иконами, хранящимися в бывшей старообрядческой часовне в Даниловском приходе[282].

Многие иконы пользовались особой известностью и почитанием верующих, придавали особый статус тем местам, где они располагались и считались чудотворными. Здесь возникали серьезные сложности, обусловленные общими закономерностями жизни прихода. Подлинным, а потому и законным с точки зрения духовных властей «могло быть лишь чудо, санкционированное церковью»[283]. В народном понимании «любое

---

[278] О пожертвованиях, поступивших в церкви епархии // ОЕВ. 1912. № 1. С. 4–5.

[279] *Дурылин С.* Древнерусская иконопись и Олонецкий край, с. 8.

[280] *Сурхаско Ю.Ю.* Семейные обряды и верования карел. Конец XIX–начало XX в., с. 61.

[281] НА РК, ф. 25, оп. 8, д. 7/3, л. 3.

[282] Там же, ф. 25, оп. 15, д. 102/2145, л. 60 (Рапорт священнослужителей Даниловского прихода).

[283] *Листова Т.А.* Религиозно-общественная жизнь: представления и практика, с. 719.

обнаружение иконы в каком-либо неожиданном месте могло быть понято как явление»[284]. С таким упрощенным подходом церковь не могла мириться. Все чудесные явления икон становились предметом пристального внимания местной духовной власти. Так, вырозерский священник С. Ильинский в 1886 г. обнаружил в своем приходе «при доме крестьян Овчинниковых икону Божией Матери Троеручицы». Как выяснилось, икона «древняя, именующаяся местными и окрестных приходов жителями чудотворною». Помолиться перед ней приходили крестьяне из разных мест, «даже и из Повенецкого уезда», принося с собою «пожертвования деньгами, восковыми свечами, полотенцами, холстом и прочим». Все эти приношения крестьяне Овчинниковы «употребляли в свою пользу», и настойчивые просьбы причта поделиться и отдать часть пожертвований в пользу приходской церкви не имели успеха. Становой пристав провел следствие, которое лишь подтвердило правоту священника. Крестьяне неосмотрительно заявили, что «они отдать икону в приходскую церковь не согласны»[285]. Меры были приняты незамедлительно. Консистория ссылалась на синодальный указ от 21 февраля 1722 г., по которому «иконы, оглашаемые чудотворными, должны быть немедленно отбираемы и поставляемы в ризницы кафедральных соборов». Новый аналогичный указ Синода, датированный 14 мая 1878 г., говорилось далее в журнале консистории, предписывал, «чтобы духовенство, в случае оглашения каких-либо икон чудотворными, не оставляло их в своих церквах и не совершало перед ними священнодействий, а немедленно доложило о сем епархиальному начальству»[286]. В итоге полиция отобрала икону и передала ее в ризницу петрозаводского кафедрального собора[287].

Данный случай стал исключением. Традиция редко вступала в противоречие с законодательными нормами. Это особенно отчетливо проявилось в почитании святых. Жители разных мест Олонецкой епархии особо почитали образа Николая Чудотворца. Как говорилось в отчете каргопольского благочинного за 1879 г., «большая часть прихожан соблюдает обычай, отправляясь в дальний путь или куда-либо на заработки и потом, возвращаясь домой, служить молебны в храме

---

[284] *Тарасов О.Ю.* Икона и благочестие. Очерки иконного дела в императорской России, с. 55.

[285] НА РК, ф. 1, оп. 10, д. 71/34, л. 1–1, об.

[286] Там же, л. 2. См. также: *Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству, с. 136.

[287] Там же, ф. 1, оп. 10, д. 71/34, л. 14.

святому Николаю»[288]. Эта закономерность в полной мере отражается на иконопочитании. Так, в Каргополе, в древней Воскресенской церкви, располагалась икона, пожертвованная по завещанию купца Г.С. Мохнаткина. Другая почитаемая Каргопольская икона святителя Николая находилась в Святодуховской церкви. В Пудожском уезде почитаемая икона Николая сохранялась в бывшей Нигозерской пустыни. Примечательно, что эта икона была написана местным дьячком по заказу «известного расколоучителя» Корнилия, но ее почитали как старообрядцы, так и приверженцы господствующей церкви. В Торос-озере, неподалеку от Олонца, имелась собственная особо почитаемая икона Николая. Как полагали местные жители, она чудесным образом помогает и при болезнях, и в трудных жизненных ситуациях. «Местные и окрестные, даже дальние, жители дают в трудные минуты жизни, в особенности при болезнях зубов и глаз, обещания молиться перед явленным Торос-озерским образом святого Николая». Почитание иконы подкреплялось рядом чудесных исцелений. По утверждению епархиальной печати «многие действительно получали выздоровление»[289]. В Лодейном Поле особым почитанием также пользовалась икона Николая Чудотворца. При строительстве новой церкви местный культ принимался во внимание. Как говорилось в деле о возведении храма, «место это избрано для храма как по красоте своей и удобству, так и потому, что была уже часовня, в коей находился образ святителя Николая Чудотворца и население чтит этот образ за чудотворный, по народному преданию»[290]. В Тагажмозерском приходе Вытегорского уезда имелась широко известная в епархии икона, «по преданию явленная и чудотворная». Народная молва утверждала, что «икона явилась на сосне, которая стояла у церковного крыльца». Вскоре, утверждала епархиальная печать, начались чудесные исцеления молящихся перед святым образом. В народе сохранялась вера в благодатную помощь от иконы, «и в прежние годы приходили богомольцы за сотни верст» помолиться перед ней[291].

Слава Николая Чудотворца оказалась наиболее распространенной и устойчивой. Но этим почитание икон в городах и селах Олонецкой

---

[288] НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 60/1, л. 22, об.

[289] *Шайжин Н.* Слава святителя и чудотворца Николая в Олонецком крае, с. 15–17.

[290] НА РК, ф. 25, оп. 4, д. 43/22, л. 12, об.

[291] *Чесноков Г.* Двадцатилетие со дня освящения Тагажмозерской Николаевской церкви Вытегорского уезда, с. 687.

епархии не исчерпывается. Так, в Красновском приходе Пудожского уезда особо почитался образ св. Параскевы, «по народному преданию – явленный». «В Красно к Пятнице» два раза в год стекалось множество народа, «останавливались здесь и богомольцы по пути в Соловки»[292]. Одним из ярких примеров иконопочитания стало прошение вдовы мастерового Александровского завода Дарьи Дуроевой. Обращаясь к олонецкому архиерею, вдова сообщала об имеющейся у нее иконе: «Хотя я многолетняя и бездетная вдова и звания простого, но имею неоцененное у себя сокровище в иконе Пресвятыя Богородицы, просторечно зовомыя Троеручицы». К середине XIX в. икона оказалась «известна всему городу (*Петрозаводску.* – М.П.) и многим сельским жителям». Как говорилось в документах консистории, «по общему усердию к святой иконе многие являются на поклонение ей в частную квартиру вдовы Дуроевой», на средства почитателей иконы «сделаны к ней жемчужные украшения примерно до 500 рублей серебром»[293]. Дарья Дуроева намеревалась специально для «своей» иконы построить церковь на Широкой улице г. Петрозаводска. Инициатива вдовы встретила поддержку у олонецкого архиерея. Преосвященный Аркадий, «всегда ревностный и неизменно энергичный в делах Божиих», после «предварительного дознания» об истории иконы добился выделения места для строительства храма, назначения архитектора и предоставил вдове право сбора средств для будущей церкви. Место для храма было торжественно освящено, но дальше дело не пошло. Причиной стало строительство кафедрального собора в Петрозаводске, «где хотели устроить придел во имя Божией Матери Троеручицы»[294]. В Повенце имелась своя главная городская икона. Об этом свидетельствуют данные описания, составленного повенецким благочинным в 1893 г. «Жители города Повенца, – писал священник, – обнаруживают свое благочестие частым хождением в церковь, особенно в дни воскресные и праздничные, а также и в высокоторжественные, служением молебнов <...> и частым поднятием в домы свои из собора местной чтимой иконы Смоленской Божией Матери»[295].

В сельских приходах имелись собственные святыни: в глазах олонецких крестьян ряд икон пользовался особым почитанием. Так, в Виданском приходе, в одной из местных часовен, имелась икона во имя

---

[292] *Бовкало А.А., Галкин А.К.* Род Казанских в истории Олонецкой епархии. Каргополь, 2002. С. 8.

[293] НА РК, ф. 25, оп. 4, д. 13/1, л. 8.

[294] Там же, л. 8.

[295] Там же, д. 25/1682, л. 241.

св. Николая. От множества других часовен во имя этого же святого она отличалась расположенным неподалеку от нее камнем «с углублением на нем, весьма похожим на отпечаток человеческой ступни». (Появление этого отпечатка приписывали святому Николаю, который, как полагали крестьяне, ходил по их полям.) Местные жители, обитатели соседних приходов и даже петрозаводчане приезжали, приплывали и приходили пешком для того, чтобы помолиться перед местной иконой св. угодника Божия[296]. В начале XX в. в Шимозерском приходе в одном из крестьянских домов «икона сама собою просветлела, очистилась от насевшей от времени пыли и грязи». Вскоре выяснилось, что икона чудотворная: «некоторые из моливших пред сею иконою получили облегчение от болезней». Ее слава быстро облетела далекие и близкие селения: «услыхав об этом, не только местные и окрестные поселяне, но и из дальних мест стали приходить богомольцы на поклонение иконе целыми толпами». По распоряжению епископа икону перевезли в кафедральный собор Петрозаводска[297]. Иной стала судьба явленной иконы – «чудотворного лика св. великомученицы Параскевы», обнаруженной «благочестивой отроковицей» неподалеку от Вытегры. Здесь «благодать чудотворений, подобно дивному источнику проистекающая от святой иконы, способствует молитвенному настроению». И поэтому «простой народ, оторвавшись от своих обычных занятий <...> коленопреклоненно, со слезами открывает здесь пред св. образом скорбь свою сердечную и пламенно молит Страстотерпицу предстательствовать пред Господом об избавлении от бед, болезней и напрасной смерти»[298].

Почитаемые иконы не всегда соответствовали церковным канонам. Известно, что на Европейском Севере России длительное время, на протяжении веков, существовал собственный иконописный стиль, находящийся под сильным влиянием Великого Новгорода. Вполне допустимо предположить, что первые иконы проникли на Север вместе со священниками – выходцами из Новгорода: «воспринимая веру, север воспринимал от Новгорода великолепные памятники этой веры – иконы»[299]. Остатки новгородского влияния, по утверждению С. Дурылина, сохранялись в XIX–начале XX в. двояко: в виде самих икон и в форме особого северного

---

[296] *Шайжин Н.* Слава святителя и чудотворца Николая в Олонецком крае, с. 22–23.

[297] НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 9/96, л. 86, об.

[298] *Волокославский А.* Соединенный крестный ход 8 приходов 17-го благочинического округа Олонецкой епархии к Параскевинской приписной церкви Тудозерского прихода Вытегорского уезда 17 и 18 июля, с. 604.

[299] *Дурылин С.* Древнерусская иконопись и Олонецкий край, с. 8.

письма, «своего рода “малого” стиля, порожденного “большим” – новгородским»[300]. Постепенно ситуация менялась не в лучшую сторону. Начало XIX столетия «было отмечено сокращением строительства храмов и уменьшением иконописных заказов на большинстве территорий Русского Севера – в Архангельской, Вологодской, Вятской губерниях»[301]. При этом Олонецкая епархия даже на этом фоне выглядела наихудшим образом: здесь не было собственного *крупного* центра иконописи, как, например, в Великом Устюге[302]. Насущная и имеющая явную тенденцию к росту потребность крестьян в иконах удовлетворялась за счет привоза из других местностей и благодаря работе небольших деревенских мастерских, в которых мастер работал со своей семьей, подмастерьями или учениками[303]. Примеры легко найти в материалах делопроизводства консистории. Так, в 1856 г. полиция обратила внимание на местного мастера-иконописца Ивана Иванова, подозревая его в связях с «раскольниками». При более внимательном изучении биографии мастера выяснилось, что он «промышляет малярною работою, а иногда исправляет и иконы». «В прежнее время» он «писал иконы местным крестьянам, тому, кто прикажет, а также писал по заказу и для православных церквей». При этом о собственных конфессиональных пристрастиях ему пришлось забыть. По свидетельству местных жителей, Иванов «хотя и раскольник, но иконописанием занимался не по духу раскола»[304].

С течением времени ситуация менялась, причем не всегда в лучшую сторону. В распространении икон стремительно усиливались коммерческие тенденции. Святые образа стали объектом торговли, наряду с потребительскими товарами, что ощутимо отразилось на качестве их исполнения. В современных трудах подчеркивается мысль о том, что «икона пишется не с эстетическими целями, она предназначена прежде всего для молитвы»[305]. У местной епархиальной власти имелся собственный взгляд на эту проблему. В документах духовной консистории

---

[300] Там же.

[301] *Плаксина Н.Е.* Сведения об иконописцах и резчиках Великого Устюга по документам церквей Яренского и Усть-Сысольского уездов Вологодской губернии (первая половина XIX в.) // Историко-культурное наследие Русского Севера. Проблемы изучения, сохранения и использования: материалы IX Каргопольской научной конференции. Каргополь, 2006. С. 423.

[302] Там же. С. 423–424.

[303] См. об этом подробнее: *Логинов К.К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья (конец XIX–начало XX в.), с. 62.

[304] НА РК, ф. 25, оп. 8, д. 5/43, л. 5, об.–6.

[305] *Лепахин В.* Икона и иконичность. Сегед, 2000. С. 100.

содержатся свидетельства о том, что подавляющее большинство местных икон представляли собой жалкое зрелище, включали неканонические и мирские изображения. Их происхождение оставалось сомнительным: профессиональные иконописцы в епархии отсутствовали. По данным середины XIX в., по всей России разъезжали торговцы иконами, бесконтрольно продающие образа всем желающим. И повсюду в их деятельности отмечались серьезные злоупотребления. Олонецкая епархия не стала исключением. Так, по данным 1859 г., в Каргопольском уезде торговцы святынями по высокой цене продавали старообрядцам «зачерневшие иконы», выдавая их за древние[306].

Изготовление новых образов осуществлялось на непрофессиональном уровне и приобретало характер сезонного промысла. Вскоре на эту проблему обратило внимание губернское и епархиальное начальство. В 1865 г. к архиепископу Аркадию явился протоиерей Федор Рождественский, который обнаружил на петрозаводской ярмарке «не только грубые, но и суемудренные иконы». Сомнительные образа, утверждал протоиерей, привозятся из Владимирской губернии и «свободно выставляются на рынке и продаются без всякого освидетельствования местной духовной цензуры». Здесь же находятся и «раскольнические иконы, картины и книги», которые «тайно продаются за большие деньги»[307]. По распоряжению архипастыря представители местного духовенства осмотрели лавки торговцев иконами и установили, что все образа написаны в разных деревнях Владимирской губернии, «отличаются отсутствием всякого искусства и эстетичности, а равно грубыми приемами». Но это, утверждали авторы документа, «составляет общую черту всех живописных работ и картин, продающихся везде по самым дешевым ценам». Ничего предосудительного в исследованных иконах местные церковники не обнаружили и закрыли дело[308].

Новое рассмотрение этого вопроса относится к 1868 г. Олонецкий губернатор поручил петрозаводскому духовенству во главе с протоиереем Николаем Лебедевым освидетельствовать имеющиеся в продаже иконы. Итог оказался тревожным. Комиссия донесла, что «иконы продаются на ярмарочной площади в балаганах <...> общая черта всех продаваемых икон есть совершенное отсутствие иконописного искусства. Лики, например, Господа, Божией Матери и святых изображены весьма грубо и несоответственно святости изо-

[306] НА РК, ф. 25, оп. 8, д. 7/3, л. 7.
[307] Там же, д. 13/24, л. 1.
[308] Там же, л. 5.

бражаемого, краски самые простые и во всем заметна одна безвкусная простота». В свое оправдание торговцы объясняли, что иконы предназначены для простого народа. Для предотвращения подобных нарушений архиепископ предложил олонецкому губернатору объединить усилия: «при открытии ярмарок свидетельствовать привозимые для продажи иконы»[309]. Здесь он мог опереться на законодательные нормы, согласно которым «неискусно написанные» иконы, а тем более «писанные в странном и соблазнительном виде» следовало отбирать «при содействии полиции»[310].

Епархиальная печать не скупилась на горестно-иронические характеристики некоторых икон: «Спаситель <...> подносит к устам одного из учеников святую чашу, нарисованную художником так неискусно, что она представляет скорее большую бутыль»[311]. В Мошинском приходе Каргопольского уезда в числе примечательных икон обнаружилась икона св. Христофора, на которой мученик изображен «в стоячем положении с осьмиконечным крестом в руке и головой собаки, очень неискусно нарисованной, – а волосы на голове длинные человеческие»[312]. Эти данные вполне соответствуют впечатлению от посещения некоторых местных храмов. Посетив в начале XX в. Чуриловский приход Вытегорского уезда, современник описываемых событий составил тягостное впечатление: «Закоптелые стены, закоптелые и почерневшие до неузнаваемости лики святых на иконах и самый иконостас облезший с облупившейся и потемневшей позолотой <...> все это было так неопрятно, так некрасиво, что зайдя в храм чувствовалось, что нет живой и любящей души, могущей позаботиться о большем благолепии сего святого места»[313]. Правда, к 1911 г. ситуация резко изменилась: новый священник, о. П.М. Герасимов, изыскал средства на ремонт храма и новый иконостас[314].

Картина, которая отмечалась в приходах буквально накануне и в первые годы XX в., была явно удручающей. Множество икон

---

[309] Там же, д. 15/5, л. 8–9, об.

[310] *Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству, с. 136.

[311] *Островский Д.* Село «Видана» // ОЕВ. 1900. № 12. С. 460.

[312] *П.* Мошинский приход Каргопольского уезда // Там же. 1907. № 3. С. 75–79.

[313] *Вещезеров А.* Освящение придела во имя Св. и Чуд. Николая в Чуриловском приходе Вытегорского уезда, с. 110.

[314] Там же.

не соответствовали церковным правилам, и епархиальная власть оказалась бессильна. Собравшиеся на епархиальный съезд духовенства сельские священники с любопытством разглядывали художественно, со знанием дела написанные иконы. Ведь «многие сельские батюшки, особенно молодые, мало видали или, вернее, совсем не видали художественно выполненных св. икон»[315]. В Гимольском приходе, судя по его описанию, составленному в 1900 г., в иконостасе по бокам «расположены старые иконы, оставшиеся от прежней церкви. В прежний храм они попали «из Петрозаводского кафедрального собора, куда оне были вывезены из Даниловского раскольнического скита»[316].

Более пристальное и квалифицированное изучение иконостасов местных храмов позволило выявить еще больший перечень недостатков. В 1906 г. была опубликована статья известного олонецкого исследователя церковного прошлого Н. Шайжина, который вполне объективно и со знанием дела отнесся к проблеме обеспечения местных церквей необходимыми и соответствующими церковным канонам иконами. Он указывал, что в настоящее время «наши художники иконописцы в большей или меньшей степени являются подражателями, а нередко и просто копиистами произведений западных художников и вместе с ними отдают и особенно прежде отдавали неуместному в нашем церковном искусстве крайнему реализму». Часто «умильными» изображались те лица, которые таким душевным свойством явно не обладали. Так, «умильными» иконописцы изображали палачей, избивающих вифлеемских младенцев, или воина, пронзающего копьем тело Спасителя. Подчеркивая распространенные недостатки икон, Н. Шайжин обращал внимание на изображение ангелов в виде амуров, неуместную тучность фигур святых. Неблагоприятную картину завершало сочетание разных стилей и эпох в иконописном оформлении приходских храмов[317].

Выход из создавшегося положения епархиальное начальство видело в усилении контроля над имеющимися в местных приходских храмах иконостасами и набирающей обороты торговлей образами. Этот контроль стал частью государственных мероприятий, нацеленных на усиление «государственного попечительства и контроля за иконой и

---

[315], Местная епархиальная хроника // ОЕВ. 1900. № 4. С. 146.

[316] *Надпорожский П.* Гимольский приход Повенецкого уезда // Там же. 1900. № 6. С. 226.

[317] *Шайжин Н.* Современное русское иконописание // Там же. 1906. № 10. С. 402.

иконным делом»[318]. Так, в мае 1744 г. появился указ, предписывающий содержать святые иконы «во всякой чистоте», «почасту» обмывать их, реставрировать закоптелые образа[319]. В XIX в. надзор стал более пристальным и предполагал постепенное формирование кадров профессиональных иконописцев, более или менее придерживающихся церковных канонов. Некоторые надежды возлагались на монастыри, уровень богословской подготовки насельников которых был, несомненно, выше, чем у ремесленников-крестьян. В некоторых монастырях иконопись стала своеобразным промыслом. Так, посетив в 1883 г. Важеозерский монастырь, известный геодезист В.В. Витковский следующим образом описывал занятия монахов: «В досужее время монахи шьют себе одежду, малюют образки на продажу, плетут рыболовные сети»[320]. В одном из крупнейших в епархии Александро-Свирском монастыре, судя по ежегодному отчету епископа, имелась собственная иконописная мастерская[321].

Необходимость решения назревшей проблемы стала очевидной, и духовное начальство решило переломить ситуацию. В 1900 г. съезд благочинных Олонецкой епархии обсуждал вопрос о «наблюдении за продажей икон крайне небрежного и неправильного письма». Съезд констатировал, что по епархии «разъезжают продавцы разных икон». При этом лики святых, «изображенные на сих иконах, совсем не напоминают сих святых». Более того, «кто написан на иконе, можно узнать только по надписи. Переменить надпись – и на той же иконе будет другой святой». Съезд рекомендовал духовенству «завести при церквах продажу икон», убеждать прихожан не покупать безобразные иконы. В том случае «если приносят их для освящения», отказывать в этом прихожанам[322]. Другой способ решить наболевший вопрос виделся в подготовке иконописцев в местной семинарии из числа представителей приходского духовенства[323]. К 1900 г. эта задача активно выполнялась: занятия иконописью были «поставлены на твердую почву», приобретены краски и мольберты, а число обучающихся

---

[318] *Тарасов О.Ю.* Икона и благочестие. Очерки иконного дела в императорской России, с. 39.

[319] Указ «О содержании поселянам в домах их святых икон в чистоте» // ПСПиР. СПб., 1907. Т. 2. № 619. С. 98–99.

[320] Цит. по: *Пашков А.М.* Шелтозерье конца XIX в. глазами В.В. Витковского // Историко-культурное наследие вепсов и роль музея в жизни местного сообщества. Петрозаводск, 2008. С. 64.

[321] НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 9/97, л. 10–10, об. (Отчет о состоянии Олонецкой епархии за 1904 г.).

[322] Из постановлений благочиннического съезда Олонецкой епархии, бывшего в г. Каргополе // ОЕВ. 1900. № 7. С. 263–264.

[323] *Островский Д.* Село «Видана» // Там же. № 12. С. 458.

живописи составило 30 человек[324]. При освидетельствовании церквей особое внимание обращали на иконостас. Так, в 1903 г. составлен акт о состоянии Спасогубской церкви, в котором особо указывалось, что в ней «все иконы греческого письма»[325]. К 1907 г. епархиальное церковное братство наладило распространение в сельских приходах «недорогих, но правильного письма икон»[326]. Епархиальный съезд духовенства настоятельно просил местное начальство «воспретить, особенно в корельских приходах, развозку и продажу образов крайне неискусного (владимирского) письма и принять меры к распространению в сих приходах икон из склада Братства преподобного Александра Свирского»[327].

Подводя итоги, можно отметить, что иконопись стала одной из сфер, где государственный контроль медленно, постепенно усиливался, приводя к каноническому единообразию в изображении святых, Христа и Богоматери. Но возможности местной духовной власти в этой сфере оставались незначительными. Во-первых, изгоняемым из торговли иконам следовало противопоставить одобряемые образцы, которые пришлось бы изготовлять в массовом порядке. Такой возможностью духовная консистория не обладала. Во-вторых, нередко торговля осуществлялась нелегально. Более-менее поддающейся надзору стала торговля иконами в центре губернского города, буквально на пороге соборного храма Олонецкой епархии. Многочисленные приходы оставались за пределами контроля; здесь процветала нелегальная торговля, следствием которой стало распространение упрощенных, дешевых и доступных небогатым верующим изображений.

§ 4. Память верующих

Христианство изначально формировалось как «религия историков», «одна из наиболее темпорализированных религий в истории человечества»[328]. В нем главенствующую роль играло абсолютное,

---

[324] *Скворцов В.* Из жизни петрозаводских духовно-учебных заведений // ОЕВ. 1900. № 13–14. С. 515.

[325] НА РК, ф. 25, оп 20, д. 54/613, л. 24 (Акт о состоянии церкви во имя Преображения Господня).

[326] От совета Олонецкого епархиального церковного братства // ОЕВ. 1907. № 14 (Приложение, с. 3).

[327] Постановление Олонецкого Епархиального начальства (от 4–10 мая за № 128) // ОЕВ. 1907. № 14. С. 277.

[328] *Савельева И.М., Полетаев А.В.* Знание о прошлом: история и теория. В 2-х т. СПб., 2006. Т. 2. С. 117.

основанное на безграничной вере признание истинности, исторической достоверности событий, запечатленных в текстах Священного Писания, житиях святых, сюжетах из истории церкви, изображенных на иконах. Иконостас, имеющийся в каждом православном храме, способствовал поддержанию памяти: его «можно сравнить с открытой книгой, рассказывающей о Небесной церкви»[329]. В православном обиходе имело место гармоничное сочетание молитвы и иконописных изображений. Так, купольные росписи православных церквей раскрывали молитвенное состояние готовящихся принять таинство Евхаристии[330]. В трудах современных историков православный приход предстает как «особая мнемоническая община», предназначение которой состояло как в поддержании коллективной памяти о прошлом России, так и в осмыслении текущего момента исходя из общего понимания минувшего[331]. Известно, что общая память о строительстве церкви, практика поминаний, намоленные храмы – «все это актуализировало прошлое, делало его созвучным настоящему и востребованным текущей жизнью»[332]. Есть и другая, оборотная, сторона этой проблемы. Коллективные воспоминания, сохранившиеся в текстах или зафиксированные в обрядах, «воспроизводят не непосредственно жизнь и учение Иисуса, но их изображение, созданное первыми поколениями христиан»[333]. С этого времени память подверглась обработке: «изначальные элементы христианской веры должны были так или иначе расширяться, обобщаться, проникая в сознание групп, ранее подчинявшихся другим традициям»[334].

В большинстве случаев память сообщества верующих концентрировалась на ряде происшествий, которые воспринимались как судьбоносные, священные, и на некоторых исторических персонажах. Их деятельность, в той или иной мере вырванная из

---

[329] *Тульцева Л.А.* Престольный праздник в картине мира православного крестьянина // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: итоги этнографических исследований. М., 2001. С. 142.

[330] *Шенникова Л.А.* Силы небесные: иконография и литургические тексты // Восточнохристианский храм. Литургия и искусство, с. 181.

[331] *Шевцова В.* Освящение истории: Богородица и православная память в поздний период Российской империи // Историческая память и общество.., с. 301.

[332] *Кузнецов С.В.* Православный приход в России в XIX в. // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX вв., с. 159.

[333] *Хальбвакс М.* Социальные рамки памяти. М., 2007. С. 244.

[334] Там же.

исторического контекста, превращалась в сознании людей в цепь экстраординарных деяний. Затем разнообразные дискретные события объединялись памятью в единое логичное повествование. В конечном итоге память позволяла «вписать личность в современную культуру, эпоху», она заставляла каждого «не быть просто представителем рода человеческого, а человеком определенных временных качеств»[335]. Иначе говоря, память, в том числе память православная, становилась важной предпосылкой социализации. Ведь известно, что памятью обладает отдельный человек, а не коллектив. Но эта память обусловлена коллективным восприятием тех или иных событий, а индивидуальная память создается в каждой отдельной личности благодаря ее участию в процессах коммуникации. Назначение духовенства при этом как раз и заключалось в том, чтобы «фиксировать свою традицию, определять свое учение и подчинять мирян иерархической власти клириков, которые становятся уже не просто чиновниками и управителями христианской общины, но образуют отдельную, закрытую от мира группу, всецело обращенную в прошлое и занятую единственно его поминовением»[336].

Итак, на протяжении веков сформировалась, обрела своеобразные черты и стала важным фактором воцерковления особая разновидность коллективной памяти – православная память. Это сумма разнообразных знаний, теснейшим образом связанная с народным восприятием сакрального, трансцендентного мира, колоссальная по объему и степени влияния на повседневную жизнь, поступки каждого человека. По сути дела, православная память может рассматриваться как основополагающий код русской народной культуры, управляющий ее языком, ее формами выражения и воспроизведения, ее ценностями. Она определяла для каждого человека эмпирические порядки, с которыми он будет иметь дело и в которых будет ориентироваться. Православная память основана на практических потребностях социализации отдельного индивида и связана с поддержанием приемлемых для данного сообщества рамок повседневной жизни. Обязательное условие ее существования – постоянная тренировка памяти в процессе освоения и поддержания знаний, необходимых верующему для полноценного участия в жизни социума. Оправданием ее существования стал психологический комфорт. С одной стороны, память

[335] *Нуркова В.В.* Совершенное продолжается. Психология автобиографической памяти человека. М., 2000. С. 11.

[336] *Хальбвакс М.* Социальные рамки памяти, с. 241.

создавала позитивные и утешительные представления, связанные с «культурно значимой верой в бессмертие, в независимость души от тела и в продолжение жизни после смерти»[337]. Не случайно в церковном ритуале погребения одним из основных рефренов является «вечная память». С другой стороны, память верующих формировала приемлемые с духовной точки зрения условия существования в обыденной жизни, здесь и сейчас. Ведь по парадоксальному наблюдению известного религиоведа М. Элиаде, «человек считает для себя возможным жить только в сакральном пространстве, каким бы необычным по сравнению с профанным, оно ни было»[338]. Так, в Лижемском приходе сохранялось предание о трансцендентном вмешательстве в выбор места для деревни: «На месте селения Лижмы была корба, низкое глухое место, покрытое густым еловым лесом. На одном из деревьев была найдена икона святителя Николая, что и дало мысль первым временным поселянам устроить сперва часовню, а потом с помощью соседей-радетелей и церковь»[339].

Часто с сакральными событиями связывалось вполне обыденное дело – строительство церковного здания или основание нового поселения. Ведь и то и другое не могло быть результатом простого рационального решения, усилий человеческого рассудка. В преданиях, которые в данном случае выступают в качестве одной из форм православной памяти, запечатлен выбор места для возведения храма или селения благодаря вмешательству сверхъестественных сил. Так, основание деревни Вирма предание связывало с чудом: трижды брошенная в воду икона приплывала к одному и тому же месту: «куда икону принесло, там и деревню построили»[340]. В выборе места решающее значение имели вполне профанные, особенно на первый взгляд, предметы, становящиеся орудием высших, сакральных сил. Так, выбор места для Успенской церкви в Саминском приходе обусловил сплав трех стволов вниз по течению реки. Там, где деревья прибило к берегу, появилась церковь. Это противоречило рациональным представлениям местных жителей: «хотели там, дак уж на возвышенном месте, поставить эту церковку. <...> Но там не пришлось, нет»[341]. Православная память не сохранила какие-либо жесткие законодательные

---

[337] *Малиновский Б.* Магия, наука и религия. М., 1998. С. 52.

[338] *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. С. 349.

[339] *Воронов А.* К истории Лижемского прихода // ОГВ. 1902. № 63. С. 2.

[340] Предания Русского Севера / Сост., коммент. Н.А. Криничная. СПб., 1991. С. 39.

[341] Там же.

ограничения, связанные со строительством церквей и часовен, но явный конфликт между трансцендентным миром и волей крестьян – устойчивый сюжет в преданиях о строительстве церквей. Так, церковь Пречистенского Водлозерского погоста «предполагалось построить на острове Шенгема <...> Но лес, пригнанный сюда для постройки, сам собою отплыл к тому месту, где теперь стоит погост. Набожный народ счел это за нежелание Божией Матери иметь церковь на острове Шенгема и построил в честь ее рождества храм на выбранном ею самой месте»[342].

Не меньшее значение православная память имела в обустройстве человеческой жизни, формировании жизненных стратегий, связывающих в неразрывное единство сакральное и мирское. Известно, что память по своей природе не репродуктивна, а реконструктивна: в сознании людей «прошлое не статично, оно меняется под воздействием нового опыта»[343]. Так, «житие как текст символический может, но не обязано иметь соответствия в действительности». Житие «призвано организовывать эту действительность»[344], участвуя в принятии верующим тех или иных жизненно важных, «судьбоносных» решений. Явление в повседневной жизни трансцендентных сил приводит к тому, что обыденное существование простых смертных приобретает новые качества. Так, обращение к Богу в намоленном предками пространстве «создавало дополнительное ощущение защищенности и уверенности в исполнении желания»[345]. Иногда вторжение сверхъестественного в повседневную жизнь становилось предметом рассмотрения в прессе. Так, один из петрозаводских охотников по привычке, распространенной среди его современников, выстрелил в только что отремонтированную часовню: «такой, достойный всякого осуждения, обычай стрелять из ружей в часовни и кресты водится среди охотников г. Петрозаводска». Вскоре после этого святотатства охотник утопил ружье в озере и смог найти его только после покаяния и молитвы в той же часовне[346].

---

[342] Предания Русского Севера, с. 40.

[343] *Нуркова В.В.* Совершенное продолжается. Психология автобиографической памяти человека, с. 24.

[344] *Плюханова М.Б.* О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. В 5-ти т. М., 2000. Т. 3. С. 381.

[345] *Листова Т.А.* Религиозно-общественная жизнь: представления и практика, с. 724.

[346] *П.Д.* Часовенка в честь Феодосия // ОГВ. 1902. № 76. С. 3.

Известно, что русский крестьянин «не мыслил себя иначе, как православный верующий человек с определенным стереотипом религиозного поведения»[347]. Это накладывало на него серьезные обязательства, связанные с сохранением в памяти множества фактов, в совокупности составляющих христианское вероучение. Можно выделить ряд уровней православной памяти. *Первый* из них связан преимущественно с повседневным обиходом – почитанием домашних икон, а после распространения грамотности – с семейным чтением житий святых (до этого времени житийные сюжеты внедрялись в память благодаря рассказам наиболее просвещенных верующих и духовенства). Эту разновидность памяти можно определить как миметическую, связанную с подражанием детей взрослым, менее опытных в духовной сфере более опытным и т.д. Между иконой и поддержанием в памяти верующего событий церковной жизни прослеживается очевидная взаимосвязь: «навыки произнесения краткой и частой молитвы перед иконами оказались очень устойчивыми»[348].

Второй – с местными событиями религиозной жизни и, следовательно, с наиболее распространенной, массовой, формой религиозной жизни в России – церковным приходом. Ведь память невозможно объяснить из индивидуальной физиологии и психологии. Она обусловлена взаимодействием с другими индивидами, обладающими сходными духовными запросами. Сюда же включается предметная память. Мир, в котором постоянно живет каждый верующий, «снабжен показателем времени, который указывает не только на настоящее, но и на различные пласты прошлого»[349]. В то же время память верующих не исключала проявлений анахронизма, в народном сознании нередко объединялись явно разновременные события. Например, в преданиях коми слились воедино деятельность Стефана Пермского в XIV в. и строительство Ульяновского монастыря в 1667 г.[350]

Верхний, третий, уровень православной памяти связан с профессиональной деятельностью духовенства – литургией и регулярным чтением Евангелия в церквах. С одной стороны, священник являлся

---

[347] *Листова Т.А.* Религиозно-общественная жизнь: представления и практика // Русский Север, с. 707.

[348] *Тарасов О.Ю.* Икона и благочестие. Очерки иконного дела в императорской России, с. 38.

[349] *Ассман Я.* Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004. С. 20.

[350] Историческая память в устных преданиях коми. Сыктывкар, 2005. С. 10.

посредником между Богом и людьми. С другой – на него возлагались обязанности по изучению, систематизации и изложению локальных компонентов православной памяти – местных легенд, преданий, поверий, в той или иной степени связанных с церковными сюжетами[351]. В своей повседневной деятельности он получал богатый материал для изучения народных традиций. Ведь иерей обращался чаще всего к безграмотной пастве, значительная часть которой не понимала русского языка и не могла полноценно участвовать в исполнении треб и воспринимать богослужение. Поэтому произнесение проповедей в приходских церквах Севера России не получило широкого распространения, что неизбежно приводило к народным, профанным толкованиям основных евангельских сюжетов, весьма произвольному обращению с текстом Священного Писания. Постоянная апелляция ко всем этим перечисленным пластам памяти становилась важным условием поддержания традиционных норм общения, выработки коллективных ценностей, взаимопонимания и взаимодействия членов общества, установления критериев разграничения добра и зла в повседневной жизни.

Специфической чертой религиозной памяти стала равная степень проникновения в прошлое и будущее. Во-первых, события прошлого: библейские пророчества, предсказания юродивых, «вещие» сны, сохраняясь в памяти, становились важнейшим источником для повседневного религиозного сознания. Во-вторых, картины воображаемого будущего: Страшный суд, грядущие события индивидуальной эсхатологии, укоренялись в памяти, передавались из поколения в поколение как вполне достоверный элемент религиозного опыта, значение которого обусловливалось неизбежностью будущего воздаяния за добрые и злые дела, совершенные на жизненном пути[352]. И те и другие события фиксировались в памяти при помощи ярких, эмоционально окрашенных образов: картин мучений грешников в аду, райского блаженства, гибели и посмертного величия праведников. Аналогичное значение имели мемораты о последствиях нарушения запретов, «связанных с деревенскими святынями». Они не только повествовали о прошлых трагических событиях, но и являлись бережно хранимым в памяти грозным предостережением будущим поколениям[353].

---

[351] *Розов А.Н.* Священник в духовной жизни русской деревни, с. 35.

[352] *Дергачева И.В.* Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. М., 2004. С. 26–35.

[353] *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России, с. 126.

Возможна иная классификация видов православной памяти, предполагающая ее деление на зрительную, осязательную и т.д. При этом, несомненно, зрительная память выступала как наиболее «достоверный» (как известно, лучше один раз увидеть), а значит, и наиболее «влиятельный» способ фиксации событий прошлого. В ряде случаев мы имеем дело с преобладанием «мышечной» памяти. Ведь события прошлого так или иначе фиксировались и определенным образом воспроизводились в регулярно совершаемом действии как в храме Божием, так и за его пределами – в обрядах, крестных ходах, в паломничестве к святым местам. «Память всегда нуждается в месте, стремится определиться в пространстве»[354].

Духовное оформление этого пространства целиком возлагалось на память. Во-первых, звон церковного колокола «как бы создавал сакрализованное святое пространство, очищая его от всей нечисти»[355]. Во-вторых, важную роль в памяти верующих играла сакральная топонимика. Она включала в себя, во-первых, процедурное мышление, т.е. знание того, как надо действовать, и, во-вторых, «знание декларативное, т.е. совокупность прошлого опыта о тех или иных событиях и действиях»[356]. Поэтому сакральная топонимика выступала в качестве мощного стимула всех этих разновидностей памяти. Ее существование связывало повседневную жизнь, милые сердцу, привычные названия и сферу сакрального. Ведь простое произнесение имени, в том числе названия родной деревни в связи со священным событием, вызывает у человека «реакцию яркого переживания самотождественности»[357]. В конечном итоге то, что вспоминается или создается в процессе освоения территории – «это ландшафты, с которыми формируется связь»[358]. Эти наблюдения в полной мере относятся и к появлению новых святых локусов. В большинстве преданий почитание места, отведение ему особого

---

[354] *Ассман Я.* Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности, с. 40.

[355] *Листова Т.А.* Религиозно-общественная жизнь: представления и практика, с. 727.

[356] *Замятин Д.Н.* Культура и пространство: моделирование географических образов. М., 2006. С. 96.

[357] *Нуркова В.В.* Совершенное продолжается. Психология автобиографической памяти человека, с. 11.

[358] *Соловьева А.Н.* Ландшафт: память и история в антропологической перспективе // Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера. Архангельск, 2006. С. 87.

уголка в памяти верующих начинаются с явления на нем чудотворного предмета какому-либо благочестивому «страннику»: путнику, мирянину или священнику[359]. В-третьих, имела место «сакрализация пространства иконами»[360]: повсеместное распространение и присутствие святых образов «на местах, которые хранила народная память». Как правило, так отмечали «места явленных икон, сгоревших или упраздненных церквей, сражений, места, где кто-либо был убит молнией или умер по другой причине, но тоже внезапно, без покаяния»[361].

Прочие виды формирования памяти использовались значительно реже. Так, осязание выступало как существенный стимул памяти, позволяющий приобщиться самым непосредственным образом к святыням, почитаемым предметам. Однако специфика священных объектов заключается в том, что простое, профанное прикосновение к ним нередко расценивалось как святотатство.

Для народного благочестия всегда были характерны «контрастные и резкие проявления религиозных чувств и тяга к амбивалентности»[362]. Поэтому в процессе становления памяти с древнейших времен выработались определенные диалектические противоречия. Первое из них – несогласованность и разномасштабность коллективной и индивидуальной памяти. Индивидуальная память сохраняла прежде всего профанные события. Для сохранения событий сакрального характера от индивида требовались определенные, зачастую немалые усилия, которые тем не менее оправдывались и стимулировались повышением статуса человека, сохраняющего в своей памяти значимую для коллектива информацию. Поэтому православная память, как и любая другая, имела своих более или менее профессиональных носителей, способности которых донести до современников, воспроизвести факты из исторического прошлого придавалось особое значение. Коллективная память, в той или иной мере внедряясь в сознание каждого верующего, в значительной степени отождествлялась с проникновением в высший духовный, божественный мир. Это противоречие отчасти снималось наличием промежуточной ступени между коллективной и индивидуальной памятью, на которую обратил внимание Поль Рикёр. Он полагает, что в сознании человека существует промежуточная

---

[359] *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии, с. 317.

[360] *Тарасов О.Ю.* Икона и благочестие. Очерки иконного дела в императорской России, с. 20.

[361] *Цеханская К.В.* Икона в жизни русского народа, с. 100.

[362] *Тарасов О.Ю.* Икона и благочестие. Очерки иконного дела в императорской России, с. 426.

инстанция, «где конкретно осуществляется взаимодействие между живой памятью индивидуальных личностей и публичной памятью сообществ»[363].

Второе существенное противоречие заключается в противостоянии письменной и устной церковной памяти, каждая из которых развивалась по собственным законам, а их пересечение оставалось проблематичным, порождая известный феномен «народного православия». Вернее будет говорить о латентном, глубоко скрытом конфликте памятей, каждая из которых имела собственных носителей, круг защитников и сподвижников, готовых решительно оборонять «свой» вариант памяти от непрошенного вторжения. Известно, что воспоминание или забвение тех или иных событий не всегда является бессознательным. Множество событий вытесняется из памяти вполне осознанно. Ведь за процессами культурного увековечения скрываются интересы определенных людей, в данном случае – наиболее активных и подготовленных мирян, приходского духовенства, воцерковленной интеллигенции, транслирующих свои представления о прошлом в массовую память через систему народного образования.

Третье противоречие православной памяти постепенно формировалось в XIX–начале XX в., по мере того как власть все более решительно стремилась поставить под свой жесткий контроль деятельность православного прихода, религиозную жизнь страны в целом. С одной стороны, имело место поощрение, даже своеобразное «провоцирование» памяти в виде разного рода церковных «летописей», исторических описаний, составляемых по требованию начальства и зачастую публикуемых в епархиальной прессе или просто бережно, до подходящего случая, хранящихся в консисторских архивах. Важным средством формирования памяти стали жития святых, число которых на протяжении всего времени бытия православия в России неуклонно нарастало. С другой стороны, те элементы памяти о религиозных событиях, которые не вписывались в одобренные церковью нормы, по мере возможностей стирались из памяти верующих, демонстративно не одобрялись церковью, что зачастую приводило к их забвению, исчезновению. *Имело место скрытое, тщательно маскируемое насилие над памятью, принимающее форму навязывания однородности восприятия исторического прошлого в рамках отдельного коллектива,* происходило постоянное «редактирование» памяти, допускающее как ее «непредсказуемость» в конкретных фактах, так и вполне прогнозируемое, закономерное отношение к отдельным ее компонентам.

Четвертое противоречие связано с постоянными попытками верующих привязать события прошлого к определенному временному отрезку

---

[363] *Рикёр П.* Память, история, забвение. М., 2004. С. 184.

и одновременно – с отсутствием или, по крайней мере, слабой выраженностью в памяти представления о конкретном времени. Известно, что коллективная память действует «в обоих направлениях: как назад, так и вперед»[364]. Те или иные события религиозной жизни осмысляются как свершившиеся в далекие времена, без какой-либо привязки к конкретному историческому периоду. Сознание верующих не замечает этого противоречия, которое к тому же никогда не представлялось существенным. Ведь давние события истории христианства освящены временем, они стали частью календарной обрядности, а близкие – предельно актуальны. Следовательно, и те и другие важны в равной степени. Попытки привязать события церковной истории к какому-либо хронологическому периоду встречаются крайне редко и, можно предположить, являются следствием школьного, систематического образования. Сходным образом формировалось представление о времени в «иконичном мышлении». Здесь события, происходившие во времени в определенной последовательности, могут «меняться местами, изменять свою очередность; вместе с тем от двух до шести и более событий, отделенных друг от друга значительными промежутками времени, изображаются в одном пространственно-временном континууме»[365].

И наконец, пятое существенное противоречие сформировалось относительно поздно, но является важным и ощутимым аспектом религиозной жизни. Это противоречие между городской и сельской религиозной жизнью и проистекающие отсюда различия в сфере фиксации актуальных событий. Известно, что «в селе приход имел свою историю», был связан с многочисленными и тщательно поддерживаемыми преданиями[366]. Множество городских приходов сформировалось относительно поздно, а городское население демонстративно порывало с деревенскими традициями. Это имело далеко идущие последствия в духовной жизни: современные исследователи не без оснований противопоставляют город и деревню, оценивая девиантные проявления в повседневной жизни. В городе произошло «ослабление общественного контроля» над личностью человека, в результате формировался «антиобщественный характер поведения» и даже возникали «негативные психические состояния»[367].

---

[364] *Ассман Я.* Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности, с. 43.

[365] *Лепахин В.* Икона и иконичность, с. 250.

[366] *Розов А.Н.* Священник в духовной жизни русской деревни, с. 42.

[367] *Миронов Б.Н.* Социальная история России периода империи (XVIII–начало XX в.). Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. СПб., 1999. Т. 2. С. 94–95.

Можно сказать, что сакральная память обладает способностью заглянуть в далекое прошлое, но одновременно это память очень короткая, связанная с набором предметов, обрядов, праздников, являющихся актуальными, находящимися в поле зрения верующих в данный момент. Историческое прошлое как таковое не существует. Оно создается новыми поколениями людей и в этой связи является в значительной степени непредсказуемым. Основными способами фиксации событий религиозной жизни являлись церковные праздники, связанные с ними крестные ходы, те или иные формы поддержания устной традиции, сакральная топонимика. Они позволяли ежегодно вспоминать о наиболее значимых событиях религиозной жизни в отдельных местностях. Для верующих весь год связан с событиями в жизни Христа. В календаре богослужений «каждый день посвящается какому-нибудь святому, это поминовение всех тех, кто способствовал складыванию, распространению или прославлению христианского учения»[368]. Местные праздники могли быть связаны с прекращением эпидемии вследствие (как полагали верующие) заступничества святого, преодолением неблагоприятных метеоусловий и даже неоднократными ударами молнии по одному и тому же приходскому храму.

Так, в 1897 г. Синод разрешил установить особый крестный ход крестьянам из Сумского Посада Архангельской губернии. Поводом для их обращения в высшие церковные инстанции с просьбой о разрешении ежегодно совершать крестный ход стало необычное метеорологическое явление. Молния дважды в разные годы, но в один и тот же день и час ударяла в купол местной церкви. Крестьяне увидели в этом событии «не простую случайность, а чудесное знамение Божие». Поскольку это событие совершалось в день, когда особо почитается икона Божией Матери, называемая «Троеручица», то и крестному ходу предшествовало пение акафиста Пресвятой Богородице, чтение истории этой иконы, а после крестного хода «была прочтена коленопреклоненная молитва и провозглашены обычные многолетия и вечная память здателям и благодетелям храма»[369].

Будучи одной из форм поддержания памяти, религиозные праздники имели серьезное психологическое значение. Известно, что память селективна: каждый человек способен извлекать из собственной памяти эпизоды, помогающие в настоящее время сделать правильный выбор, выстоять в тяжелых условиях. Освященные временем, эти события имели особое, вдохновляющее, непревзойденное значение для потомков.

---

[368] *Хальбвакс М.* Социальные рамки памяти, с. 229.

[369] *А.Т.* Новоустановленный крестный ход // АЕВ. 1897. № 14. С. 441–442.

Праздник имел и иной смысл: «празднующее село становилось центром праздника и как бы мироздания»[370]. Все эти связанные с торжествами события, пронизывающие профанный и сакральный уровни бытия, становились своего рода фундаментом памяти. Христианин должен ощущать свою современность трансисторическим фактам, с которыми связаны праздники: «воспроизведенные заново, они вызывают в текущую реальность момент теофании»[371].

Существенные исследовательские проблемы связаны с овеществленным и духовным способами сохранения событий. Всевозможные объекты, предметы церковного обихода (прежде всего иконы), памятники, связанные с событиями религиозной жизни, становились важнейшей опорой для памяти. Она при этом определенным образом ограничивалась, словно подстраиваясь под связанные с этим предметом житейские события, которые в этом случае приобретали сакральный смысл. Например, иконы имели в быту русских людей особое значение: ими благословляли на брак, в дорогу, в солдаты, перед ними братались и божились, находили в них утешение в горестях[372]. Таким образом, в действие вступала ассоциация, являющаяся мощным фактором сохранения в памяти событий прошлого. Установление взаимосвязи между материальными предметами, местной топонимикой, определенными частями пространства становилось важной составляющей мировосприятия верующих. Эта закономерность касается и предметов богослужебного обихода. Документы фиксируют случаи приобретения икон специально для сохранения памяти о том или ином примечательном событии в жизни страны, особенно таком, в котором, с точки зрения современников, смешивалось сакральное и мирское. Так, в 1879 г. крестьяне Устьмошского прихода Каргопольского уезда совместно с приходским духовенством приобрели для своей церкви икону святого Александра Невского специально «по случаю спасения жизни государя императора». Отныне перед этой иконой 19 ноября, в день памяти благоверного князя, совершалась литургия и молебен за здравие царя[373].

---

[370] *Тульцева Л.А.* Престольный праздник в картине мира православного крестьянина // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: итоги этнографических исследований. М., 2001. С. 142.

[371] *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения, с. 358.

[372] *Цеханская К.В.* Иконы в народной жизни // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв., с. 301.

[373] НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 60, л. 19, об.

Разные элементы повседневного церковного обихода отразились в памяти в неравной степени. Наибольшее значение для поддержания коллективной религиозной памяти имели местные святыни: почитаемые часовни, поклонные кресты[374] и другие объекты, связанные с памятными событиями в жизни сообществ верующих. Так, в Виданском приходе Олонецкой епархии, как свидетельствует епархиальная пресса, «любят указывать камень с углублением на нем, весьма похожим на отпечаток человеческой ступни. По рассказам крестьян, это отпечаток ноги св. Николая, будто бы ходившего по их полям»[375]. Такой же камень любили показывать верующие из Таржепольского прихода, где рядом с древней часовней «находится камень, на котором ясно виден отпечаток человеческой ступни, левой ноги». Для местных жителей это был «знак особого благоволения к ним пророка Божия Илии». Водой из этого углубления местные жители мазали глаза, «будучи вполне уверены, что вода в ступне священна и способствует прекращению каких угодно глазных болезней»[376].

В целом принципы формирования коллективной религиозной памяти находятся за пределами индивидуального восприятия, мало доступны для творческого освоения, но связываются с конкретным человеком посредством разноплановых эмоций. Можно сказать, что память верующего человека сводилась к обширному, но отнюдь не бесконечному набору ситуаций, типичных сюжетов, информация о которых встречается в разных местностях и в разные хронологические периоды, существуя с небольшими локальными вариациями. Память продуцирует «выгодный», комфортный для индивида и коллектива миф, призванный создать душевный комфорт. Поэтому, обращаясь к проблеме православной памяти, мы имеем дело с предельно эмоциональным восприятием событий религиозной жизни. По своей сути память репрессивна. Для одних память о добродетельной жизни, соответствующей христианским идеалам, стала своеобразной наградой за праведность, для других – жгучие угрызения совести превратились в наказание за совершенные в прошлом грехи. Это вполне закономерно. Ведь аксиологически дезориентированная память неизбежно превращается в бессвязную коллекцию отдельных фактов.

---

[374] *Яшкина В.Б.* Средневековые каменные кресты в традиционной культуре XIX–XX веков // Антропология религиозности. СПб., 1998. С. 336–375.

[375] *Островский Д.* Село «Видана» // ОЕВ. 1900. № 12. С. 458.

[376] *Пидьмозерский В.* Таржепольский приход Петрозаводского уезда // Там же. 1902. № 23. С. 2.

Важным условием поддержания православной памяти становилось внушение. Вообще, можно с уверенностью утверждать, чтобы воспоминания отдельных людей стали коллективными, они должны прийти в соприкосновение, должен начаться процесс социальной коммуникации. Для православной памяти эта закономерность вполне применима. Благодаря взаимодействию людей, вдохновленных одной общей идеей, формируется некое подобие «коллективной личности», каждая часть которой (отдельный прихожанин) в значительной мере бессознательно заимствует у других мимику, жесты, манеру держать себя, одеваться, устраивать свой обиход[377]. В конечном итоге внушение формирует общее со всеми содержание памяти, общее представление о значимых событиях прошлого. Существенной закономерностью функционирования православной памяти стала направленность на фиксацию конфликтных ситуаций людей между собой и простых смертных с потусторонним, трансцендентным миром, событий, связанных с печальными или даже мистически пугающими обстоятельствами в жизни отдельной религиозной общины, региона или всей страны. Принято считать, что сосредоточенность на исторической памяти – характерная черта посттравматического времени. Это суждение нуждается в комментариях. Существует вполне аргументированная версия, представленная в статье Т. Щепанской, согласно которой так называемые святые места становились местом сосредоточения негативной информации: ведь сюда с обширной округи стекались люди, в жизни которых случилась беда[378]. Беда в сознании верующих неразрывно связывалась с наказанием за грехи, за недопустимое с точки зрения традиционного религиозного сознания поведение. Так, в селе Халуе Каргопольского уезда на протяжении ряда веков сохранялась память о пропаже реки по слову святого Александра Ошевенского. В ответ на оскорбления, отказ в ночлеге и изгнание из деревни преподобный произнес слова проклятия: «Видите эту реку? Великая благодать для человека, когда у самого жилья так много здоровой воды. Но вот что скажу я вам: река эта течет и будет течь, но воды из нее вам не пивать; вы будете жить у воды, но без воды». На глазах у изумленных жителей река ушла под землю и появилась вновь в нескольких верстах от деревни[379].

---

[377] *Бехтерев В.М.* Внушение и его роль в общественной жизни. СПб., 1908. С. 156.

[378] *Щепанская Т.Б.* Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 110–176.

[379] *Ш-н В.* Предание о реке Халуе (Каргопольского уезда Ошевенской волости) // ОЕВ. 1900. № 12. С. 462.

Существование памяти связано с *эстетизацией* событий христианского прошлого, противопоставлением давно минувшего благочестия и нынешнего сомнительного образа жизни, прежней готовности пострадать за веру и нынешнего нежелания поступиться сиюминутными бытовыми удобствами ради высоких идеалов. Этот подход к памяти базировался на общей закономерности функционирования памяти любого индивида: «*человеческой психике выгодно поддерживать ретроспективный позитивный баланс*»[380]. В православной коллективной памяти прослеживается аналогичная закономерность. Твердая убежденность в божественном предопределении выполняла для крестьян компенсаторную функцию «в условиях хозяйствования высокой степени риска»[381]. Эта же закономерность связана с рядом событий церковной истории, поддержание памяти о которых связано с поминовением погибших ради благочестия, почитанием мест старообрядческих самосожжений, которое широко распространилось в России, становясь значимым отнюдь не только для «раскольников»[382]. Материалы делопроизводства, рисующие совсем иную картину «гарей», для большинства верующих оставались недоступными, что в данном случае формировало идеализированный, лишенный конфликтов и противоречий образ исторического прошлого, в частности, борьбы за «старую веру», противопоставляемый неприглядной действительности.

По мере развития исторической памяти и совершенствования самосознания верующих начался затяжной конфликт между разными аспектами памяти, вызванный, с одной стороны, разделением православных на старообрядцев и сторонников никоновских реформ («никониан»), а с другой – конфликтом между памятью более-менее образованной части верующих и теми, для кого народные предания служили не менее, а зачастую и более достоверным источником информации, чем церковная проповедь. Можно говорить не только об интегрирующей, но и о дифференцирующей функции памяти, обусловленной непростой историей развития религиозного сознания в России. Благодаря всему этому в сознании верующих историческая па-

---

[380] *Нуркова В.В.* Совершенное продолжается. Психология автобиографической памяти человека, с. 33.

[381] *Сухова О.А.* Десять мифов крестьянского сознания: очерки истории социальной психологии и менталитета русского крестьянства (конец XIX–начало XX в.) по материалам Среднего Поволжья. М., 2008. С. 193.

[382] *Пулькин М.В.* Почитание мест самосожжений старообрядцев на Европейском Севере России (XIX–начало XX в.) // Мировоззрение и культура северно-русского населения. М., 2006. С. 215–223.

мять занимала одно из центральных мест, являлась многоуровневым феноменом, в котором все события были «рассортированы» в зависимости от древности, близости к «святым местам», длительности почитания, чудотворности и т.п. Но при этом память создавала мировосприятие, которое осознавалось его носителями как целостное и непротиворечивое. Поддержание православной памяти становилось значимой составной частью повседневной деятельности институтов Русской Православной Церкви.

Верующие никогда не сомневались в способности человека полноценно воссоздавать картины прошлого, формировать вполне адекватное представление об историческом пути, пройденном православным приходом, монастырем, отдельной территорией и всей Церковью в тот или иной период. В то же время *совокупность фактов, хранящихся в памяти, всегда является результатом перманентной интерпретации образов прошлого*. Память стала одной из форм адаптации мирского, связанного с повседневными заботами, крестьянского обихода к сакральному миру. При этом воспоминания о далеком или близком прошлом вполне поддавались коррекции: структура православной памяти создавала широкие возможности для религиозного творчества, переосмысления прошлого и, в частности, для существования «народного православия» – особого явления русской религиозной жизни, в котором православие объединялось с дохристианскими верованиями.

Таким образом, в изучаемый период на духовенство возлагался обширный круг обязанностей, связанных с совершением треб, ведением разнообразной приходской документации. Сложным, в том числе и в церковно-административном отношении, оставалось поддержание памяти о событиях церковной истории. Ситуация осложнялась многочисленными приходскими традициями, одни из которых вполне поддерживались законодательством, а другие шли вразрез с ним. В целом местному духовенству приходилось учитывать как требования закона, так и пожелания прихожан. Тяжкий груз священнических обязанностей дополнялся непростыми трудами за пределами храма. Рассмотрим этот круг вопросов подробнее.

§ 5. Прихожане и белое духовенство: взаимоотношения вне храма

Взаимоотношения прихожан и белого духовенства не исчерпывались исполнением «мирских треб» и обеспечением клира. В XVIII–начале XX в. сохранялась еще одна сфера, в которой соприкасались интересы церковников и прихожан. Подобно тому, как церковное

здание использовалось и для мирских, и для богослужебных целей[383], клир оставался существенной частью институтов власти сельской общины, выполняя порой самые сложные и деликатные поручения крестьян. В Олонецкой епархии в течение всего XVIII в. сохранялось отмеченное С.В. Юшковым[384] использование храмов для собраний сугубо светского характера. Это явление сохраняло массовый характер: в 1802 г. епископ Олонецкий и Архангельский Вениамин «промемориею» обращал внимание губернатора на явное нарушение законодательства: «в церковных трапезах крестьяне в праздничные дни после священнослужения производят разбирательство мирских дел; а как для таковых сходбищ учреждены особливые станции, то я многократно священникам внушал, чтобы они такового шуму при церквах не допущали, однако ж без вышняго начальства сего сделать невозможно»[385]. В целом «формирующаяся сельская интеллигенция была вынуждена корректировать свои действия в соответствии с требованиями крестьянского сообщества»[386].

Материалы второй половины XVIII в. проливают свет на некоторые причины лояльности священников. В частности, это сохраняющаяся возможность изгнания клириков из приходов. Праву отказа духовенству, или, по терминологии источников, «перемене» церковников в законодательстве уделено значительно меньшее внимание, чем проблеме выборов священно- и церковнослужителей. Лишь распространившаяся в России практика бесцеремонного изгнания церковников из приходов вынудила Синод оговорить этот вопрос в особом указе. В 1746 г. Синод обнаружил, что прихожане «даже за малые провинности и самоволием своим их, священников, от церквей отрешают, не имея над ними никакой власти». Указ Синода требовал предварительно согласовывать такие вопросы с церковным начальством[387]. Анализируя дела о конфликтах между духовенством и прихожанами, необходимо учитывать, что использование права отказа или, проще говоря, изгнание клириков всегда оставалось крайней,

---

[383] См. об этом подробнее: *Пулькин М.В.* Традиции внебогослужебного использования церковных зданий в XVIII в. // Секуляризационные процессы и христианская цивилизация. СПб., 1995. С. 26–27.

[384] *Юшков С.В.* Очерки из истории приходской жизни на Севере России в XV–XVII вв. СПб., 1913. С. 12.

[385] ГААО, ф. 29, оп. 4, д. 446, л. 1.

[386] *Илюха О.П.* Школа и детство в карельской деревне в конце XIX–начале XX в., с. 27.

[387] ПСПиР. СПб., 1909. Т. 3. № 980.

трагической и для прихожан, и для церковников мерой воздействия. К ней обращались только в тех случаях, когда привычные способы не срабатывали. Диапазон мер, к которым прибегали разгневанные прихожане, весьма широк. Во-первых, нередко применялись чисто экономические способы воздействия: лишение руги и (или) земли. Ниже ситуации подобного рода будут рассмотрены подробнее. Ограничимся на данном этапе лишь одним примером. Олонецкое духовное правление в «сообщении», поступившем в 1788 г. в Олонецкую нижнюю расправу, указывало, что крестьяне Лоянского прихода после ссоры со священником перестали «пущать» иерея «в леса за ягодами, грибами и волнухами <...> и для рупки дров, и на хоромное строение лесов оне ж, крестьяне, их допускать не хотят, при том же и скота, как лошадей, так и роговку, с пастухами в леса пущать запрещают»[388]. Во-вторых, в XVIII в. нередко неугодных священников избивали. Приведем один, достаточно характерный пример. Поповский староста Матфей Григорьев в 1772 г. указывал в доношении Синоду, что был «призван» для «исповедания» священника Пидмозерской церкви Антонова. Сам факт такого «призвания» говорит о тяжелой, опасной для жизни болезни. Священник Антонов поведал о причинах недуга: староста и крестьяне «из святого алтаря до пяти раз на церковь взтаскивали и били в церкви лошадиными плетьми смертельно»[389]. Исход дела неизвестен. Синод распорядился разобраться и донести о результатах[390]. В-третьих, не только действия прихожан, но и их молчание в критический момент становились серьезным испытанием для церковников. Так, в 1779 г. крестьяне Амвросиевы захватили землю, отведенную «миром» священнику Шунгского прихода. Священник сопротивлялся, и конфликт приобрел довольно острый характер. Как видно из промемории Олонецкой нижней расправы, «жена ево, священника, Наталья Александрова, хотя в Шунской земской избе при народном собрании и просила, чтоб защитили, но в том ей отказали и защиты никакой не учинили». Неудивительно, что после этого и сам священник «в приход ходить стал крайне опасен, чтоб смертельного убивства ему не приключилось»[391].

Вторая, помимо различных форм насилия, и более существенная причина компромиссов духовенства и прихожан связана с особой ролью священников в повседневной жизни крестьянского мира. Значи-

[388] НА РК, ф. 584, оп. 6, д. 10/211, л. 1, об.
[389] РГИА, ф. 796, оп. 53, д. 197, л. 1, об.
[390] Там же, л. 6.
[391] НА РК, ф. 584, оп. 3, д. 15/193, л. 1.

тельная роль клира в решении сугубо светских вопросов видна из законодательного материала конца XVII–XVIII в. С одной стороны, как отмечает М.М. Богословский, законодатели уже в конце XVII в. стремились запретить священно- и церковнослужителям участвовать в составлении документов сугубо светского характера[392]. С другой стороны, в начале XVIII в. священники щедро наделялись далекими от богослужения, скорее, полицейскими функциями. Так, согласно именному указу Петра Великого от 17 мая 1722 г. священники получили предписание доносить об открытых на исповеди «преднамеренных злодействах» в том случае, если исповедывающиеся «в них не раскаялись и намерения своего совершить не отложили»[393]. Законодательство второй половины XVIII в. также содержит двойные нормы в вопросе о роли духовенства в российском обществе. Священно- и церковнослужителям, согласно указу от 15 января 1767 г., строжайше запрещалось «прикладывать руки» к крестьянским прошениям и «пашпортам», но разрешалось участвовать в светских делах по требованию начальства[394]. В целом законодательство вовсе не было нацелено на то, чтобы вынудить священно- и церковнослужителей отказаться от мирских дел и заняться исключительно заботой о душах прихожан. Наоборот, предполагалось, что участие клириков в решении административных задач станет еще более активным. Круг этих задач невелик, а привлечение белого духовенства к их решению в идеале должно было ограничиваться теми случаями, когда это считали необходимым представители светской власти.

Позиция прихожан аналогична. Жизнь вынуждала крестьян обращаться к церковникам при разнообразных обстоятельствах, в том числе и далеких от богослужения. Верующие нуждались в поддержке свыше, Божьей помощи во всех их делах, в том числе повседневных заботах. За получением ее они обращались в церковь к приходскому духовенству. Речь, таким образом, шла не о том, будет ли духовенство заниматься исключительно церковными делами, не обращая внимания на проблемы, далекие от богослужения или таинств. Проблема заключалась совсем в ином. Предстояло согласовать две тенденции: традиционное привлечение духовенства к участию в деятельности институтов власти сельской общины и возрастающую роль церковников в решении тех задач, которые стояли перед чиновниками разных уровней.

---

[392] *Богословский М.М.* Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в. М., 1909. Т. 2. С. 32.

[393] ПСЗ-1. Т. 6. № 4012.

[394] Там же. Т. 21. № 15 143.

Имеющиеся источники убедительно свидетельствуют о том, что местные власти постоянно апеллировали к авторитету духовенства в разнообразных затруднительных случаях. Порой роль священно- и церковнослужителей оставалась несложной. Им надлежало довести до сведения населения важнейшие указы, необходимые для урегулирования конфликтов. Так, судя по рапортам церковников во время Кижского восстания приписных крестьян в 1769 г., заводское начальство поручило клирикам «при старостах и при всех мирских людях» читать указ, содержащий требование оставить «противности» и приступить к работам[395]. В ряде случаев священно- и церковнослужители давали показания, необходимые для расследования запутанных дел. Именно их свидетельства при этом нередко становились решающими. Так, в 1784 г., как видно из журнала Каргопольского нижнего земского суда, в этот орган власти для утверждения явились несколько претендентов на одну должность старосты, каждый из которых предъявлял «выбор» от крестьян и считал себя единственным избранником. Суд постановил обратиться к местному священнику, который сразу прояснил ситуацию. Оказалось, что «все “выборы” написаны большей частью пьяными крестьянами, которые даже до такого непорятка доходили, что кричали вслух: “кто больше даст вина, тот и будет старостою!”»[396]. Определить, кто же дал больше, особенно после того как все было выпито, оказалось непросто. Поэтому на всякий случай желанные документы получили абсолютно все претенденты.

В большинстве случаев священник становился не пассивным участником событий, а, наоборот, главным действующим лицом, призванным контролировать принятие решений, которые относились к числу наиболее существенных в жизни крестьян. Иногда чиновники поручали духовенству заверять решения сходов. Например, директор олонецкой экспедиции домоводства[397] А. Ушаков в 1786 г. приказывал подведомственным крестьянам «при разделении пашенных земель и сенокоса всех без изъятия крестьян принудить землю, данную им для пашни, обсеять и <...> в экспедицию прислать немедленно при рапортах ведомости, приобща при том мирской приговор, *с засвидетельствованием священника* (*курсив мой*. – М.П.), что все общество разделом довольно»[398]. Га-

[395] НА РК, ф. 445, оп. 1, д. 253, л. 147, 150, 153.

[396] ОР ИРЛИ, ф. 96 (Державин Г.Р.), оп. 3, д. 2, л. 303.

[397] Экспедиция домоводства (экономии) – временный административный орган, созданный после секуляризации церковных вотчин для управления бывшими монастырскими крестьянами.

[398] РГИА, ф. 1400, оп. 1, д. 691. л. 91.

рантом законности священник становился и при решении чрезвычайно болезненного для крестьян вопроса о «взятии» рекрута. Возможно, здесь играла роль некоторая дистанцированность клирика, отсутствие у него личной заинтересованности (его сыновьям рекрутчина не грозила), позволяющие выполнять посреднические функции. Так, олонецкий губернатор Г.Р. Державин в 1785 г., как видно из указа Олонецкого наместнического правления, предписал крестьянам собраться на «мирской скоп» и в присутствии священника «назначить общими голосами беспристрастно: кого в нынешний набор в рекруты представить надлежит»[399]. Впрочем, по мнению неизвестного автора записки о «Примеченном образе правления в деревнях всякого рода государственных крестьян», участие белого духовенства в сходах являлось в России широко распространенной традицией. «Случается, – говорилось в записке, – что на сходы приглашаются той же волости священники или другие из церковных служителей, к которым крестьяне доверенность имеют. На сих сходах определяются прошении о завладении земель, споры и самые драки за земли, наказываются законопреступления, как то: в воровстве и тому подобное, которые еще в канцелярии неизвестны»[400].

В XIX в. аналогичная роль священника сохранялась. В современных исследованиях вполне определенно проводится мысль о том, что «клир способствовал продвижению и насаждению официальной идеологии в крестьянской среде, воспитанию крестьянства в духе покорности престолу и власть предержащим»[401]. Карельские материалы подтверждают этот вывод. Так, Олонецкое земское о временных повинностях присутствие в 1877 г. обращало внимание губернатора на существенную трудность, возникающую при допросе обвиняемых, из-за отсутствия чиновников, знающих карельский язык. Вопрос стоял чрезвычайно остро: местные жители, «будучи сами участниками в преступлении или желая скрыть истину из боязни преследования, переводят показания при следствии по произволу». В качестве временной меры власти рассматривали привлечение к судебным разбирательствам священников. Это оказалось эффективной мерой, но не могло продолжаться долго: «хоть при некоторых

[399] ОР ИРЛИ, ф. 96, оп. 3, д. 14, л. 8, об.

[400] АСПбИИ, ф. 36, оп. 1, д. 380, л. 148.

[401] *Сухова О.А.* Десять мифов крестьянского сознания: очерки истории социальной психологии и менталитета русского крестьянства (конец XIX–начало XX в.) по материалам Среднего Поволжья, с. 181.

следствиях переводчиками бывают священники и церковнослужители, *на кого можно б положиться* (*курсив мой.* – М.П.), но требовать их постоянно к сему невозможно»[402].

Таким образом, привлечение священно- и церковнослужителей к исполнению обязанностей, далеких как от «мирских треб», так и от богослужения, не всегда происходило по инициативе чиновников. «Мирские» институты власти также нуждались в помощи духовенства. Участие священно- и церковнослужителей в крестьянских делах стало точной копией того содействия, которое церковники оказывали местной администрации. Самому священнику было непросто разобраться в том, в качестве кого он присутствует на сходе: в облике «агента бюрократии» или уважаемого члена крестьянского сообщества. Нередко от церковников требовалось лишь минимальное, ни к чему необязывающее участие в деятельности «мирского» выборного управления. Священники, как грамотные люди, в случае необходимости могли быть привлечены к исполнению разнообразных поручений. Грамотность крестьянина, по замечанию А.В. Камкина, никогда не оставалась его личным достоянием: она «волей-неволей выводила его на пути общественного служения»[403]. Этот вывод вполне применим и к церковникам.

Убедительные доказательства в пользу этого суждения содержатся в важных имущественных документах – картах и планах генерального межевания. В соответствии с Инструкцией землемерам к генеральному всей империи земель размежеванию, «к достоверному и точному свидетельству» крестьяне избирали понятых, которым надлежало подписывать документы. Мною изучено 16 планов и карт. Все они подписаны священно- и церковнослужителями, которые «прикладывали руки» вместо своих «неумеющих грамоте» прихожан[404]. О широком распространении именно такой формы привлечения священно- и церковнослужителей к общинному управлению можно судить по данным «ведения», присланного в 1791 г. олонецкому губернатору их Олонецкой духовной консистории. Последняя «усмотрела из многих дел», что дьячки и пономари, служащие в епархии, «у крестьян в зем-

---

[402] НА РК, ф. 1, оп. 24, д. 6/13, л. 6–6, об.

[403] *Камкин А.В.* Общественная жизнь северной деревни в XVIII в. Вологда, 1990. С. 27; Аналогичные суждения имеются в монографии А.Н. Розова. См.: *Розов А.Н.* Священник в духовной жизни русской деревни, с. 31.

[404] НА РК, ф. 4, оп. 35, д. 4/84, л. 2, об., 7; Там же, д. 2/25, л. 2, 6; Там же, д. 5/87, л. 2, 7; Там же, д. 2/39, л. 1, об., 4; Там же, д. 11/211, л. 2, 8; Там же, д. 10/192, л. 1, об., 9; Там же, д. 10/176, л. 1, об. 6; Там же, д. 12/241. л. 1, об., 8.

ских избах писменные мирские дела за некоторую от крестьян определенную плату исполняют, от чего в праздничные дни, в которые по большей части крестьянские дела исправляются, те дьячки и пономари от церквей своих отлучаются и более с ними общаются, нежели при церквах и при своих должностях»[405].

Мнение М.М. Богословского о том, что в XVII в. «каждая волостная церковь на Севере служила архивом для мирских документов»[406], подтверждается источниками XVIII столетия. В церковном здании в этот период хранились не только исповедные ведомости, но и акты, связанные с имущественными вопросами. Главным образом, но не исключительно, это бумаги, составление которых обусловливалось отводом земли духовенству. В создании церковных архивов существенную роль сыграли такие обстоятельства, как традиция решать имущественные споры в церкви, обращаться за посредническими услугами и с просьбами о составлении документов к причту своей церкви. Доказательством здесь являются описания тех случаев, когда бумаги пропадали из-за воровства или при пожаре. Безрезультатно, например, завершился первый этап возникшего в 1794 г. спора между крестьянами Нигижемского прихода и клиром церкви великомученика Георгия об отмежеванной к церкви земле. Предъявить хранящиеся в «церковном казенном ящике» межевые книги, судя по доношению священника, оказалось непросто, поскольку они «из владельцев деревни Алексеевской крестьянином Алексеем Щепкиным с товарищи с протчими церковными вещами из церкви покрадены»[407]. Имеются упоминания о «писменных всяких крепостях», т.е. документах, находящихся в составе церковного имущества, которое согласно указу епископа Олонецкого и Каргопольского надлежало «отвесть за церковных прикащиков»[408].

Далеко не всегда священно- и церковнослужители при решении «мирских» дел оставались на второстепенных, подчиненных ролях. Ряд документов позволяет утверждать, что представители духовенства становились свидетелями при совершении разного рода сделок и заключении соглашений. Это обстоятельство говорит об их высоком статусе. Иногда, например, священно- и церковнослужители присутствовали при передаче залога от жениха родителям невесты незадолго

---

[405] Там же, ф. 165, оп. 2, д. 2/3, л. 103.

[406] *Богословский М.М.* Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в. Т. 2, с. 21.

[407] РГИА, ф. 796, оп. 79, д. 291, л. 17.

[408] НА РК, ф. 308, оп. 2, д. 1/2, л. 1.

до свадьбы. Этот залог, как утверждал в «Поденной записке» современник событий Г.Р. Державин, «выдавался с договором, чтобы в случае несогласия невесты отдать ему (*жениху*. – М.П.) оный обратно»[409]. В 1783 г., как явствует из прошения рекрута Михайлы Иванова, состоялось «согласное сватовство» его к дочери крестьянина деревни Исаковой Пидемской волости Мартина Антонова Меншого. По этому случаю в соответствии с обычаем будущий тесть забрал у Михайлы 33 рубля. В качестве свидетелей при передаче денег присутствовали священник, пономарь и два крестьянина той же волости. После того, как выяснилось, что Михайла Иванов стал рекрутом, Мартин Антонов ему «совсем от совокупления законного браку отказал». В ответ Иванов потребовал возместить все расходы в размере 50 рублей[410]. По народным представлениям нарушение договора становилось и грехом, и преступлением, поскольку при заключении договора всегда в том или ином виде присутствовало обращение к Богу.

Аналогичным, но в значительно больших масштабах стало участие духовенства в подготовке челобитчиков к отправке в Санкт-Петербург в 1769 г., во время восстания приписных крестьян. Как видно из «ведения» Сената в адрес Олонецкой духовной консистории, перед уходом крестьяне зашли в церковь, чтобы дать клятву. Ее суть заключалась в обещании «во всем слушать» Соболева – главного «возмутителя» – «и друг за друга умереть, ни в чем никово не выдавать, и от нево, Соболева, из Петербурга никому не бегать». Перед клятвой священник Захарий Ефимов отозвал Соболева в алтарь и «увещевал, что присяга – дело великое, и в чем оную иметь, в том должно быть и справедлив». Убедившись в серьезности намерений крестьян, священники (это была Кижская Преображенская церковь с двойным клиром), «вынеся из алтаря Евангелие и крест положа на налой, сами стояли в ризах по краям налоя, и все как в показанном между собою заговоре к Евангелию и кресту прикладывались, то в тот намеренной путь их и благословляли»[411].

В некоторых случаях священно- и церковнослужители, не забывая об основной деятельности, становились помощниками выборных должностных лиц сельской общины. Свидетельства о такой неожиданной роли духовенства появлялись в источниках лишь в тех случаях, когда сами события принимали непривычный оборот. Так, данные об участии церковника в сборе налогов сохранились только бла-

---

[409] *Державин Г.Р.* Поденная записка ... // *Пименов В. В., Эпштейн Е. М.* Русские исследователи Карелии (XVIII в.). Петрозаводск, 1958. С. 179.

[410] НА РК, ф. 642, оп. 1, д. 28/335, л. 1.

[411] РГИА, ф. 796, оп. 52, д. 254, л. 1.

годаря тому, что пономарь и староста в одной из деревень внезапно обнаружили раскольников, готовых к самосожжению. Староста Сидор Артемьев на следствии по делу о массовом самоубийстве старообрядцев, показал: «в бытность ево ведомства своево в деревне Фофановской для збору казенных податей оного ж погоста с пономарем Евсеем Егоровым, *кой исправлял тогда мирские дела* (*курсив мой.* – М.П.) <...> усмотрели раскольническое зборище»[412].

Ненамного больше имеется свидетельств о следующей форме участия священно- и церковнослужителей в повседневной жизни крестьян – избрании представителей белого духовенства приходскими поверенными. Наиболее подробные сведения изложены в «ведении» Сената Олонецкой духовной консистории. Следственная комиссия по делу о восстании приписных крестьян установила в 1771 г., что священник Толвуйского прихода, по его собственному признанию, был послан крестьянами «проведать: естьли они зделаются послушными, будет ли им прежняя противность прощена». Но члены комиссии, как видно из того же документа, подозревали, что на самом деле священник приезжал «для разведывания, что об их (*крестьян.* – М.П.) ослушностях по комиссии происходит». За это «разведывание», судя по показаниям старосты Васильева, священник получил от крестьян «денежную плату»[413]. Приходскими поверенными священно- и церковнослужители становились и в тех случаях, когда возникала необходимость собрать средства на ремонт или строительство храма. Как видно из указа Олонецкой духовной консистории, в 1797 г. в Санкт-Петербурге был задержан прибывший из Немжинского прихода Каргопольского уезда священник Афанасий Иванов. В «подписке», данной священником архимандриту Александро-Свирского монастыря Парфению, говорилось, что «деньги и купленные в бытность ево, священника, в Санкт-Петербурге вещи были собираемы на ту церковь, при которой он ныне находится». Консистория распорядилась прислать в монастырь, где находился священник, крестьян и причетников «для принятия тех вещей»[414].

Итак, в положении священно- и церковнослужителей заметна двойственность. Эта двойственность состоит не только в амбивалентном – светском и церковном – предназначении их в приходе. Она, что не менее важно, заключалась в посредническом, промежуточном положении клира между властями, с одной стороны, и крестьянами –

[412] ГААО, ф. 29, оп. 9, д. 14, л. 262.
[413] РГИА, ф. 796, оп. 52, д. 254, л. 3-3, об.
[414] АСПбИИ, ф. 3, оп. 1, картон 32, д. 5, л. 27.

с другой. Едва ли возможна обобщенная оценка симпатий духовенства, вытекающая из этого своеобразного статуса церковников. Они делали свой выбор исходя из конкретной ситуации, помня о том, что любое четкое обозначение своей позиции чревато наказанием. В наиболее бесспорном виде позиция белого духовенства могла проявиться только в периоды крестьянских волнений. Известно, что многие священно- и церковнослужители оказались на стороне восставших прихожан в период крестьянской войны под предводительством Е.И. Пугачева[415]. Аналогичной была позиция клира Олонецкой епархии и во время восстания приписных крестьян 1769–1771 гг.

Из «ведения» Сената, присланного в Олонецкую духовную консисторию, явствует, что следствием были установлены многочисленные факты участия церковников в волнениях. Так, священники Кижского прихода служили молебен за победу своих вооруженных рогатинами прихожан над правительственными войсками. Священник Типиницкого прихода в ответ на требование оказать содействие в подавлении восстания, сказал офицеру «грубо, что ему нет дела ни до чево». На следствии он заявил, что специально «острегал себя, дабы после крестьяне за то на нево не злобились и не щитали бы, что он, священник, имел с ним, капитаном-исправником, какой совет». Это объяснение можно признать универсальным. Священники остро ощущали свою зависимость от крестьян и боялись потерять их «доверенность». Об этом говорят и другие примеры. Священник Тубозерского прихода подписался под крестьянским рапортом, «наполненным грубостию». Дьячок Иван Данилов из Кижского погоста лично участвовал в столкновениях с войсками и даже на поле брани отобрал у офицера кушак. Вывод, сделанный в «ведении» на основании всех приведенных фактов, однозначен. «Оказалось, что живущие в противящихся погостах священно- и церковнослужители одного с ними, крестьянами, согласия»[416]. Это общероссийская закономерность. Современные авторы исследований приходской этнографии подчеркивают сохраняющуюся в XVIII–XIX вв. тесную взаимосвязь между крестьянским миром и приходским духовенством. Она наиболее отчетливо проявлялась «во время эпидемий, в неурожайные годы, при проведении жестких, “непопулярных” правительственных мер, ведущих к обнищанию паствы»[417].

---

[415] *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. М., 1992. Т. 2. С. 541.

[416] РГИА, ф. 796, оп. 52, д. 254, л. 1–3, об.

[417] *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии, с. 32.

В XIX–начале XX в. священник также участвовал в повседневной жизни своего прихода. Но значительно чаще пастырь не защищал интересы крестьянского мира, а всецело посвящал свои усилия охране общественного спокойствия и порядка, предотвращению агрессивных проявлений в крестьянской среде, а в конечном итоге – отстаивал интересы государства. Устав духовных консисторий прямо предписывал священникам наставлять народ в духе «благонравия и послушания властям»[418]. И документы показывают, что это предписание выполнялось. Так, в 1906 г., во время крестьянских волнений, священник Ухтинского Вытегорского прихода описывал свою деятельность по предотвращению крестьянских волнений: «Предвидя печальные последствия от ожесточенных массовых движений народа и в силу своего пастырского долга, я быстро употребил меры внушения и убеждения прихожан. В домах их и в храме Божием я объяснил им точный смысл гражданской свободы, направленной к соблюдению законности и правопорядка, а не к проявлению злого произвола и насилия, говорил о неприкосновенности личности и имущественной собственности». В итоге дело закончилось не волнениями, а коллективным богомольем за здравие императора[419]. Бурные годы революции показали, что священники могут оказывать на своих прихожан благотворное воздействие, предотвращая конфликты. Негативные настроения прихожан в этот период принимали массовый, радикальный и угрожающий характер. Так, узнав о Манифесте 17 октября, крестьяне Вытегорского уезда, как писал местный священник, «восприняли его превратно». Они решили «ехать целым обществом и разгромить ближайшие лесные дачи частных землевладельцев для того, чтобы правительство узнало об их недостатках и удовлетворило их нужды». Не соглашавшихся с ними односельчан они «хотели подвергнуть собственному суду и избиению». Священнику с трудом удалось предотвратить беспорядки[420]. После начала Первой мировой войны священники стали помощниками местной администрации в деле составления списков военнообязанных. Судя по обращению к духовенству епархиального начальства священники привлекались к «единовременной проверке составленных уездными советами списков семейств мобилизованных нижних чинов», а также к отслеживанию изменений в семействах призывников и в ценах на продукты[421].

---

[418] Устав духовных консисторий // Церковное благоустройство. Сб. действующих церковно-гражданских законоположений, относящихся к духовному ведомству. М., 1901. С. 6.

[419] *Маклионов К.* Из села Ухты Вытегорского уезда // ОЕВ. 1906. № 1. С. 27.

[420] Там же. С. 26–27.

[421] *Епископ Никанор.* Духовенству Олонецкой епархии к неуклонному и немедленному исполнению // Там же. 1914. № 23. С. 533–534.

Как показывают документы XIX–начала XX в., олонецкие священники неусыпно занимались наблюдением за «нравственно-религиозной жизнью» прихожан, постоянно заботясь о «наставлении и утверждении их в вере и благочестии», давая советы о «воспитании детей в страхе Божием и благочестии»[422]. На них же возлагалась обязанность следить за тем, чтобы должности в сельском самоуправлении не занимали заведомые «раскольники», способные оказать «вредное» духовное воздействие на прихожан. Так, в 1861 г. Олонецкая духовная консистория рассматривала дело о действиях священника Горского прихода Ивана Гостинчикова. Как видно из документов, священник привел к присяге старообрядца Кирилла Поташева, «признанного местным причтом сомнительным в православии» по причине неявки на исповедь. За грубое нарушение установленного порядка, невнимательность при подготовке к присяге консистория отстранила священника от должности[423].

Значительно реже в материалы делопроизводства проскальзывали сведения о значении сельских священников для жизни крестьянского мира, их добрых взаимоотношениях с прихожанами. В частности, предоставление ссуд из церковных денег нуждающимся в свободных средствах прихожанам изучено на обширных материалах XVII в. М.М. Богословским[424] и А.И. Копаневым[425]. В XVIII в. подобные действия рассматривались властями как казнокрадство и поэтому осуществлялись нелегально. В случае нарушения обязательств законных оснований для обращения в суд не возникало: тот, кто дал деньги, был не меньшим преступником, чем тот, кто их не возвращал. Поэтому упоминание, обнаруженное в архиве земской избы Кижской волости, можно считать уникальным: в 1773 г. церковный староста жаловался волостному старосте на десяцких Герасима Иванова «с товарищи», которые «взяли на нужду свою из казны в церкви Николая Чудотворца денег сорок рублей, как в выданном от них векселе значится, которых денег и поныне в выплате нет <...> у нас в церкви в денежной казне немалая нужда, и в том происходит церкви Божией немалое притеснение»[426]. В начале XX в. эта особенность взаимоотношений

---

[422] НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 9/96, л. 21 (Отчет благочинного 2-го округа Олонецкого уезда за 1902 г.).

[423] Там же, оп. 20, д. 59/655. л. 42 (Из журнала Олонецкой духовной консистории).

[424] *Богословский М.М.* Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в. Т. 2, с. 39.

[425] *Копанев А.И.* Крестьяне Русского Севера в XVII в. Л., 1984. С. 36.

[426] ОР РНБ. Ф. 536. О. 600. Л. 2.

духовенства и прихожан сохранялась. Так, в описании Немжинского прихода, опубликованном в 1906 г., указывается, что у местного священника прихожане считали вполне возможным «попросить написать письмо, попросить доброго совета в крестьянском быту, попросить оказать взаимообразно денежную или материальную помощь в нужде, отдать на сохранение про черный день копеечку»[427]. Вероятно, это явление было распространено не только в Олонецкой епархии. Крестьяне других местностей нередко обращались к своим священникам с просьбой о беспроцентной ссуде зерном или деньгами[428]. В 1904 г., оценивая состояние благочестия в народе, олонецкий епископ писал, что многие местные жители «с полной доверчивостью обращаются к духовенству со своими духовными нуждами, просят у него советов при разных обстоятельствах жизни, приглашают в свои дома, при встрече кланяются, целуют его руку, называют “батюшкой” и “отцом духовным”, помогают ему в сельском хозяйстве»[429].

В приходском священнике северные крестьяне ценили «понимание трудностей крестьянской жизни, знание внутриобщинных проблем и проблем каждой отдельной семьи»[430]. Это проявляется в самых разных аспектах поведения духовенства и даже в распоряжениях церковного начальства. Так, для светских целей, а не только для благовеста, использовалась находящаяся при храме колокольня. Жители окрестных деревень воспринимали неурочный колокольный звон (набат) как призыв к «многолюдному всех деревень собранию». Характерны два примера, взятые из материалов сенатской следственной комиссии 1771 г. Крестьяне Кижского погоста, используя набат, за короткий срок сумели собрать своих сторонников, которые и дали отпор солдатам капитана Ламздорфа[431]. Жители деревни Леликовой в этот же период «держали воровские свои заставы, имея заговор таковой: когда посланы будут в их селения команды, то на колоколах бить в набат тревогу и в сем собираясь противитца и отбиватца»[432]. Набат использовался и в обыденных ситуациях: в некоторых местностях Ладожского и Онежского озер

---

[427] *Фарсинонов А.* Немжинский приход Лодейнопольского уезда, с. 512.

[428] *Кузнецов С.В.* Православный приход в России в XIX в., с. 170.

[429] НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 9/97, л. 31 (Отчет о состоянии Олонецкой епархии за 1904 г.).

[430] *Листова Т.И.* Религиозно-общественная жизнь: представления и практика, с. 736.

[431] НА РК, ф. 445, оп. 1, д. 235, л. 227.

[432] РГИА, ф. 796, оп. 52, д. 254, л. 6.

в набат били в туманное время[433]. Колокольный звон являлся в России традиционным средством оповещения о чрезвычайных ситуациях, но в XVIII в. его использование не для церковных нужд воспринималось высшей церковной властью как незаконное. В частности, Синод специальным указом запретил «производить набатный звон во время драк»[434].

Есть и другой аспект этой проблемы, вновь возвращающий повествование к проблемам крестьянского самоуправления. В литературе высказывалось мнение о том, что сход в XVII–XIX вв. собирался либо по «повеске», либо «через колокольный звон»[435]. В Олонецкой епархии, скорее всего, из-за низкой плотности населения и больших расстояний между деревнями второй способ оповещения использовался реже. На это указывают документы упомянутой комиссии, которая докладывала Сенату в 1771 г., что «збор их (*крестьян*. – М.П.) бывает по повескам через нарочно определенного ходока-крестьянина, живущего в самом погосте, а для скорости посылают иногда и из крестьян»[436]. Возможность срочно собрать людей, пусть только из ближайших населенных пунктов, придавала деревне, где располагалась колокольня, особое значение. В конце XIX в. ситуация осталась неизменной. Судя по распоряжению консистории, разосланному по приходам в 1893 г., клирики звонили в колокола во время вьюг и метелей, извещая таким способом заблудившихся путников о расположении деревни и месте возможного ночлега[437].

Другим видом услуг населению, оказывать которые также были обязаны священники, стала медицинская помощь. В 1895 г. по распоряжению епископа Павла в Олонецкой духовной семинарии ввели курс медицинской помощи. Губернская управа решила, что священники, «вращаясь по тому или другому характеру своих обязанностей среди крестьянского населения, при знакомстве с основами медицины и гигиены принесут существенную пользу населению, оказывая ему рациональную первоначальную медицинскую

---

[433] Набат // Полный православный богословский энциклопедический словарь. М., б. г. Т. 2. Стб. 432.

[434] ПСПиР. СПб., 1910. Т. 1. № 518. См. также: ПСЗ-1. Т. 17. № 13 328.

[435] *Миненко Н.А.* Общинный сход в Западной Сибири XVII–первой половины XIX в. // Общественный быт и культура русского населения Сибири. Новосибирск, 1983. С. 14.

[436] НА РК, ф. 445, оп. 1, д. 253, л. 161.

[437] Там же, ф. 25, оп. 20, д. 93/1044, л. 8 (Рапорты благочинных об оповещении населения колокольным звоном во время метелей и вьюг).

помощь, которой население бывает нередко лишено». Поэтому земское собрание выделило средства на приобретение аптечек с необходимыми медикаментами[438].

Одним из ведущих «социально-ролевых предназначений русской православной церкви» стала информационная деятельность[439]. Иногда священники боролись против панических слухов. Так, в начале XX в. среди местных крестьян распространился слух о том, что прививка против оспы является той самой печатью Антихриста, о которой сказано в Евангелии. Священники «всеми средствами» старались истолковать прихожанам священные тексты, доказывая, что между прививками и апокалипсическими пророчествами нет никаких совпадений[440]. В 1914 г. участие духовенства в деле организации прививок стало по распоряжению начальства еще более заметным. Согласно Положению об оспопрививании духовенство обязывалось «составлять списки родившихся и умерших детей и доставлять эти списки в учреждения, заведывающие делом оспопрививания»[441]. При этом духовное начальство требовало от священников не допускать конфликтов, «возникающих временами в связи с желанием прихожан отстоять свои обычаи»[442].

Итак, нельзя не заметить ту существенную роль, которую играло сельское духовенство в жизни крестьянского «мира». Но эта роль лишь отчасти обусловлена авторитетом священно- и церковнослужителей. Во многом участие священников в мирских делах объяснялось их отстраненностью, отсутствием у них личной заинтересованности, которые и проявлялись при разбирательстве возникающих среди крестьян конфликтов. Определенную роль играло законодательство, но его влияние было двояким. С одной стороны, священно- и церковнослужители были оставлены на полное попечение самих крестьян, которые свободно могли решать все важнейшие вопросы, связанные с

---

[438] О снабжении аптечками священников, прослушавших курс народной медицины и гигиены // ОГВ. 1902. № 20. С. 2.

[439] *Сухова О.А.* Десять мифов крестьянского сознания: очерки истории социальной психологии и менталитета русского крестьянства (конец XIX–начало XX в.) по материалам Среднего Поволжья, с. 181.

[440] *Козлов И.* Печать Антихриста и прививка оспы // ОЕВ. 1911. № 29. С. 488–489.

[441] Высочайше утвержденное 21 июня 1914 года Положение о предохранительном оспопрививании // Там же. 1914. № 32. С. 719.

[442] *Листова Т.И.* Религиозно-общественная жизнь: представления и практика, с. 737.

повседневной жизнью духовенства. Нельзя забывать (и любой церковник помнил об этом), что и материальное благополучие, и даже личная безопасность клириков зависели от прихожан. С другой стороны, существующая практика привлечения священно- и церковнослужителей к участию в светских делах по инициативе чиновников разных уровней закрепляла в сознании крестьян образ священника – непременного участника «мирских» мероприятий.

Приходские школы. В конце XVIII, и особенно в XIX–начале XX в., прежние формы участия духовенства в решении мирских проблем прихожан постепенно уходили в прошлое. На смену им приходило новое явление – активное участие церковников в обучении подрастающего поколения. Становление системы начального церковного образования опиралось на давнюю традицию обучения детей в школах при приходских церквах, где главными учителями становились клирики, нуждающиеся в дополнительных заработках. Начало этому благородному и приносящему церковникам дополнительный заработок делу положили статьи Стоглава (середина XVI в.), предписывающие духовенству «учинити в домех училища»[443]. Законодательство XIX в. воспроизводило это требование. Епархиальному начальству вменялось в обязанность «располагать и поощрять приходское духовенство к заведению и поддержанию при церквах училищ, в виде простом и приспособленном к народному быту»[444].

Масштабное продолжение этого благого начинания приходится на изучаемый период. В указе, датированном 1805 г., Александр I призвал приходское духовенство участвовать в деле народного образования[445]. В 1836 г. Синод, имея в виду противостояние старообрядческому влиянию, составил Правила для первоначального обучения поселянских, в том числе и раскольнических детей, предназначенные исключительно для Олонецкой епархии. Затем с соизволения императора эти правила распространились и на другие епархии. Обязанность обучения крестьянских детей целиком возлагалась на приходское духовенство[446]. В 1861 г., подводя первые итоги деятельности церковно-приходских школ, олонецкий архиерей отмечал скромные успехи

---

[443] Стоглав. Собор, бывший в Москве при великом государе царе и великом князе Иване Васильевиче. СПб., 1997. С. 75.

[444] Устав духовных консисторий. С. 7.

[445] *Рункевич С.* Русская церковь в XIX в. СПб., 1901. С. 569–570; *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни, с. 43.

[446] *Рождественский С.В.* Исторический обзор деятельности Министерства Народного Просвещения (1802–1902 гг.). СПб., 1902. Т. 1. С. 283.

этих учебных заведений в противостоянии «расколу». Как говорилось в отчете, «дети, получая нравственные понятия о вере, церкви и богопочтении и в то же время приобретая навык ходить к богослужениям в храмы и ежегодно исполнять христианский долг очищения совести, предохраняются от влияния раскола на всю жизнь, и родители, отдающие своих детей на обучение духовным лицам, чрез то сами более сближаются с духовенством и начинают питать к нему более уважения, доверия и любви»[447].

Опыт деятельности церковно-приходских школ обобщен в сборнике распоряжений, регламентирующих их деятельность в общероссийском масштабе. Во второй половине XIX в. главная задача школ по-прежнему состояла в образовательной и церковно-просветительской деятельности: «школы сии имеют целию утверждать в народе православное учение веры и нравственности христианской и сообщать первоначальные полезные знания». Они существовали под надзором местного духовенства, получая средства от приходских попечительств, братств, «земских и других общественных или частных учреждений и лиц, епархиального и высшего духовного начальства, а равно из казны»[448]. Епархиальное начальство обязывалось «располагать и поощрять приходское духовенство к заведению и поддержанию при церквах училищ», целью которых провозглашалось «распространение грамотности и религиозно-нравственное воспитание народа»[449]. В процессе деятельности круг задач, стоящих перед церковно-приходскими школами, существенно расширялся. Заметную роль они играли в борьбе против старообрядческого влияния. Работающие в школах священники обязывались «сообщать в школах на уроках Закона Божия сведения о расколе по программе, утвержденной Св. синодом для школ Олонецкой епархии»[450].

В 1870-х гг. школы были оценены Синодом и соответствующим министерством как незаменимое средство распространения русского языка. На общероссийском уровне эта идея наиболее отчетливо

---

[447] РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 61, л. 39, об.

[448] Правила о церковно-приходских школах. Высочайше утверждены в 13 день июня 1884 г. // Сборник правил о школах церковно-приходских и грамоты. С относящимися к ним определениями и указами Св. синода, Училищного при оном совета и Новгородского епархиального начальства. СПб., 1898. С. 12–13.

[449] *Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству, с. 124.

[450] Инструкция приходским священникам Олонецкой епархии в деле борьбы с расколом // ОЕВ. 1900. № 22. С. 755.

сформулирована Н.И. Ильминским. Он предлагал сделать «орудием первоначального обучения для каждого племени <...> родное наречие его». Учителями школ для «инородцев» следовало назначать выходцев из местных народов или русских, владеющих «инородческим» наречием. В процессе обучения предполагалось активное использование русского языка: «как только усвоят себе довольно значительный запас русских слов и выражений, начинают обучаться русской грамоте». Далее предусматривался полный переход на русский язык и совместное обучение «инородческих» и русских детей[451]. В 1902 г. появилось новое положение о церковных школах православного исповедания. Суть нововведений заключалась в разделении школ на начальные и учительские, четком указании перечня предметов в тех и других, указании размеров вознаграждения учителям, их прав и способов поощрения за успехи в преподавании[452].

Реализация правительственных предначертаний оказалась непростым делом. К середине XIX в. стало очевидно, что первое «сражение за руководство начальным образованием» церковь проиграла[453]. Эту неблагоприятную тенденцию удалось преодолеть лишь спустя длительное время. Оценивая положение дел в церковно-приходских школах, епархиальный архиерей в 1870 г. обращал внимание Синода на ряд существенных недостатков в их деятельности. Во-первых, материальная необеспеченность духовенства «не дозволяет ему достаточно времени уделять на безмездные занятия в училищах». Прихожане «оказывают весьма мало поддержки своим приходским училищам», пособия от земства и Министерства народного просвещения «только еще начинаются и пока в самых ограниченных размерах». Расстояния между приходскими деревнями и церквами, крайняя бедность родителей, непонимание ими русского языка «в местах Карелы и Чуди», приводят к тому, что дети, «учась грамоте, должны учиться в то же время и русскому языку». Все это приводит к плачевным для народного образования последствиям: «многие поступают в училища не в определенное для приема время, а когда позволяют домашние

---

[451] Узаконение мнений Н.И. Ильминского в высочайше утвержденных 26 марта 1870 г. правилах о мерах к образованию инородцев и в действующих ныне правилах 1 ноября 1907 г. об инородческих начальных училищах // *Ильминский Н.И.* О системе просвещения инородцев и о Казанской Центральной крещено-татарской школе. Казань, 1913. С. 20–21.

[452] Новое положение о церковных школах // ОГВ. 1902. № 46. С. 3.

[453] *Римский С.В.* Российская церковь в эпоху великих реформ: церковные реформы в России 1860–1870 гг.). М., 1999. С. 447.

обстоятельства». При этом все крестьянские дети учатся с перерывами, «оставляют училища прежде времени», а обучение девочек часто «считается делом излишним»[454]. В отчетах благочинных ситуация рисовалась несколько иначе: «судя по тем скудным средствам, какими располагает духовенство в столь высоком и святом деле, как дело народного образования», успехи школ надо признать «очень удовлетворительными»[455].

Положение священников, работающих в школе, сразу же стало весьма непростым. С одной стороны, многие иереи ощущали «несовместимость своих прямых обязанностей с преподаванием в церковно-приходской школе». Забота о школе отнимала слишком много сил, требовала участия в ее обустройстве и эмоционально-психического напряжения[456]. С другой стороны, священники «ратовали за всеобщее церковно-приходское образование крестьян, потому что видели в нем противоядие расколу и языческому суеверию»[457]. В старообрядческой среде успехи школ вызывали неприязнь. Как говорилось в миссионерском отчете, старообрядцы неохотно отпускают детей в школу, «оканчивать курса не дают, доучивая их дома по псалтири»[458]. В итоге к усилиям священников на педагогическом поприще добавлялось их стремление преодолеть старообрядческое влияние. Это позитивно отражалось на динамике становления и развития церковно-приходских школ. К концу XIX в. стало очевидным заметное участие церковников в деле народного просвещения. Идея о создании школы при каждой приходской церкви в Олонецкой епархии, как и на соседних территориях, становилась все более реальной. По утверждению епархиального архиерея, «в приходах училища существуют везде». Повсеместно в них «наставниками священники, диаконы, причетники и воспитанники семинарии».

Церковное начальство живо интересовалось успехами школ и с удовольствием отмечало достижения педагогов. Проведенные епископом

---

[454] РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 383, л. 25–25, об. (Отчет о состоянии Олонецкой епархии за 1870 г.).

[455] НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 60/1, л. 52 (Отчет благочинного 2-го округа Олонецкого уезда за 1879 г.).

[456] *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни: Очерки церковной этнографии, с. 377.

[457] Там же, с. 43.

[458] *Козлов И.* Миссионерский отчет о состоянии и движении раскола Олонецкой епархии и деятельности епархиальной миссии против раскола и сектантства за 1911 год, с. 13.

испытания учеников показали, что «наставники преимущественною своею обязанностью считают преподавание учения веры и благочестия, пользуясь в этом случае как известным по Закону Божию руководством, так и наглядною книгою – иконостасом приходских храмов и богослужением»[459]. В некоторых приходах одним из предметов преподавания стало церковное пение. Так, в Контужском приходе Вытегорского уезда «учащиеся под руководством местного священника девочки настолько успели в искусстве пения, что могли петь на левом клиросе во время совершения архиепископом в приходском их храме всенощного богослужения». Для «поощрения усердия» епархиальный преосвященный раздавал наиболее отличившимся ученикам наперсные кресты, иконы, Евангелия «и другие религиозно-нравственного содержания книги», а усердным наставникам объявил благодарность[460].

В церковных документах росту грамотности и увеличению числа школ придавалось решающее значение в деле духовного воспитания народа. Судя по отчету каргопольского благочинного, «во всех вообще приходах, где есть школы, дети исполняют долг исповеди и причастия неопустительно»[461]. Данные церковной статистики позволяют судить о количественном росте приходских школ. Так, в 1883 г. в Олонецкой епархии имелась 41 школа, в 1886-м их число увеличилось до 67, в 1890 г. – до 107, в 1893 г. – до 156 школ[462]. Число учащихся в школах росло быстрыми темпами. В 1883 г. школы посещали 660 человек, за три года число обучающихся более чем удвоилось и составило 1430, а к 1893 г. число учеников приходских школ достигло 3934 человек[463]. Однако сравнение числа школ и количества церквей оставалось неблагоприятным. В Олонецкой епархии по состоянию на 1893 г. число церквей превышало число школ на 345, примерно таким же стало соотношение в Архангельской епархии (348), в Вологодской епархии дела шли более успешно: численность храмов оказалась больше числа учебных заведений при них всего на 177 церквей[464]. Финансирование школ также постепенно налаживалось. Так, в 1902 г.

---

[459] РГИА, ф. 796, оп. 442, л. 7–7, об. (Отчет о состоянии Олонецкой епархии за 1870 г.).

[460] Там же, л. 7–7, об.

[461] НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 60/1, л. 22, об. (Сведения о состоянии церквей, духовенства и прихожан за 1879 г.)

[462] *Преображенский И.* Отечественная церковь по статистическим данным с 1840–41 по 1890–91 гг. СПб., 1897. С. 115.

[463] Там же, с. 127.

[464] Там же, с. 120.

Синод ассигновал на нужды олонецких школ 55 800 руб., уездные и губернские земства изыскали на нужды просвещения 30 121 руб., от церквей и монастырей поступило 1581 руб., от школьных попечителей – 1788 руб., от церковного братства – 1052 руб., проценты с ранее пожертвованных капиталов составили 404 руб[465].

Как говорилось в отчете благочинного 2-го округа Лодейнопольского уезда, в начале XX в. «с увеличением числа грамотных нравственность в народе возвышается, что показывает отсутствие нескромных песен и игр и прекращение увеселений в установленные Святой Церковью посты»[466]. На рубеже XIX–XX в. ситуация в сфере церковно-приходского образования продолжала улучшаться. На общероссийском уровне большие надежды на приходскую школу возлагал влиятельный обер-прокурор Синода К.П. Победоносцев[467]. На местах, в провинции позиция центральной власти встретила поддержку. Заметную роль здесь сыграло Олонецкое земство, все уездные собрания которого предоставили школам значительные средства. Как отмечала епархиальная печать, «отношение всех земств Олонецкой губернии к этому вопросу достаточно определилось как неизменно сочувственное»[468]. В 1910 г., выступая в Таврическом дворце на заседании Государственной Думы, олонецкий депутат К.И. Казанский подчеркивал несомненный прогресс в деятельности церковно-приходских школ, достигнутый благодаря участию земств в деле народного просвещения: «Следя за деятельностью церковных школ, все уездные земства губернии приходили к ним на помощь и, находя ограниченность их средств, ежегодно по мере роста школ увеличивали свои ассигнования, доводя последние до солидной суммы»[469]. Пользуясь возрастающей поддержкой, школы становились более многочисленными, увеличивалось их влияние на подрастающее поколение, в церковно-приходских школах появились дополнительные предметы, такие как отечественная история и география. Более того, «программы церковно-приходских

---

[465] Местная хроника // ОГВ. 1902. № 9. С. 1.

[466] НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 9/96, л. 147 (Отчет благочинного 2-го округа Лодейнопольского уезда за 1902 г.).

[467] *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 412.

[468] *Чуков Н.* Пособия уездных земств Олонецкой губернии церковным школам на 1901 г. // ОЕВ. 1900. № 21. С. 740–742.

[469] Доброе слово об Олонецкой церковно-приходской школе в Таврическом Дворце (Речь олонецкого депутата К.И. Казанского) // Там же. 1910. № 1. С. 7.

школ уже почти не отличались от светских училищ»[470], земские и церковно-приходские школы пользовались в основном одной учебной и методической литературой, количество часов на религиозные и общеобразовательные предметы в них оставалось примерно одинаковым[471].

Благодаря развитию начального образования появились серьезные достижения в богослужебной сфере. Местные церковные деятели полагали, что именно школы позволят внести новые черты благолепия в церковный обиход. Поэтому на педагогических курсах, организуемых в Олонецкой епархии, заметное место отводилось «устройству церковных хоров»[472]. Школы вносили существенный вклад в церковное просвещение населения. Регулярно присутствуя на богослужении, дети участвовали в пении, чтении и прислуживали священнику в алтаре. Только за 1911 г. создано 59 новых церковных хоров, состоящих из учащихся. Посещение богослужений и исповедь для учеников церковных школ стали обязательными. Там, где из-за далеких расстояний посетить приходский храм становилось невозможно, «отправлялись в самих школах или в часовнях богослужения самими учащимися»[473].

Судя по отчету о состоянии приходских школ за 1900 г., в Олонецкой епархии действовало 286 учебных заведений духовного ведомства, из которых 3 – второклассные, 1 – двухклассная, 172 – одноклассные, 109 школ грамоты и 1 воскресная школа. Общее число учащихся в церковных школах составило 9320 человек (6246 мальчиков и 3074 девочки). Наметились положительные тенденции. Как говорилось в отчете, «открытию новых церковных школ в отчетном году благоприятствовало главным образом увеличение материальной помощи на этот предмет со стороны земства и из казенных средств»[474]. Успехи очевидны, но сохранялись существенные проблемы. Во-первых, ощущался «недостаток средств на открытие

---

[470] *Кукушкина Н.А.* Вопросы образования и воспитания в программах светских и церковных школ в конце XIX–начале XX в. // Православие в Карелии. Петрозаводск, 2000. С. 159.

[471] Там же.

[472] *К.К.* Открытие краткосрочных педагогических курсов для учителей и учительниц ц.-приходских школ Олонецкой епархии в г. Петрозаводске // ОЕВ. 1900. № 13–14 (15 июля). С. 517.

[473] Отчет Олонецкого епархиального наблюдателя о состоянии церковных школ Олонецкой епархии в учебно-воспитательном отношении за 1910–11 учебный год // ОЕВ. 1911. № 36 (Приложение, с. 15).

[474] Отчет Олонецкого епархиального совета о состоянии церковных школ за 1899 г. // ОЕВ. 1900. № 20 (Приложение, с. 7).

школ вновь и содержание их». От местного населения чаще всего удавалось получить лишь помещение для школы, в редких случаях – «сбор незначительной суммы на единовременный расход по приобретению необходимой школьной обстановки». Пособия от земства шли только на нужды существующих школ, а не на создание новых. Во-вторых, сохранялся заметный дефицит кадров – «недостаток благонадежных и опытных кандидатов». Между тем «по условиям края и самой учительской службы, трудной и малообеспеченной, приискать учителей для таких школ затруднительно». Наконец, в-третьих, развитию школ мешали особенности расселения: «значительная разобщенность между собой деревень, при весьма малом количестве жителей в каждой из них»[475]. В 1899 г. произошло некоторое сокращение численности учащихся по сравнению с предшествующим годом. Объяснение этого заключалось в неурожае: «многие дети школьного возраста должны были отправиться собирать милостыню». В некоторых случаях родители не могли прислать детей в школу из-за отсутствия необходимой одежды и обуви[476].

Тем не менее епархиальная печать полна оптимистических высказываний о влиянии церковно-приходских школ на местное население. Так, в опубликованном в 1900 г. описании праздника в Ошевенском приходе подчеркивалась особая роль школы в духовном воспитании подрастающего поколения: «Здесь, близ храма Божия, устроена школа церковно-приходская учить грамоте наших отроковиц по книгам церковным и божественным, по тем книгам, по которым учились в старину наши деды, <...> учат их здесь прославлять Господа молитвами и церковными песнопениями»[477]. Учащиеся этих школ за счет средств попечителей нередко совершали паломничества в местные монастыри[478], во время которых посещали храмы, участвовали в богослужении, общались с монахами[479]. В епархиальной печати подчеркивалось, что благодаря взаимодействию с земством Олонецкая губерния «идет впереди очень многих губерний России», в ней «по почину земства уже разработан и приводится в осуществление план всеобщего обучения»[480].

---

[475] Там же.

[476] Там же, с. 10.

[477] *N.N.* Школьный праздник // ОЕВ. 1900. № 1 (1 января). С. 25.

[478] *Ильинский В.* Паломничество учеников сельских школ в Ошевенский монастырь // Там же. 1900. № 12. С. 466–467.

[479] Паломничество учащихся Сулажгорской церковно-приходской школы в Климецкий монастырь // Там же. 1900. № 16. С. 585–586.

[480] Из жизни церковных школ // Там же. 1906. № 11. С. 441.

На рубеже XIX и XX в. отмечались положительные тенденции в отношении местного населения к школе. «В жизни церковно-приходских школ Олонецкой епархии наблюдается всем заметное отрадное явление. <...> Это все более возрастающее сочувствие к церковным школам местного населения. Сочувствие прихожан к церковно-приходской школе выражается не только в том, что они все охотнее отдают в школы этого типа своих детей <...> но и в том, что местное население в лице своих зажиточных прихожан охотно приходит на помощь церковно-приходской школе, оказывая ей значительную материальную поддержку»[481]. Помощь школе выражалась в пожертвованиях, безвозмездной работе для ее благоустройства. Так, в 1906 г. крестьяне Лекшморецкого прихода Каргопольского уезда решили бесплатно отпустить «из своей крестьянской дачи» лес, необходимый для строительства, привезти камень, глину и песок. Узнав о решении схода, Училищный совет Синода постановил выделить деньги на строительство. Вскоре в приходе появилась, была освящена и начала работать собственная школа[482].

Заметную помощь школам, организуемым в приходах, оказывало Олонецкое земство. Так, по данным за 1912 г., земство предоставляло стипендии воспитанницам Юргильской женской школы, утвердило план снабжения всех школ Лодейнопольского уезда «проекционными фонарями и световыми картинами». Вытегорское, Каргопольское, Пудожское и Повенецкое земские собрания увеличивали финансирование церковно-приходских школ[483]. В ряде других публикаций подчеркивались положительные эмоции, связанные со школой, щедрая помощь в организации церковных праздников со стороны местного купечества. Так, в проведении праздника в Сулажгорской школе «живое участие» принял попечитель школы купец М. А. Лейманов. Он «пожертвовал для детей много подарков, разного рода гостинцев, чаю, сахару и кренделей». Другой попечитель этой же школы помог литературой: купец Ф.И. Тихонов «прислал для раздачи детям ученикам 30 книжек разного содержания, одобренных цензурою»[484]. Из публикаций

---

[481] Местная епархиальная хроника // ОЕВ. 1900. № 23. С. 819.

[482] *Крылов И.* Постройка здания Боровской церковно-приходской школы и освящение его // Там же. 1906. № 21. С. 796.

[483] Доклад Олонецкого епархиального наблюдателя церковных школ, священника Александра Крупкина // Там же. № 34. С. 563–564.

[484] *Вифлеемский И.* Детский праздник в Сулажгорской церковно-приходской школе // Там же. 1907. № 3. С. 111.

видно, что церковно-приходские школы превращались в центры благотворительности. Так, петербургский купец В.Т. Максимов пожертвовал в пользу Намоевской церковно-приходской школы Петрозаводского уезда 20 полушубков, 20 пар сапог для мальчиков, 13 полусапожек для девочек и другую детскую одежду[485]. Некоторые благотворители шли дальше: благодаря их усилиям школы получали новые здания. Так, в Виданском приходе новую школу построил св. Иоанн Кронштадтский[486], в Кенозерском приходе помещение для приходской школы предоставил торгующий крестьянин А.Ф. Нечаев[487].

В это же время церковно-приходская школа стала оказывать существенное положительное воздействие на состояние образованности приходского духовенства. Как отмечалось в отчете о состоянии епархии за 1900 г., «побуждение к самообразованию духовенство находит, между прочим, и в том, что в каждом приходе в настоящее время имеются школы, где оно обязано законоучительствовать или учительствовать»[488]. Для подготовки полноценных педагогических кадров из числа работающих в церковных школах священников организовывались краткосрочные курсы. На них педагогов обучали природоведению и географии, а также руководству церковными хорами, которые, как признавало епархиальное начальство, в целом находились в удручающем состоянии[489].

Подведем итоги главы.

Внимание законодателей к проблемам приходской жизни отнюдь не ограничивалось вопросами строительства церквей и обеспечения белого духовенства. Как пишет И. Знаменский, екатерининское правительство видело одну из своих задач в том, «чтобы сделать духовную власть сообщницею и послушным орудием в достижении политических целей и общественных выгод»[490]. Указы, призванные ограничить участие священно- и церковнослужителей

---

[485] От Олонецкого Епархиального Училищного совета // ОЕВ. 1900. № 5. С. 154.

[486] *Островский Д.* Село «Видана», с. 461.

[487] *Макаров Н.А.* Кенозерский приход Пудожского уезда Олонецкой губернии в XVI–начале XX в. // Поморские чтения по семиотике культуры. Архангельск, 2006. Вып. 2. С. 330.

[488] РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 1850, л. 30 (Отчет о состоянии Олонецкой епархии за 1900 г.).

[489] Открытие педагогических курсов для учащих церковных школ епархии // ОЕВ. 1906. № 14. С. 541–542.

[490] *Знаменский И.* Положение духовенства в царствование Екатерины II и Павла I. М., 1880. С. 59.

в крестьянских делах, ужесточение исповедного контроля, подробная регламентация всех вопросов, связанных с совершением таинства брака – все перечисленные меры были направлены на решение этой задачи. Это вполне рациональные решения. Но все же ситуация, сложившаяся в древности и сохраняющаяся в XVIII, а отчасти в XIX в. и в начале XX в., парадоксальна. Священник, на которого правительством возлагались надежды, оставался униженным и зависимым от прихожан. Но, будучи лишен самостоятельности в имущественных вопросах, церковник получал значительные права в решении тех проблем, где переплетались светские и церковные аспекты приходской жизни: в проведении «брачных обысков», выявлении «потаенных раскольников» т.п. Это противоречие не замечено исследователями прихода. Между тем оно – одно из определяющих для понимания всех казусов приходской жизни.

Ситуация требовала от прихожан ответных мер на попытки правительства поставить под свой контроль приходское духовенство. Трудно сказать, было ли скудное обеспечение духовенства и, самое главное, способ предоставления руги и земли обусловлены лишь скупостью прихожан или это продуманная политика, направленная на то, чтобы предельно усугубить зависимость клира от «мирской» воли. Вероятнее всего, имело место и то и другое. Но чаще всего только прихожане контролировали все вопросы, связанные с обеспечением белого духовенства. «Мирские люди» приобретали широкие возможности воздействия на церковников. Весь этот потенциал сполна реализовался в таких вопросах, как, например, явка на исповедь. Известно, что прихожане, по каким-либо причинам не желающие исповедоваться, за небольшую плату легко могли этого избежать. Еще одним проявлением вынужденной включенности духовенства в дела крестьянского «мира» стало участие в светских делах крестьян. Священно- и церковнослужители, невзирая на правительственный запрет, продолжали «прикладывать руки» к документам, составленным мирянами. Существенным проявлением позиции церковников стало их участие в крестьянских волнениях на стороне бунтарей.

Борьба между центральной властью и прихожанами за контроль над клиром прослеживается и в требоисполнении. Известно, что таинство брака, крещение младенцев, погребение по православному обряду расценивались самими прихожанами как необходимые и для спасения души, и для адаптации индивида к существующим в Российском государстве порядкам. Этому отчасти способствовал контроль со стороны судебных органов. Такой же

церковно-государственный надзор был призван обеспечить явку на исповедь. Здесь он не достиг успеха. Гораздо важнее иное: в полной мере заявлял о себе контроль со стороны самих прихожан. Наряду с бдительным оком пастырей «в приходской действительности была допустима практика контроля за поведением и морально-нравственным обликом пастырей со стороны прихожан»[491]. Сами прихожане усердно контролировали друг друга, особенно в брачных вопросах. Изучая требоисполнение и внебогослужебное общение, невозможно не заметить, что позиции законодателей и прихожан, т.е. противостоящих сторон, во многом совпадали. Так, на стабильном исполнении церковных треб настаивали и те и другие. И законодательство, и приходская традиция допускали участие духовенства в далеких от церковных, сугубо «мирских» вопросах. Будучи поставлено перед выбором, духовенство лавировало между прихожанами и властью. Ситуация осложнялась непрерывным процессом адаптации к новым условиям, внешним факторам, которые постепенно вызревали в изучаемый период. О них речь пойдет ниже.

[491] *Камкин А.В.* Традиционные крестьянские сообщества Европейского Севера России в XVIII в.: Автореф. ... докт. ист. наук. М., 1993. С. 32.

ГЛАВА III

ГОСУДАРСТВО И ВНЕШНИЕ ФАКТОРЫ В ПРИХОДСКОЙ ЖИЗНИ: ОПЫТ АДАПТАЦИИ К КОНФЕССИОНАЛЬНЫМ, ЭТНОКУЛЬТУРНЫМ ОСОБЕННОСТЯМ ТЕРРИТОРИИ И ПРОЦЕССУ УРБАНИЗАЦИИ

§ 1. «Корельские приходы»: специфика пастырской деятельности

В XVIII–начале XX в. одним из существенных препятствий на пути распространения православия на Европейском Севере России оставался языковой барьер, разделяющий, с одной стороны, администраторов и церковников, а с другой – значительную часть населения. Для духовенства проблема языкового барьера оставалась наиболее актуальной. Священник должен был контактировать со *всеми* своими прихожанами, а не только с верхушкой крестьянского «мира», знакомой с русским языком, или отдельными верующими. Духовенству в этих условиях предстояла длительная работа, направленная на постепенное утверждение своего влияния среди носителей культуры, для которой христианство оставалось лишь одной из форм повседневной жизни. Первым шагом должно было стать преодоление отчуждения между священником и мирянами. Взаимодействие с чужой для многих церковников культурой в идеале должно было достигаться путем освоения ее «изнутри». Это взаимодействие оказалось поверхностным. Осваивались только те компоненты культуры (прежде всего язык), которые необходимы для установления контактов, имевших целью обратное: «перекрытие этнических самоопределителей различных уровней общим с русским религиозным самосознанием»[1].

Возникает вопрос о том, насколько были актуальны и насколько ясно осознавались самим духовенством и церковными властями эти насущные проблемы религиозной жизни. Оценивая ситуацию, сложившуюся к 1870-м гг., известный этнограф А.Я. Ефименко писала:

---

[1] *Бернштам Т.А.* Христианизация в этнокультурных процессах финно-угорских народов Европейского Севера и Поволжья // Современное финно-угроведение: Опыты и проблемы. Л., 1990. С. 134.

«Корельское племя, находясь долгое время под влиянием русских, несколько утратило из своих национальных особенностей, и, разумеется, степень утраты пропорциональна силе влияния русского элемента. Чувствительнее всего этот последний отразился на корелах волостей, ближайших к русским селениям, где даже отчасти и их женщины знают русский язык. В волостях, лежащих в отдалении от русских селений, близ Финляндии, огромное большинство их не только не говорит, но даже и не понимает по-русски»[2]. В то же время в материалах делопроизводства крайне редко встречаются упоминания о священно- и церковнослужителях, владеющих языком местного населения. Этот фактор в XVIII–начале XIX в. совершенно не учитывался и при подборе кандидатов на священно- и церковнослужительские должности. Повсеместно на Европейском Севере России немногие владевшие тем или иным «инородческим» языком клирики оказывались не в состоянии реализовать свои лингвистические познания, поскольку не имели необходимой богослужебной литературы на соответствующем языке. Документы XVIII в. создают удручающую картину полного (за небольшими исключениями) незнания священно- и церковнослужителями языка значительной части местного населения и абсолютного равнодушия местных духовных властей к этой проблеме. Сходная ситуация наблюдалась в этот период и в других местностях Российской империи. Обобщая свои наблюдения, известный этнограф Д. Зеленин писал: «Русская инородческая миссия в XVIII и начале XIX века носила странный характер. Чиновничий и полицейский аппарат и давление, а также льготы новообращенным были, в сущности, единственными мерами к христианскому просвещению инородцев. Самая цель миссии понималась чересчур узко: раз обряд крещения был совершен, дело миссии считалось законченным»[3].

На Европейском Севере России процесс приобщения «инородцев» к православию начался с легендарного крещения карелов в XIII в. Распространение церковного влияния оказалось непростым делом. При этом сам факт строительства церквей и наличия в них приходского духовенства давал властям возможность «почивать на лаврах», ссылаясь на благоприятную, но не всегда правдивую статистику и не особенно задумываясь об организации более успешной, менее формальной миссионерской

---

[2] *Ефименко А.Я.* Юридические обычаи Лопарей, Корелов и Самоедов Архангельской губернии // Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1878. Т. 8. С. 90.

[3] *Зеленин Д.* Н.И. Ильминский и просвещение инородцев (К 10-летию со дня смерти Н.И. Ильминского). СПб., 1902. С. 5.

деятельности. Не случайно в делопроизводстве Олонецкой консистории сохранились лишь единичные свидетельства о конфликтах между духовенством и паствой, связанных с языковым барьером. Так, в 1779 г. крестьяне Видлицкой волости доносили епископу о «непорятках» в деятельности священника: «кто из нас, нижайших, просит на наш корельской язык перевести от Священного Писания и наставлять нас Закона Божия, того прикажет из церкви пономарю выгнать»[4]. Но все же некоторые церковники в этот сложный период ощущали душевный дискомфорт от того, что не могут использовать местный язык при богослужении и в саморазоблачительном порыве информировали об этом епископа. Так, в 1774 г. священники Паданского прихода сообщали, что в целом они справляются со своими обязанностями, но в их службе есть недостаток – «корельского языка недознание и забвение»[5].

Карелы всегда полагали, что богослужение должно вестись на понятном для них языке и периодически, как в XVIII–XIX, так и в начале XX в., заявляли об этом духовным властям. Иногда знание священниками карельского языка позволяло предотвратить трагедию, которую тщательно и со знанием дела готовили старообрядческие наставники – «славные учители самогубительной смерти». В марте 1784 г. Синод узнал из донесения епископа Олонецкого и Каргопольского Антония о собравшемся для самосожжения в деревне Фофановской Ребольского прихода «раскольническом скопище». Зловещие признаки этого «собрания» однозначно указывали: готовится «гарь»[6]. Для «увещевания» старообрядцев духовная консистория распорядилась разыскать хотя бы одного знающего карельский язык священника. Но во всем уезде не нашлось ни одного иерея, свободно говорящего на необходимом для повседневной богослужебной практике языке и готового вступить в полемику с яростными проповедниками массовых самоубийств. Как видно из доклада Синоду, следственной комиссии по делу о самосожжении старообрядцев пришлось, несмотря на срочность, везти протопопа из Петрозаводского Петропавловского собора. Протопопа Григория Федотова избрали для непростой задачи «яко к тому способного, Священное Писание и корельский язык довольно знающего». Но до его прибытия «объявленное скопище погубило себя»[7].

---

[4] РГИА, ф. 796, оп. 60, д. 203, л. 15.

[5] НА РК, ф. 652, оп. 1, д. 2/24, л. 25.

[6] См. об этом подробнее: *Пулькин М.В.* Дело о самосожжении старообрядцев в мае 1784 г. // Исторический архив. 2007. № 2. С. 205–210.

[7] РГИА, ф. 796, оп. 65, д. 107, л. 16.

Крайне редко в источниках встречаются упоминания о том, что некоторые священники (или причетники) на бытовом уровне знали карельский язык. Так, судя по рапорту Олонецкой провинциальной канцелярии, в июле 1774 г. двое священников, поймав в лесу старообрядца Савву, «проговаривали по-карельски, что оной Савва шьет и работает, так и с него можно взять рублей двадцать или тридцать»[8]. Такие познания церковников вовсе не снимали остроту положения. В лучшем случае священники могли объяснить прихожанам сущность действий, происходящих в церкви. Совершенствовать свои познания они явно не желали. Требовалось вмешательство центральной власти, для которой вопрос распространения православия среди неславянских народов приобретал существенное значение.

Первый этап в создании письменности ряда языков в России связан с «попытками перевода миссионерами религиозных текстов», которые А.И. Кузнецова с полным основанием назвала «активным актом» в деле приобщения финно-угорских народов к православию[9]. Первые упоминания о попытках перевода религиозных текстов на карельский язык относятся к 1773 г., когда к Новгородскому митрополиту приехал кандидат на священническое место из Лопских погостов Повенецкого уезда. От будущего священника митрополит узнал, что «прихожане его (кандидата во *священники*. – М.П.) вовсе не разумеют российского языка». Митрополит распорядился «заставить его перевесть на олонецкий язык Символ православной веры, молитву Господню, Отче наш и краткое нравоучение христианское». После этого митрополит созвал некоторых олонецких купцов-карелов, торгующих в Петербурге, «заставлял их читать перевод и требовал мнения, соответствовал ли он тому благому намерению?». В итоге ставленник отправился домой, имея в своем распоряжении перевод «через хорошо знающих оба языка людей»[10]. Несчастный священник,

[8] Там же, оп. 55, д. 425, л. 41.

[9] *Кузнецова А.И.* Забытые письменности: их функции и причины исчезновения (на примере финно-угорских и самодийских языков) // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. Т. 2. С. 141.

[10] Письмо от неизвестного, из города Кинешмы, к обер-прокурору Св. синода князю А.Н. Голицыну, – о необходимости перевести на Олонецкий язык катехизис и другие религиозно-нравственные книги // Олонецкий сборник. 1894. Вып. 3. С. 129.

Агрикола[11] поневоле, сидя в Новгороде, мечтал о скорейшем возвращении домой и не подозревал, что принимает деятельное участие в одном из важнейших событий в истории карельского языка.

Спонтанные действия Новгородского митрополита стали первым этапом в изучении и использовании карельского языка в повседневной богослужебной практике. Этому в значительной степени способствовали реальные потребности религиозной жизни: необходимость внесения ценностей и традиций православия в повседневную жизнь карелов, и в особенности борьба против старообрядческого влияния. Интеллектуальные ресурсы церкви оказались не настолько значительными, чтобы подготовить большое количество качественных переводов. Наличие успешных конкурентов из числа сторонников «древлего благочестия» сильно беспокоило церковные власти. Старообрядцы не без оснований гордились своим влиянием на карелов. Один из крупнейших старообрядческих писателей конца XVII–начала XVIII в. Семен Денисов превозносил некоторых местных жителей (девятерых «корелян») за то, что они, даже не понимая до конца сути старообрядческого вероучения, готовы пойти за него на лютые мучения и отдать жизнь:

Корельстии люди мудро поступают,
Безписьменны сущи, предания знают.
Не боятся пламени, стоят за законы,
Все девять в огнь текут, да имут короны[12].

В XIX в. мы имеем дело со статистикой, указывающей на массовое приобщение карелов к старообрядческому вероучению[13]. Связь между незнанием русского языка и влиянием «раскольников» на повседневную жизнь карелов ясно осознавалась современниками. Первый Олонецкий и Петрозаводский епископ Игнатий в 1820–1830 гг. даже называл карельский язык «особенным языком раскола». «Если в Корелии, – писал архиерей, – оставлять впредь употребление языка корель-

[11] *Агрикола М.* – основатель финской книжности и литературного языка. В 1541 г. перевел на финский язык Псалтырь (См.: *Карху Э.Г.* Карельский и ингерманландский фольклор в историческом освещении. СПб., 1994. С. 12).

[12] *Денисов С.* Виноград российский, или описание о пострадавших в России за древлецерковное благочестие. М., 1906. Л. 70, об.

[13] *Чернякова И.А.* Проблема карельского языка в политике церкви в Олонецкой губернии в XIX в. // Православие в Карелии. Материалы II международной научной конференции. Петрозаводск, 2003. С. 102–105.

ского, то <...> карелы оставались бы навсегда несклонными к церкви и святым книгам, где слышат они все не свое, без понятия и пользы»[14]. В начале XX в., вспоминая о минувшем, епархиальный архиерей писал: «Раскол усилился настолько, что около 30-х годов XIX столетия трудно было найти в приходах корельских домов, в которых не было бы раскольников»[15]. Выход виделся в парадоксальном сочетании мер: приучении священников к карельскому языку и постепенному искоренению этого же языка при активном содействии светской власти. Представители последней, решая церковные дела, высказывались в том же духе. Сенатор Д.О. Баранов, посетивший Олонецкую епархию в 1828 г., отмечал в своем всеподданнейшем докладе на имя императора, что одной из главных причин распространения влияния старообрядчества стало равнодушие карелов к «пастырским поучениям священников», тогда как «раскольники» «чрез частое с ними общение по делам торговым, ознакомясь с их языком и обычаями, подчинили их своему влиянию»[16]. Примечательна существенная разница в отношении священников с одной стороны и старообрядческих наставников с другой к проблеме карельского языка. Изучение карельского языка приверженцами «древлего благочестия» подчинялось практическим потребностям («делам торговым») и лишь затем появилась новая форма использования приобретенных знаний – богослужение. Обе противоборствующие стороны – священники и старообрядческие наставники – в значительной степени испытывали проблемы, связанные с отсутствием необходимой литературы на карельском языке[17]. Решение проблемы языкового барьера у противостоящих конфессий происходило по-разному: старообрядцы энергично осваивали карельский язык или знали его с детства. Представители «господствующей» церкви делали первые робкие шаги в деле освоения «инородческих» языков. Можно сказать, что на Европейском Севере проявилась знакомая по другим частям Российской империи ситуация: «никто и не думал о необходимости для священников знать местные инородческие языки, или о желательности священников и учителей из среды самих инородцев»[18].

---

[14] НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 78/906, л. 26, об.

[15] Там же, д. 9/97, л. 30 (Отчет о состоянии Олонецкой епархии за 1904 г.).

[16] РГИА, ф. 834, оп. 2, д. 1664, л. 6.

[17] *Пулькин М.В.* Православное духовенство и прихожане-карелы: поиски взаимопонимания (XVIII–начало XX в.). «Свое» и «чужое». Петрозаводск, 2001. Вып. 2. С.128–140.

[18] *Зеленин Д.* Н.И. Ильминский и просвещение инородцев, с. 6.

Центральной духовной властью проблема отсутствия необходимых для священнослужения книг была замечена в 1802 г., когда Святейший синод распорядился перевести катехизис и Символ веры в числе многих прочих, на «олонецкий и корельский языки»[19]. В 1804 г. Синод издал «Перевод некоторых молитв и сокращенного катехизиса на корельский язык» в виде двух небольших брошюр с параллельными текстами на карельском и церковно-славянском языках[20]. В этом же году 800 экземпляров брошюры отвезли в Новгородскую епархию «для роздачи оных обитающим в Новгородской епархии обращенным в веру греческого исповедания олонецким народам для лучшего их вразумления и понятия о богопочитании и истинном познании святости христианской веры»[21]. Книги, розданные местным жителям и духовенству, исчезли без следа. Многие из них были использованы для бытовых нужд, а отнюдь не для «вразумления». Духовная власть предполагала закрепить призрачный успех. Эти попытки не без оснований подвергались критике в публицистике начала XX в. Изучив данную проблему, другие аналогичные случаи, историк К. Прокопьев пришел к выводу о том, что «сам выбор книг для перевода был сделан неудачно. Чтобы заинтересовать крещеных инородцев христианством, тронуть их сердце, следовало выбрать, во всяком случае, не катехизис, а что-нибудь другое. Такая форма, как катехизис, изложенный в вопросно-ответной форме, в виде суходогматических рассуждений, не могла заинтересовать младенчествующего инородца даже и в том случае, если бы она и была переведена правильно на живой инородческий язык»[22].

Второй этап. Возникшие трудности в приобщении «инородцев» к православию и потребности в новых переводах ощущались повсеместно. Этот вопрос одним из первых поставил обер-прокурор Синода князь А.Н. Голицын. В 1816 г. он обратил внимание Новгородского митрополита Амвросия на необходимость обучения священников карельскому языку. «Нельзя ли, – говорилось в письме обер-прокурора, – отыскать ключ к олонецкому языку, который якобы близок в выговоре к финскому, и преподавать его в семинарии по правилам грамматическим, дабы тем доставить для олонцев пасты-

[19] РГИА, ф. 796, оп. 84, д. 4, л. 78.

[20] *Баранцев А.П.* Карельская письменность // Прибалтийско-финское языкознание. Вопросы фонетики, грамматики и лексикологии. М., 1967. С. 92.

[21] НА РК, ф. 25, оп. 16, д. 25/54, л. 2 (Справка, составленная в канцелярии Новгородской духовной консистории).

[22] *Прокопьев К.* Переводы христианских книг на инородческие языки в первой половине XIX в. (исторический очерк). Казань, 1904. С. 13.

рей, могущих проповедовать слово Божие на собственном их языке»[23]. Таким образом, необходимость в освоении карельского языка была осознана на самом высоком уровне. Деятельность ряда энтузиастов как из числа высших должностных лиц Российской империи (А.Н. Голицын), так и из среды белого духовенства в начале XIX в. существенным образом изменила уклад религиозной жизни. Появились прецеденты, благодаря которым перевод Священного Писания на понятные для некрещеных «инородцев» языки народов России не казался кощунством и искажением слова Божьего. Для карельского языка этот труд имел чрезвычайное значение: «национальные языки почти всегда являются наполовину <...> вполне искусственными образованиями. <...> Обычно это результат попыток построить единый образцовый язык из множества реально существующих в живой речи вариантов»[24]. Эту непростую работу начали священники-энтузиасты. Им предстояло преодолеть глухое недовольство значительной части приходского духовенства, не желающего браться за дополнительную, неоплачиваемую и сложную работу – изучение «инородческих» языков.

В Олонецкой губернии в то время не существовало семинарии. Обращение А.Н. Голицына подтолкнуло работы, связанные с переводом Священного Писания на карельский язык, и обусловило начало второго этапа в изучении карельского языка и использовании его в богослужебной практике. Ученик Новгородской духовной семинарии В. Сердцов представил Новгородскому и Санкт-Петербургскому митрополиту собственный перевод Евангелия на карельский язык. Митрополит в свою очередь передал текст князю А.Н. Голицыну, который сообщил о новом переводе комитету Библейского общества[25], заинтересованному в публикации переводов текста Библии на доступном для населения империи языке. За время своей деятельности (1812–1821 гг.) Библейское общество «осуществило 129 изданий как полного текста Библии, так и отдельных ее частей на 29 языках»[26]. Переводческая деятельность воспитанника Новгородской семинарии началась во вполне благоприятный для такого рода трудов момент. В

[23] Отношение обер-прокурора Св. синода князя А.Н. Голицына, к Новгородскому митрополиту Амвросию, от 14 февраля 1816 года, о необходимости обучать священников, ставленников в Лопские погосты, карельскому языку // Олонецкий сборник. 1894. Вып. 3. С. 130.

[24] *Хобсбаум Э.* Нации и национализм после 1780 г. СПб., 1998. С. 86.

[25] НА РК, ф. 126, оп. 3, д. 1/13, л. 2.

[26] Русское православие: вехи истории. М., 1989. С. 320.

начале 1820-х гг. «появились указы, свидетельствующие о стремлении правительства добиться христианизации населения»[27]. Речь шла о распространении богословских познаний, приобщении людей разных национальностей к Слову Божию. В этот период (в 1820 г.) Российское Библейское общество издало Евангелие от Матфея в переводе на тверской диалект карельского языка[28]. В 1821 г. учитель Сольвычегодского духовного училища Александр Шергин перевел на «зырянский» язык Евангелие от Матфея. Текст был опубликован в 1823 г.[29]. Казалось, что и выполненному в Новгороде переводу гарантирован успех. Комитет, одобрив труд, счел «за нужное» узнать: «довольны ли будут олонецкие карелы таковым переводом на их наречие, также столь велико число людей, говорящих оным». Для ответа на все эти вопросы было решено передать текст «духовным лицам» в Олонецкую епархию[30].

Петрозаводское духовное правление, получив текст, приказало местным священникам внимательно изучить его и вынести заключение о пригодности перевода для тех приходов, где карелы составляют значительную часть населения. Решение священников оказалось неблагоприятным для автора перевода. Подготовленный новгородским семинаристом текст Евангелия признали пригодным только для карелов шести приходов Олонецкого и Петрозаводского уездов. Сегодня можно сказать, что это блестящий результат. В России в этот период очень часто оказывалось, что «переводы совершались не на народные инородческие языки, а на какую-то тарабарскую смесь этих языков»[31]. Но в Олонецкой епархии текст Евангелия в переводе Сердцова признали неудачным. Священники заявили, что на территории Петрозаводского уезда проживают такие карелы, у которых «язык корельский есть вовсе испорченный и неправильный, а иные хотя и понимают, но в другом смысле». Поскольку речь в данном случае шла

---

[27] *Вишленкова Е.А.* Религиозная политика в России (первая четверть XIX в.): Автореф. дис. ... докт. ист. наук. Казань, 1999. С. 32.

[28] *Макаров Г.Н.* О переводном памятнике карельского языка 20-х гг. прошлого века // Тр. Карельского филиала Академии наук СССР. Вып. 39. 1963. С. 70–79.

[29] О переводах Священного Писания // Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Царствование государя императора Николая 1. СПб., 1915. Т.1. С. 112.

Плосков И.А. Христианская традиция и книжная культура коми (XIX–начало XX в.) // Христианский мир: религия, культура, этнос. СПб., 2000. С. 109.

[30] НА РК, ф. 126, оп. 3, д. 1/3, л. 2.

[31] *Зеленин Д.* Н.И. Ильминский и просвещение инородцев, с. 7.

об обитателях Шелтозерского, Шокшинского и Рыборецкого приходов, то можно с высокой долей уверенности говорить о том, что обладателями «испорченного карельского языка» были вепсы[32] (Своеобразное «открытие» вепсов для широкой общественности и научное доказательство реальности их существования произошло в 1824–1829 гг., когда финский ученый А.М. Шегрен доказал, что это «особый этнос со своим языком, фольклором, компактным проживанием»[33]. Представление о вепсах длительное время оставалось довольно туманным. Во время поездки по Карелии в марте 1841 г. Э. Леннрот записал в дневнике, что, как ему удалось заметить, здесь «если человек говорит непонятно, его называют “вепсом”»[34].) Далее в документе, подготовленном священниками, указывалось, что для церковников Повенецкого уезда перевод также бесполезен. Значительную часть населения здесь составляют «называемые лопляне», и «есть их язык также неправильный и испорченный»[35]. Важно отметить, что ответы приходских священников демонстрируют определенную эрудицию в вопросах, связанных с этническим составом населения Карелии. Эти познания подчинялись потребностям пастырской деятельности и не выходили за довольно узкие рамки, связанные с решением сиюминутных практических проблем церковной жизни.

Из-за позиции белого духовенства текст Сердцова не увидел свет. Это решение объясняется рядом причин. Во-первых, местные клирики не желали замечать острейшую проблему карельского языка, опираясь на многовековой опыт своих отцов-предшественников, которые легко обходились и без такого рода познаний. Во-вторых, огромное многообразие диалектов карельского языка не внушало оптимизм. Тексты, пригодные для одного прихода, оказывались почти бесполезными в соседнем. В-третьих, существовала, возможно, не до конца осознаваемая местным духовенством универсальная проблема, возникающая перед каждым переводчиком священных текстов. В истории человечества «перевод Писания на новые языки нередко приводил не к распространению учения, а к его видоизменению»[36]. В истории карельского

---

[32] НА РК, ф. 126, оп. 3, д. 1/3, л. 17.

[33] *Пашков А.М.* Изучение вепсов в первой половине XIX в. // Вепсы: история, культура, межэтнические контакты. Петрозаводск, 1999. С. 73.

[34] Путешествия Элиаса Леннрота. Путевые заметки, дневники, письма. Петрозаводск, 1985. С. 233.

[35] НА РК, ф. 126, оп. 3, д.1/3, л. 17.

[36] *Мечковская Н.Б.* Язык и религия. Лекции по философии и истории религий. М., 1998. С. 4.

народа эта закономерность проявилась немного позднее. Изучив Евангелие по переведенным на финский язык книгам, ухтинские карелы в начале XX в. отказались поклоняться кресту и иконам, соблюдать посты и пр., ссылаясь при этом на собственное буквальное понимание Священного Писания[37].

В то же время местное духовенство отнюдь не было озабочено проблемами церковного просвещения карелов и не стремилось изучать язык местных жителей. Одним из редких исключений стала деятельность священника Горского прихода Петра Ивановича Гусева. Во время пастырского служения (приблизительно с 1813 по 1833 г.) он перевел Евангелие от Матфея на «олонецкий» диалект карельского языка. Этот уникальный случай в свое время приобрел широкую известность. Так, олонецкий губернатор А.И. Рыхлевский рекомендовал известному ученому А.М. Шегрену встретиться с Петром Ивановичем и воспользоваться его богатым опытом для новых лингвистических исследований. Такая встреча состоялась. Шегрен «провел в Горском две недели, совершенствуя с помощью священника П.И. Гусева свои познания в олонецком диалекте карельского языка»[38]. Местные духовные власти догадывались, что переводы осуществляются по собственной инициативе некоторыми приходскими священниками. На первых порах духовное начальство никак не содействовало им, но пыталось воспользоваться плодами труда этих энтузиастов. В 1830 г. Олонецкая духовная консистория разослала во все подведомственные ей приходы распоряжение прислать сделанные священниками «из образованных» переводы Священного Писания и молитв на карельский язык. Предполагалось использовать эти тексты для языковой подготовки семинаристов. В ответ, в частности, из Вытегорского духовного правления прислали сообщение о том, что священник Девятинского прихода Алексей Плотников сделал перевод катехизиса на «олонецкий язык»[39].

---

[37] *Пулькин М.В.* Деятельность секты "ушковайзет" ("ойкийе криститту") в Ухтинском приходе в конце XIX в. (по материалам епархиальной печати) // Традиционная культура финно-угров и соседних народов. Петрозаводск, 1997. С. 109–111.

[38] *Пашков А.М.* Карелия и Соловки глазами литераторов пушкинской эпохи. Петрозаводск, 2000. Т. 1. С. 27.

[39] НА РК, ф. 25, оп. 16, д. 39/23, л. 4 (Дело по указу консистории об отобрании от священно- и церковнослужителей рукописей переводов некоторых частей Священного Писания).

Ситуация постепенно менялась к середине 1830-х гг. Судя по рапорту епископа Олонецкого и Петрозаводского Игнатия, отправленному в Синод в 1836 г., число так называемых корельских приходов в Олонецкой епархии составило 68. При этом «из состоящих в корельских приходах священников знают язык корельский 60, а остальные не знают или очень мало знают». На места не знающих языка епископ Игнатий намеревался, по распоряжению Синода, определить «других способнейших и благонадежнейших священников со знанием языка корельского»[40]. Возможно, эти меры тесно связаны с обсуждением проблем борьбы с «расколом» в Олонецкой епархии. В их числе подготовку священников, знающих карельский язык, признали одной из главнейших[41]. Но для большинства образованного общества, в особенности не имеющего отношения к духовным нуждам местного неславянского населения, «инородческие» языки оставались совершенно чуждыми. Показателен следующий пример. В 1821 г. в Петрозаводске был создан «Петрозаводский парламент» – своеобразная форма проведения досуга, выдуманная местными чиновниками для того, чтобы как-нибудь справиться с провинциальной скукой. Вступающие в него произносили присягу, состоявшую из молитвы «Отче наш», переведенной на карельский язык[42]. Факт перевода самой распространенной молитвы на язык местного населения лишал ее сакрального статуса. Одна из основных молитв легко превращалась в абракадабру и использовалась досужими канцеляристами для шутовских целей.

Постепенно отношение к карельскому языку все же менялось. В 1829 г. при Олонецкой духовной семинарии появился класс карельского языка, «употребляемого местными жителями края» (речь шла о ливвиковском диалекте)[43]. Длительное, до 1872 г., существование карельского класса стало для духовенства заметным стимулом во всестороннем изучении местного «наречия» и создании для него грамматических норм. Вероятно, именно для этих занятий преподаватель Петрозаводского духовного училища П. Шуйский подготовил хрестоматию на карельском языке. Предложенные Шуйским тексты, судя

---

[40] Там же, оп. 20, д. 78/906, л. 37.

[41] О мерах по ослаблению раскола в Олонецкой и Архангельской губерниях // Собрание постановлений по части раскола. СПб., 1858. С. 209.

[42] *Н.Д.* Французский парламент в Петрозаводске // Русская старина. 1902. № 10. С. 84.

[43] *Любецкий Д.* Историческая записка об Олонецкой духовной семинарии за минувшее 50-летие (1829–1879 гг.) // Пятидесятилетний юбилей Олонецкой духовной семинарии. Петрозаводск, 1879. С. 30.

по указу Синода, рекомендовались для всех духовно-учебных заведений, где преподается карельский язык, если «прежде отпечатания этой рукописи русский алфавит будет точнее приспособлен к выражению звуков карельского языка». Но ко времени одобрения рукописи П. Шуйский скончался, а чтение курса прекратилось в 1872 г.[44] Благодаря его трудам впервые был поставлен вопрос о том, что для текстов на карельском языке необходим особый алфавит, отличающийся от русского. Примечательно, что и этот вопрос возник по инициативе центрального органа власти – Святейшего правительствующего синода. Местное духовенство в своем большинстве не проявляло сколько-нибудь заметных усилий для решения этой животрепещущей проблемы религиозной жизни.

Почти одновременно с трудами П. Шуйского аналогичные задачи поставил перед собой Комитет грамотности, состоящий при Императорском вольном экономическом обществе. В 1862 г. по указанию новгородского протоиерея Гиляровского комитет «озаботился составлением карельской азбуки русскими буквами с целью со временем составить и другие учебники для корелов». Для того чтобы учебник соответствовал различным диалектам карельского языка, комитет обратился к новгородским и белозерским священникам, а также к преподавателю карельского языка в Олонецкой духовной семинарии с просьбой прислать перевод «на карельское наречие Символа веры, заповедей и некоторых молитв». В Олонецкой епархии своими переводами текстов Священного Писания на карельский язык был известен священник Григорий Модестов. Обращаясь к нему с просьбой о присылке текстов на карельском языке, Комитет грамотности просил соблюдать следующие условия. Во-первых, «писать русскими буквами и совершенно согласно с местным наречием карелов», не искажая звуков карельского языка. «А как исполнение сего им, как русским, довольно трудно, то чтобы они просили об этом кого-нибудь из природных карелов». Во-вторых, как можно больше внимания обращать на слова, «кои в составе своем имеют двугласные буквы (*дифтонги*. – М.П.), составляющиеся вследствие того, что две гласные следуют одна за другой». В тех случаях, когда употребляется такой звук, «который не выражается ясно русскими буквами, употреблять латинские буквы или ссылаться на оные»[45]. Эти требования в значительной сте-

[44] НА РК, ф. 25, оп. 2, д. 15/736, л. 17.

[45] Там же, оп. 15, д. 73/1566, л. 2–4. (Указ Синода «О составленной учителем Петрозаводского духовного училища Петром Шуйским карельской хрестоматии с карельско-русским словарем»).

пени предвосхищали систему Н.И. Ильминского[46], одобренную Советом министров в 1870 г., но отличались от нее позволением использовать латинскую графику. В дальнейшем использование латинской графики в книгах на карельском языке стало недопустимым. Из дел Олонецкой духовной консистории неясно, какие именно последствия имела эта наиболее квалифицированная попытка перевода богослужебных книг на карельский язык. Издание разнообразных текстов (молитв и проповедей) на карельском языке, судя по публикациям в «Олонецких епархиальных ведомостях», продолжалось[47]. Существенным новшеством здесь стало издание в 1882 г. брошюры под названием «Начало христианского учения на карельском и русском языках», подготовленной А. Логиновским. По наблюдениям А.П. Баранцева, в тексте брошюры отразились «языковые особенности ливвиковских говоров, в частности, говора сямозерских карел»[48].

Сходные языковые проблемы ощущались в пастырской деятельности церковников другой части современной Карелии (не вошедшей в состав Олонецкой епархии) – «корельских приходов» православной церкви в Кемском уезде. Здесь духовные власти также обращались к священно- и церковнослужителям с настойчивыми требованиями поскорее выучить карельский язык. Проблема была осознана значительно позднее, чем в Олонецкой епархии. Это связано с запоздалым формированием приходской системы в Кемском уезде[49]. Церковные власти энергично взялись за дело. В 1837 г. была предпринята попытка решить проблему языкового барьера путем приглашения знающих карельский язык священников из Олонецкой епархии. Обращение архангельского архиерея к олонецкому коллеге не принесло успеха: «никто из учеников (*Олонецкой семинарии*. – М.П), кончивших курс и знающих карельское наречие, поступить в приходы Вокнаволоцкий и Панозерский желания не изъявил»[50]. В 1883 г. Синод констатировал, что «лица с богословским образованием и знающие корельский язык, не соглашаются посвящать себя на дела служения

---

[46] *Афанасьев П.О.* Н.И. Ильминский и его система школьного просвещения инородцев Казанского края // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1914. Ч. 52. № 7. С. 1–31.

[47] См. например: Руководство к карельскому языку // ОЕВ. 1907. № 21. С. 541–542.

[48] *Баранцев А.П.* Карельская письменность //Прибалт.-фин. языкознание, с. 93.

[49] *Пулькин М.В.* «Корельские приходы» православной церкви в Кемском уезде (вторая половина XIX–начало XX в.) // Исторические судьбы Беломорской Карелии. Петрозаводск, 2000. С. 26–27.

[50] НА РК, ф. 25, оп. 16, д. 46/166, л. 1–1, об.

церкви и народного образования в карельских приходах». Причину неудач духовные власти видели в бедности духовенства и недостаточности казенного жалованья. Вследствие этого было принято решение об увеличении содержания церковникам Кемского уезда[51]. Эта инициатива нашла поддержку. В 1895–1897 гг. аналогичные усилия предпринял Архангельский епархиальный комитет православного миссионерского общества, выпустивший несколько духовных брошюр для карелов Кемского уезда Архангельской губернии[52]. Работа продолжилась в начале XX в. По данным отчета епархиального архиерея, при миссионерском обществе работала переводческая комиссия, основной заслугой которой стало издание Евангелия от Иоанна, переведенного на карельский язык священником Тунгудского прихода Архангельской епархии К. Дьячковым[53].

Итоги мер, предпринятых для распространения православия среди нерусских народов, противоречивы и парадоксальны. С одной стороны, с 1870-х гг. использование «инородческих языков» в богослужении вышло на первый план, стало почти обязательным по всей России. Высочайшее одобрение получила концепция Н.И. Ильминского, который горячо призывал пастырей осваивать языки местного населения. Он, в частности, писал: «Религиозное движение сердца несравненно сильнее и глубже возбуждается, когда христианские истины слышатся инородцами на языке родном, нежели на русском, хотя бы последний был для них знаком в некоторой степени. Это потому, что родной язык непосредственно говорит и уму, и сердцу». Далее следовали указания на то, что усвоение русского языка во время православного богослужения станет важным стимулом в освоении русской культуры: «Как скоро в инородцах утвердились посредством русского языка христианские понятия и правила, они охотно и с успехом занимаются и русским языком и ищут русского образования»[54]. С другой стороны, конкретные результаты переводческой деятельности первой половины XIX в. оказались незначительными как для России в целом, так и для Европейского Севера. И это неудивительно.

---

[51] Обзор деятельности ведомства православного исповедания за время царствования императора Александра III. СПб., 1901. С. 387.

[52] Там же.

[53] РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 1821, л. 72 (Отчет о состоянии Архангельской епархии за 1900 г.) См. также: *Пулькин М.В.* Переводческая комиссия Архангельского комитета Православного миссионерского общества (конец XIX в.) // Межкультурные взаимодействия в полиэтничном пространстве пограничного региона. Петрозаводск, 2005. С. 97–102.

[54] *Знаменский П.Н.* На память о Н.И. Ильминском. Казань, 1892. С. 204.

«Переводы, написанные таким неправильным и непонятным языком, не могли оказать большого влияния на инородческое население. Это доказывается тем фактом, что хотя эти переводы были изданы в тысячах экземпляров и в свое время бесплатно разосланы в инородческие приходы, однако теперь очень трудно встретить их среди инородцев»[55]. Одного осознания важности дела переводов оказалось недостаточно. Требовалась предельно тщательная, скрупулезная работа, направленная на подготовку кадров переводчиков, создание текстов проповедей, привязанных к конкретным диалектам карельского языка. Все эти усилия вели к подлинному расцвету переводческой деятельности.

Третий этап. В конце XIX в. переводы Священного Писания на карельский язык стали более успешным и распространенным, почти обычным делом. Причины этого заключались как в накопленном опыте, так и в появлении новой угрозы влиянию православия: финских проповедников, которые изредка появлялись в карельских деревнях[56]. Старая конкуренция между «господствующей церковью» и старообрядцами также сохранялась и оставалась существенным стимулом для переводческой деятельности. Все эти обстоятельства в совокупности привели к тому, что власти обратили более пристальное внимание на энтузиастов-переводчиков Священного Писания и оказали им всестороннюю поддержку. Так, в Петербурге на русском и карельском языках был издан «Карельско-русский молитвенник для православных карелов», составленный Е.И. Тихановым[57], а также «Начала христианского учения» А. Логиновского (1882 г.). Современные исследователи высоко оценивают первое издание: «В настоящее время молитвенник Тиханова считается лучшим по орфографии печатным изданием на одном из ливвиковских диалектов карельского языка, а именно на сямозерском говоре»[58]. Эти труды стали важным подспорьем для священников, готовых проповедовать и вести богослужение на карельском языке.

---

[55] *Прокопьев К.* Переводы христианских книг на инородческие языки в первой половине XIX в., с. 19.

[56] См. об этом подробнее: *Pulkin M.V.* The Finlandisation of Karelia and the Russification of Finland as Reflected in the Russian Press at the Beginning of the 20th Century // Narva und die Ostseeregion. Papers Presented at the II International Conference on Political and Cultural Relations between Russia and the Baltic Region States. Narva, 2004. P. 201–207.

[57] В некоторых изданиях этот же автор именуется Тихоновым.

[58] Прибалтийско-финские народы России. М., 2003. С. 195.

Внедрение «инородческих» языков в богослужебный обиход велось и иными, более решительными и эффективными методами. Во второй половине XIX–начале XX в. духовные власти Архангельской, Вологодской и Олонецкой епархий активно занимались сбором сведений о приходах, в которых священники не способны проповедовать и объясняться с прихожанами на понятном для последних языке. Цель заключалась в поощрении тех, кто использовал карельский язык, и порицании пастырей, не знающих языка значительной части населения епархии. Так начался третий этап в изучении и использовании финно-угорских языков в богослужении: широкомасштабное внедрение понятного для прихожан епархии «наречия» в церковную жизнь.

Проблема языкового барьера между пастырями и паствой сохранялась во второй половине XIX в. даже в относительно крупных городах Европейского Севера России, обладающих старыми традициями религиозной жизни. Так, в «сведениях» о состоянии Олонецкого Николаевского собора» отмечалось, что прихожане-карелы, не знающие русского языка, еще недостаточно знакомы с истинами веры и заповедями, «многие из них не знают никаких молитв, кроме краткой молитвы Иисусовой, ибо, по незнанию русского языка, они не могут не только понять, но и учить их»[59]. Находясь в постоянном контакте с прихожанами, православное городское духовенство Олонца лишь констатировало наличие проблемы, не предлагая никаких путей ее решения и не предпринимая никаких самостоятельных попыток перевести на карельский язык тексты, необходимые для обучения местных жителей основам православия.

В сельских приходах Олонецкой епархии ситуация оказалась еще более сложной. После всех многочисленных попыток перевода богослужебных книг на карельский язык духовенство и в 1893 г. продолжало ссылаться на полное отсутствие необходимых изданий. Благочинный приходов с преимущественно карельским населением (Валазминского, Паданского, Селецкого, Гимольского, Ребольского, Кимасозерского, Ругозерского, Семчезерского, Янгозерского) утверждал в своем отчете, адресованном епископу, что в его округе священники испытывают непреодолимые трудности в «просвещении корелов». Причины этого церковное начальство видело, во-первых, в

[59] НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 35/45, л. 4 (Сведения о состоянии Олонецкого Николаевского собора по указанию предметов ежегодного донесения, какое должно быть представлено от епархиального архиерея Святейшему правительствующему синоду).

отсутствии руководств и книг на карельском языке, во-вторых, – «в скудости языка корельского, на котором трудно говорить о вере», и, в-третьих, «в невладении этим языком многими из священников»[60]. При сборе средств на постройку церкви местным верующим приходилось обращаться к малознакомым лицам, единственным достоинством которых стало знание русского языка. Так, перед началом строительства церкви в Горском приходе Олонецкого уезда «общество высказало, что среди их, как карелов, нет личности, которая бы лучше владела русским языком»[61]. В результате поверенным оказался случайный человек, который не справился с возложенными на него обязанностями.

Длительный опыт приходской автономии показывал, что самостоятельное решение проблемы языкового барьера по инициативе самого духовенства невозможно. Выход из создавшегося положения духовные власти видели в «понуждении» священников к изучению «инородческих» языков. Только это решение позволяло реорганизовать религиозную жизнь в ряде приходов епархии на разумных началах. Начало радикальным действиям было положено еще в 1862 г. В консисторию обратился священник из Немжинского погоста, который лишь после прибытия на место службы узнал, как видно из его доношения, что прихожане «русского языка не знают <...> так что ни я (*священник.* – М.П.) с прихожанами, ни они со мною не можем объясняться». Священник просил перевести его в приход с преобладающим русским населением. Консистория имела другой взгляд на эту проблему. Как видно из указа, священник, окончивший полный курс семинарии, был признан вполне способным изучить карельский язык. Консистория распорядилась оставить его на старом месте службы[62]. Это решение стало, скорее, результатом эмоционального порыва, чем продуманных действий.

В начале XX в. такая практика перестала быть редкостью. В ряде приходов духовенство адаптировалось к этнокультурным особенностям паствы. Благочинные в своих отчетах с радостью констатировали, что в некоторых местностях священники освоили карельский язык и способны составлять проповеди, понятные местному населению. Такие священники оставались редким исключением на фоне

[60] Там же, оп. 2, д. 25/1683, л. 219 (Сведения по указанию предметов, имеющихся в составе ежегодного донесения епархиального архиерея о состоянии епархии в Святейший правительствующий синод).

[61] Там же, оп. 4, д. 33/15, л. 39, об. (Рапорт священнослужителей).

[62] Там же, оп. 2, д. 12/525, л. 1–2.

общего равнодушия. Как говорилось в одном из отчетов о духовенстве Петрозаводского уезда Олонецкой епархии, «Сямозерского прихода священник Иоанн Скворцов, природный карел, в часовнях произносил поучения своего письма иногда на карельском языке и прихожане его – карелы, слыша из уст своего пастыря слово Божие на родном своем языке, усваивают его поучение». Даже в соседних приходах ситуация была диаметрально противоположной: «Менее всех проповедуют в храмах Божьих священники Вохтозерского и Вешкельского приходов, как не знающие карельского языка и мало имеющие источников для проповеди»[63].

Декларативное единство в вопросе о карельском языке установилось в среде духовенства лишь в начале XX в. Священники Олонецкой епархии осознали необходимость изучения карельского языка и использования знаний в пастырской деятельности. Об этом свидетельствуют постановления Видлицкого миссионерского съезда духовенства, проходившего в 1907 г. Обсуждая программу усиления преподавания церковно-славянского языка, священники отмечали, что «желательно было бы, чтобы в карельских местностях богослужение совершалось поочередно – то на церковно-славянском (для русского населения), то на карельском языке. <...> При этом желательно, чтобы богослужение для карелов совершалось непременно на карельском языке». Финский язык, напротив, использовать не рекомендовалось, «так как последнее еще более будет способствовать офинению и олютераниванию карел». Наоборот, богослужение на карельском языке «будет возбуждать в карелах симпатию к православному богослужению и православному духовенству»[64].

В отношении финского языка позиция Видлицкого съезда оказалась неоднозначной. Съезд признавал «весьма важное значение» преподавания предметов «на понятном для детей языке» и одновременно обращал внимание на отсутствие литературы на карельском языке. На финском языке необходимые книги имелись. Но делегаты съезда опасались, «что финский язык, в случае признания его обязательным предметом преподавания, не только получит одинаковое значение с русским, но и может явиться проводником панфинских идей». «Признавая несомненную пользу знания финского языка карельскими детьми для практических целей», съезд все же «признал возможным» преподавание финского языка «в качестве необязательного предмета

[63] НА РК, ф. 25, оп. 2, д. 25/1682, л. 44, об.
[64] Видлицкий пастырско-миссионерский съезд // ОЕВ. 1907. № 17. С. 445.

для карельских детей»[65]. Съезд действовал и принимал решения в быстро меняющейся ситуации. В начале XX в. церковники Олонецкой и Архангельской епархий обязались освоить карельский язык. Причиной столь решительного изменения их позиции стала мнимая угроза распространения среди карелов панфинских настроений. Православная церковь, «привыкшая за многовековую историю России находиться на переднем крае борьбы с национальными вызовами инородческих групп, оказалась наиболее мобилизованной и в случае с зарождающимся карельским национализмом»[66].

При этом обвинения в адрес финнов представлялись современникам событий до крайности надуманными, преднамеренно раздутыми местными деятелями, преследующими какие-то собственные интересы. Посетивший северную Карелию в 1915 г. М.И. Бубновский писал: «Из бесед с карелами и старожилами русскими в Ухте, Вокнаволоке, в Кондоке и других деревнях Карелии я вынес убеждение, что панфинское движение в Карелии в 1906-07 годах более чем раздуто»[67]. И все же призрачная угроза панфинской пропаганды сделала свое дело. Она радикально изменила приоритеты в религиозной жизни Карелии. Церковники взялись за изучение карельского языка. Заметим, что эта идея пришла им в головы лишь в период широкого распространения двуязычия среди карелов. Немаловажную роль здесь сыграло стремление повысить престиж православного духовенства в глазах местного населения, для которого Финляндия становилась все более привлекательным образцом для подражания. Священники северной Карелии, как и их коллеги из Олонецкой епархии, считали необходимым совершать богослужение на «понятном для народа языке» и просили епископа «вменить в обязанность наличным священно- и церковнослужителям карельского края изучить местное наречие, самое большее, в течение 4-х лет»[68].

Аналогичной точки зрения придерживались депутаты съезда представителей Архангельской и Финляндской епархий, состоявшегося в селе Ухте 10–13 декабря 1906 г. В материалах съезда указывалось что «съезд признает безусловно необходимым совершать требы и богослужение на карельско-финском языке, вводя его постепенно и настолько, насколько

---

[65] От Олонецкой Духовной Консистории // Там же. № 22. С. 563.

[66] *Витухновская М.А.* Российская Карелия и карелы в имперской политике России, 1905–1917. Хельсинки; СПб., 2006. С. 219.

[67] *Бубновский М.И.* Контур Архангельской Карелии // ИАОИРС. 1915. № 1. С. 21.

[68] Подробнее об этом см.: К съезду русских деятелей в г. Кеми Архангельской губернии // АЕВ. 1907. № 22. С. 757.

оно вызывается действительными духовными нуждами пасомых». Богослужение предполагалось совершать на основе литературы, переведенной на финской язык по благословению Синода, «но с тем, чтобы совершители богослужения применялись к местным говорам»[69]. Вероятно, священники исходили из универсальной логики, в соответствии с которой «четыре–восемь образованных попов конечно, с меньшими затратами труда и времени научатся говорить и читать на чужом языке, нежели это смогут сделать четыре тысячи необразованных простолюдинов»[70]. Реализовать это решение оказалось непросто. В начале XX в. епархиальная печать продолжала горестно констатировать, что некоторые священники прибегают к помощи переводчика «даже в пустяшных делах»[71].

Церковная пресса регулярно публиковала призывы изучать карельский язык, адресованные священникам, и примеры благоприятных изменений в тех приходах, где священники смогли выучить язык местного населения[72]. Так, духовенство Селецкого прихода Повенецкого уезда в своем обращении к епископу в 1914 г. подчеркивало особую значимость карельского языка для нужд богослужения: «Приход наш карельский, в нем 900 с небольшим человек, из коих мужчины все, за очень редкими исключениями, понимают русскую речь и сами говорят по-русски, зато женщины <...> в полном смысле слова карелки. Чтобы приблизить богослужение православной церкви к пониманию карел, мы некоторые священные песнопения и молитвы, по мере возможности, переводим с воспитанниками учительско-миссионерского курса»[73]. В публикациях, посвященных проблеме карельского языка, особенно подчеркивалась роль епархиального начальства, которое начиная с 1908 г. «заботится о том, чтобы в карельские приходы назначались священники, знающие карельское наречие, а чтоб не проскользнули в карельские приходы в погонях за большим содержанием люди, не знающие карельского языка под видом знающих»[74]. Сходные решения

---

[69] Панфинская пропаганда в Русской Карелии. СПб., 1907. С. 2.

[70] Путешествия Элиаса Леннрота. Путевые заметки, дневники, письма, с. 262.

[71] Лютеранский поход в Карелию // АЕВ. 1906. С. 655.

[72] *А. П-ий*. О желательности каждому священнику карельского прихода знать наречие своих прихожан-карел (Из наблюдений и опыта священника) // ОЕВ. 1914. № 14. С. 317.

[73] *Он же*. Посещение преосвященнейшим Варсонофием Селецкого прихода Повенецкого уезда // Там же. 1914. № 18. С. 409.

[74] *Он же*. О желательности каждому священнику карельского прихода знать наречие своих прихожан-карел, с. 317.

принимались и на другой территории, населенной карелами, – в Выборгской епархии. Созданное в Выборге в начале XX в. отделение Карельского православного братства решительно потребовало от приходских священников скорейшего изучения карельского языка и использования его в пастырской и миссионерской деятельности. В издаваемом братством журнале «Карельские известия» отмечалось: «Язык необходим пастору, как огонь повару»[75]. Решительные меры духовной власти, призванные подтолкнуть лингвистические штудии на территориях, населенных карелами, оказались небезуспешны. С одной стороны, этому способствовали требования представителей коренных народов, в частности карелов, которые во время народных собраний 1905–1906 гг. в Ухте, Кестеньге и Вокнаволоке составили обращение в адрес Государственной Думы о необходимости введения богослужения и преподавания на родном языке[76]. С другой стороны, существенным фактором, по мнению карелов, могли бы стать дополнительные выплаты тем священникам и дьяконам, которые знали с детства или выучили карельский язык.

Основные закономерности этого процесса заключались в следующем. Судя по публикациям в епархиальной периодической печати процесс перевода отдельных фрагментов Евангелия продолжался благодаря усилиям отдельных энтузиастов-одиночек из числа священников, свободно владеющих «инородческими» языками. В 1907 г. опубликовано Пасхальное Евангелие, переведенное «природным карелякомъ» – дьяконом Уножского прихода Стефаном Троицким[77]. В этом же году псаломщик Кондокского прихода Иван Никутьев «адаптировал к особенностям местного (*карельского*. – М.П.) говора Евангелие от Марка и некоторые поучения»[78]. С 1902 по 1917 г., находясь на должности миссионера, священник П.А. Преображенский переводил на карельский язык наиболее популярные молитвы и все четыре Евангелия. «Евангельские переводы и азбука, составленные им, были

---

[75] Карельские известия. 1915. № 13. С. 5; См. также: *Дубровская Е.Ю.* Журнал «Карельские известия» как источник о состоянии национального вопроса в Карелии в годы Первой мировой войны // Вопросы истории Европейского Севера. Петрозаводск, 1989. С. 51–59.

[76] *Киркинен Х., Невалайнен П., Сихво Х.* История карельского народа. Петрозаводск, 1998. С. 201.

[77] *Троицкий С.* Пасхальное Евангелие на корельском языке // ОЕВ. 1907. № 6. С. 164.

[78] *Илюха О.П.* Создание школьной сети и организация народного просвещения в Беломорской Карелии во второй половине XIX–начале XX в. СПб., 2007. С. 76.

изданы архангельским миссионерским комитетом, который опубликовал также Священную историю для карелов»[79]. Аналогичные труды развернулись во многих епархиях России. При этом религиозная тематика оставалась преобладающей, но, «в результате стремлений православного миссионерского движения к языковой стандартизации в некотором количестве печаталась и светская литература, буквари, учебники и т.п.»[80]. Так, созданная в Казанской епархии Переводческая комиссия организовала перевод богослужебных книг на 20 языков, а «самое количество сделанных комиссиею изданий и переводов на инородческие языки простиралось в 1899 г. до 1 599 385 экземпляров»[81]. Сходная деятельность началась в Архангельской, Вятской, Оренбургской, Самарской, Саратовской, Уфимской епархиях[82]. Революция 1905 г. «разбудила национальное самосознание марийской интеллигенции». Если до этого времени многие «стеснялись своей принадлежности к марийцам, то теперь заговорили о марийской литературе, о марийских книгах и газетах»[83]. Из данных начала XX в. вырисовывается благоприятная картина дальнейшего интенсивного развития «инородческих» языков и их использования в богослужебном обиходе. При этом формировались грамматические правила, обогащался словарный запас, по сути дела, «с нуля» создавалась национальная интеллигенция. В конечном итоге повышался статус «инородческих» языков. Ведь «степень использования в издательском деле является индикатором тех условий», которые язык имеет для своего функционирования как литературного языка[84]. К 1917 г., беря в расчет все виды литературы, было опубликовано около 100 книг и брошюр на мордовском языке[85].

Не всегда переводы оказывались удачными. Так, в 1910 г. в земской печати Олонецкой губернии появилась статья крестьянина Ан-

---

[79] *Дубровская Е.Ю.* Карелия начала XX в. глазами православного духовенства // Православие в Карелии. Петрозаводск, 2000. С. 91.

[80] *Лаллукка С.* Восточно-финские народы России. Анализ этнодемографических процессов. СПб., 1997. С. 198.

[81] *Смирнов Е.К.* Очерк исторического развития и современного состояния русской православной миссии. СПб., 1904. С. 50.

[82] Там же. С. 53.

[83] *Патрушев Г.С.* Национально-русское двуязычие и его роль в развитии марийского языка // Дружба народов и интернациональное воспитание трудящихся. Йошкар-Ола, 1984. С. 38.

[84] *Лаллукка С.* Восточно-финские народы России. Анализ этнодемографических процессов, с. 216.

[85] Там же, с. 198.

тропова, который лично знакомился с одним из священных текстов на карельском языке. Повенецкий крестьянин вспоминал: «Священник давал читать на карельском языке краткую священную историю. И тяжелее и непонятнее этого занятия ничего не было в школе. Тяжелее потому, что русские буквы не могут правильно обозначить произношения многих карельских слов <...> Непонятнее потому, что книги были переведены на олонецкое наречие, т.е. как говорят в Олонецком уезде»[86].

Руководство епархии принимало меры для подбора священников, знающих карельский язык. Так, известный церковный деятель протоиерей Н.К. Чуков настойчиво рекомендовал находить для служения в карельские приходы священников и учителей, знающих карельский язык[87]. Успехи в этом направлении вскоре стали очевидными. Судя по отчетам благочинных о духовенстве тех приходов, в которых значительную часть жителей составляли карелы, к 1910 г. ситуация была следующей: свободно владели карельским языком священники 13 приходов из 47, о которых говорилось в отчетах. Объяснение этому факту благочинные видели в том, что некоторые священники – «природные кореляки» и язык им известен с детства. Более сложным оставалось положение тех священно- и церковнослужителей, которые в отчетах благочинных обозначены как «природные русские». Как правило, они либо, не владея свободно карельским языком, могли лишь понимать карельскую речь, использовать карельский язык «при таинстве исповеди», и «поучать народ на местном наречии» (в 30 приходах из 47, о которых сохранились сведения). Либо (оставшиеся 4 прихода) священнослужители вообще не знали карельского языка[88]. Епархиальное начальство внимательно контролировало использование карельского языка в богослужебной практике и поддерживало тех священников, которые активно использовали карельский язык, устанавливая для них повышенные оклады жалованья. В 1915 г. в епархиальных ведомостях появилось предупреждение священникам о необходимости регулярной сдачи экзамена по карельскому языку. Те из священников, кто не сдал экзамен, но продолжает получать повышенные оклады, говорилось в статье, «могут быть лишены

---

[86] *Антропов Ф.* Нечто о карельском языке и народных чтениях в Кареле // ВОГЗ. 1910. № 24. С. 5.

[87] *Чуков Н.К.* Надвигающаяся опасность // ОЕВ. 1907. № 12. С. 309–315.

[88] Список священников и дьяконов корельских приходов Олонецкой епархии // Там же. 1910. № 10. С. 172–179.

сих окладов, если не позаботятся о приобретении себе права чрез выдержание установленного испытания»[89].

Обращение к прихожанам-«инородцам» на понятном для них языке стало своего рода правилом хорошего тона при посещениях приходов епархиальными архиереями. Епископы явно стремились подать пример приходскому духовенству. Так, во время посещения Ювалакшского прихода Кемского уезда в 1914 г. епископ Сердобольский Киприан произнес проповедь, которую «иеромонах Исаакий прекрасно переводил на корельский язык». Прощаясь с карелами, владыка сказал им «hyvästi»[90]. В 1916 г. при посещении села Ухты епископ произнес проповедь об исцелении слепого, которая «была сказана им по-русски, при том все ее содержание находящимся тут же отцом-миссионером тотчас же было передано народу на туземном корельском языке»[91].

***

Внимательное изучение истории переводов Священного Писания на «инородческие» языки, подготовки духовенства из числа «инородцев» и в целом адаптации клира к этническим особенностям Европейского Севера России показывает, что на протяжении значительного времени вне сферы особого внимания приходского духовенства оставалась такая существенная составляющая религиозной жизни, как языковой барьер, и в целом этнокультурная специфика населения епархии. Причиной стала приходская автономия, сохраняющаяся в епархиях Европейского Севера России на протяжении ряда столетий, вплоть до начала XIX в. Она имела один существенный изъян: была подчинена сиюминутным текущим потребностям и не распространялась на те «тонкости», которые не обусловливались требоисполнением, борьбой против влияния старообрядчества, выявлением «раскольнических» моленных и наставников. Преодоление этого очевидного недостатка в создавшихся условиях оказалось возможным только ценой административного нажима. Решительные меры епархиальных архиереев, давление со стороны консистории на священников, не желающих использовать «инородческие»

[89] К сведению священнослужителей карельских приходов епархии // ОЕВ. 1915. № 16. С. 281.

[90] *Бурмакин М.* Из Ювалакшского прихода Кемского уезда // АЕВ. 1914. № 2. С. 34.

[91] *Попов А.* Из села Ухты Кемского уезда // Там же. 1916. № 6. С. 151.

языки, абсолютно не соответствовали идеалам приходской автономии. Но активно используемый «административный ресурс» позволял устранить затянувшийся на несколько столетий абсурд во взаимоотношениях церковников и прихожан.

Разумеется, отчетливо проявившееся, особенно в первой половине XIX в., сопротивление приходского духовенства изучению «инородческих» языков обусловлено рядом значимых факторов. Во-первых, заметную роль сыграла «сакрализация слова и буквы Писания», которая в ряде стран Европы обусловила «многовековое двуязычие»[92]. Православная церковь и в наши дни отказывается использовать в богослужебном обиходе современный русский язык. Разнообразные местные диалекты в еще меньшей степени соответствовали культовым целям. Владеющему ими богослову трудно подобрать адекватные термины для передачи понятий из церковного обихода. Во-вторых, массовое обучение духовенства карельскому языку не было налажено. Епархиальное начальство в качестве приоритета рассматривало не этнические, а конфессиональные проблемы, т.е. борьбу с влиянием старообрядчества. Сюда и направлялись основные силы и средства. В-третьих, для священнослужителя, который часто переезжал с места на место, из одного прихода в другой, изучение диалекта карельского языка, бытующего в данной деревне, казалось бессмысленной задачей. На новом месте пастырского служения он поневоле начинал сначала.

Но в то же время, особенно в начале XX в., приходское духовенство волею судьбы, движимое в равной степени энтузиазмом отдельных его представителей и требованиями начальства, было вынуждено исполнять роль национальной интеллигенции, которая в этот период не сформировалась. Именно священно- и церковнослужителям принадлежала существенная роль в первых попытках формирования литературных вариантов коми, карельского и прочих языков, пригодных для богослужения, и в подготовке разнообразных церковно-просветительских изданий. Поэтому, вытесняя «народную» форму православия и сопутствующее ей старообрядческое влияние, духовенство все же играло роль этностабилизирующего фактора, повышая престиж «инородческих» языков. Довольно часто в истории человечества именно перевод священных книг на народный, общепонятный язык закладывал основу литературной речи[93].

Миссионерская политика православной церкви приводила к формированию немногочисленной религиозной интеллигенции из числа

---

[92] *Мечковская Н.Б.* Язык и религия, с. 311–312.

[93] *Хобсбаум Э.* Нации и национализм после 1780 г., с. 99.

«инородцев». Включившись в процесс распространения духовных ценностей православия, церковники способствовали росту национального самосознания в «инородческой» среде. Православное духовенство постоянно демонстрировало лояльность престолу, оно не могло возглавить национальные движения, как это произошло среди исламских народов России[94]. И все же благодаря его деятельности преодолевался, несомненно, существующий в сознании многих российских граждан «барьер "бытового" статуса языков восточно-финских народов»[95]. Это приводило карелов к мысли о том, что их язык пригоден для любых задач, выражения самых сложных мыслей.

Деятельность одних представителей духовенства вдохновляла других церковников на создание новых трудов и стимулировала дальнейшее развитие лексики и создание грамматики карельского языка. Идеализируя представителей духовного сословия, С. Лаллукка утверждает, что «церковное просвещение проводилось без принуждения, с использованием понятных местных диалектов»[96]. Но совершенно очевидной представляется особая роль церковников во взаимоотношениях русских и «инородцев» Европейского Севера России.

§ 2. Приход и старообрядчество: конфликт и сосуществование

Проблема старообрядческого влияния всегда оставалась головной болью для приходского духовенства, но она мало привлекала внимание исследователей приходской проблематики. Т.А. Бернштам подчеркивает исключительную остроту проблемы: «огромные массы православных прихожан вольно или невольно становились "нехристями" под влиянием старообрядческих и сектантских идей»[97]. Для Олонецкой епархии эта проблема приобрела особую остроту. Здесь находилось старообрядческое Выговское общежительство, а затем последователи учения выговских наставников, канонизированных старообрядцами, не давали покоя священникам. При огромном множестве

---

[94] *Каппелер А.* Национальные движения и национальная политика в Российской империи: опыт систематизации (XIX век – 1917 год) // Россия в XXI в.: проблемы национальных отношений. М., 1999. С. 104.

[95] *Калинин И.К.* Восточно-финские народы в процессе модернизации. М., 2000. С. 88.

[96] *Лаллукка С.* Восточно-финские народы России. Анализ этнодемографических процессов, с. 55.

[97] *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни: очерки по церковной этнографии. СПб., 2005. С. 190.

документов, связанных со старообрядчеством, изучение масштабной проблемы старообрядческого влияния в приходе сильно затруднено. Повсюду в России из-за весьма нечетких и подвижных границ «раскола» было проблематично определить, кто из прихожан является раскольником, а кто – истинно православным[98]. Это в значительной степени связано с политикой Российского государства в отношении старообрядцев.

Духовенство и проблемы учета старообрядцев. Начало регулярному учету старообрядцев положил император Петр I. Петровские указы ознаменовали собою новый период во взаимоотношениях власти и сторонников «древлего благочестия». Как справедливо отмечает А.С. Лавров, «в допетровской России старообрядчество вообще не имело правового статуса»[99]. Со времени издания указа в 1716 г. оно получило право на существование. Желающие принадлежать к старообрядческим сообществам записывались в двойной подушный оклад. Не записавшиеся и тем самым уклоняющиеся от налогов и правительственного контроля, подвергались наказаниям. Повсеместно в России жестким репрессиям по закону подлежали и те, кто, будучи внесенным в списки, отказывался платить налоги, причитающиеся со старообрядцев. Те, кто по разным причинам отказывался от старообрядческого вероучения, освобождались от двойного платежа[100]. «Тайных раскольников», не внесенных в соответствующие списки, в XVIII в. предполагалось распознавать разными способами, в том числе через «публичную в церквах присягу»[101], во время которой они обязывались публично заявлять о своей преданности «господствующей» церкви.

Явка старообрядца на исповедь расценивалась как обращение к церкви, а отказ в некоторых случаях – как возвращение «в раскол». Так, в 1774 г. епископ Олонецкий и Каргопольский Антоний доносил в Синод, что обратившиеся «к святой церкви» крестьянин Трофим Логинов из деревни Юстозеро Андомского погоста «по многому священническому увещеванию и принуждению на исповедь не ходит и,

---

[98] *Морохин А.В.* Старообрядцы и податная реформа Петра I в нижегородском Поволжье // Религии мира. История и современность. М., 2004. С. 118.

[99] *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. С. 60.

[100] Резолюции Святейшего синода по делам, относящимся до раскола // ПСПиР. СПб., 1872. Т. 2. № 454. С. 103–108.

[101] О познании тайных раскольников через публичную в церквах присягу // Там же. № 877. С. 568.

видно, паки уклоняется в раскольническую прелесть»[102]. Учет старообрядцев вообще оставался в течение всего изучаемого периода крайне несовершенным. В XVIII в. священнослужители использовали малоприятную обязанность, возложенную на них государством (выявление «потаенных раскольников»), как источник дополнительных доходов. «Избавить прихожан от преследований, – пишет Н.Д. Зольникова, – чаще всего помогала взятка, ставшая традиционным явлением во взаимоотношениях тайных старообрядцев с приходским духовенством»[103]. Аналогичной точки зрения придерживается Н.Н. Покровский[104].

Ценным источником для изучения этого вопроса являются полемические старообрядческие сочинения второй половины XVIII в., и в особенности труды выговского публициста Тимофея Андреева (1745–1808) – автора «тетратей» в защиту тех, кто записался в двойной подушный оклад[105]. Возражая неизвестному «дивному автору», настроенному радикально и призывающему тайно «исповедовать раскол», Т. Андреев настаивает на явном причислении, на добровольной основе, к «древлему благочестию». Перед верующим, записавшимся в приходские перечни старообрядцев, прилагаемые к исповедным ведомостям, по его мнению, открываются заманчивые возможности. Отныне ему не надо «в церковь нечестивых входити», «купно с ними молитися и никаких таин принимати». Наоборот, разрешается на законных основаниях «все, что в старопечатных книгах содержится, содержати», воздавая за это положенную «дань», т.е. платя подушную подать в двойном размере. Укрывающиеся от записи в «раскол» значительно дальше, по мнению Т. Андреева, отступают от «древлеблагочестивой веры». «Потаенный» старообрядец должен идти на «вящщие» уступки. Он дает местному священнику взятки, «кланяется и просит: да его напишешь в великопостные скаски, яко бе у него на духу». Андреев рассматривает и обратную ситуацию. В том случае если старообрядец не может «клириков одарити» или просто поссорился с приходским священником, в консисторию немедленно поступает донос о потаенном

---

[102] РГИА, ф. 796, оп. 55, д. 50, л. 3.

[103] *Зольникова Н.Д.* Сибирская приходская община в XVIII в. Новосибирск, 1981. С. 12.

[104] *Покровский Н.Н.* Организация учета старообрядцев в Сибири в XVIII в. // Русское население Поморья и Сибири. Новосибирск, 1973. С. 381.

[105] Подробнее о Тимофее Андрееве см.: *Любопытный П.* Исторический словарь и каталоги, или Библиотека староверческой церкви // Сборник для истории старообрядчества, издаваемый Н. Поповым. М., 1866. Т. 2. С. 182.

раскольнике. Тогда, утверждает Т. Андреев, старообрядец «не хотя оставить дому, не хотя разлучити домашних, идеше и не по воле, от беды, от лютого падения, в церковь их и причащается там»[106].

Но если российские старообрядцы уклонялись от записи в «раскол», то некоторые приверженцы официального православия, наоборот, прилагали немалые усилия для того, чтобы попасть в число «записных раскольников». Такое странное на первый взгляд стремление объясняется тяжестью разнообразных служб, к которым из-за сомнений в лояльности не привлекали старообрядцев. Как видно из «Наказа Олонецкого уезда от Лопских разных погостов государственных крестьян», составленного для предъявления в Уложенной комиссии 1767–1768 гг., крестьяне становились «у соли головами ларешными, выборными и целовальниками». Но они «простотою своею и незнанием служебных порядков» «впали в великие недоимки», взыскание которых производилось «с великим и крепким правежом». Поэтому «самые лутчие и прожиточные крестьяне» записывались в число старообрядцев «не для иного чего, но для того, что не хотят помянутых служб служить»[107].

Основная трудность в исследовании проблем взаимоотношений духовенства и старообрядцев заключается в том, что значительная часть православного населения Олонецкой епархии не относилась ни к числу «записных раскольников», ни к числу бескомпромиссных представителей официальной церкви. Проще говоря, большинство прихожан вело такой образ жизни, который осудили бы и священник, и старообрядческий наставник, скрывающийся от «слуг Антихристовых» в ближайшем лесу. Жители Олонецкой епархии, участвующие в старообрядческих «зборищах», оставались и в собственных глазах, и с точки зрения священно- и церковнослужителей «правоверными». Так, Новгородская духовная консистория в 1766 г. на основании доношения, поступившего из Олонецкой епархии, указывала в рапорте, адресованном Синоду: «трупы в раскольничьем их кладбище погребают, и множество народа правоверные со свечами и с ладаном их препровождают, и за таковым их необъявлением в троечастных

---

[106] ОР БРАН, Калик. 138, л. 23, об.; См. также: *Пулькин М.В.* Старообрядческие полемические сочинения конца XVIII в. о взаимоотношениях с приходским духовенством // История и филология: проблемы научной и образовательной интеграции на рубеже тысячелетий. Петрозаводск, 2000. С. 223–229.

[107] Наказ Олонецкого уезда Лопских разных погостов государственных крестьян // Сб. Императорского Русского исторического об-ва. 1901. Т. 115. С. 139.

ведомостях тех умирающих раскольников не писано»[108]. Местные святыни в равной мере привлекали как сторонников господствующей церкви, так и старообрядцев. В 1774 г., как видно из доношения священника Выгозерского погоста Никифора Дмитриева, на Столпозерском острове обнаружились мощи местночтимых старообрядческих святых Киприана и Епифания. Об этих «вновь открывшихся мощах» священнику стало известно благодаря одной из прихожанок. Придя к батюшке с просьбой о крещении внука, она рассказала ему о недавнем посещении старообрядческих святынь, даже не подозревая, что принимала участие в недопустимом с точки зрения официальной церкви, мероприятии[109]. Оценивая этот факт, А.С. Лавров полагает, что «на месте общежития православных и старообрядцев, характерного для Русского Севера, формируется местная религиозная культура, в которой святыни находятся как бы в совместном пользовании»[110].

Таковы единичные примеры. О массовом участии прихожан Олонецкой епархии в старообрядческих праздниках свидетельствует резолюция епископа Олонецкого и Каргопольского Иоанна. В 1765 г. как видно из документа, священником Сенногубской выставки Федором Кузминым было замечено «множество разного звания чинов», направляющихся в старообрядческое Выговское общежительство на праздник в честь «неслыханного Данилы, суземского чудотворца». В числе паломников были замечены жители города Олонца, «задних и состоящих близ Олонца волостей», а также Петровских заводов, Великогубского, Кижского, Космозерского, Кузарандского, Выгозерского, Толвуйского, Мелогубского и Шунгского приходов. Для местного епископа не стало загадкой, кто именно посещает Выговское общежительство. Указом консистории предписывалось, «чтоб никто из правоверных и состоящих в православно-кафолической церкви обоего пола людей в помянутые раскольничьи жилища, в суеверное раскольническое моление не ходили»[111].

Заложенные в XVIII в. тенденции получили продолжение в следующем столетии. В начале XIX в. духовенство и власть так и не смогли справиться с проблемой учета старообрядцев. В 1801 г. неизвестный церковник – автор «Краткой записки о состоянии раскола в Лодейнопольском уезде» – весьма проницательно замечал, что «положительное определение истинной цифры раскольников невозможно» по ряду причин.

---

[108] РГИА, ф. 796, оп. 47, д. 95, л. 73.

[109] Там же, оп. 55, д. 425, л. 1, об.

[110] *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России, с. 46.

[111] НА РК, ф. 25, оп. 15, д. 1/1, л. 25–26 (Указ консистории).

Во-первых, многие прихожане «не вполне утвердились в православии или же передали молодому поколению свои заблуждения по расколу, смешанные с правилами церкви». Во-вторых, это ошибки неопытных священников, которые, «принимая наружное выражение православия за истинное и объясняя уклонение их от святого причастия суеверием и предрассудками, считает их православными»[112]. Выводы о принадлежности того или иного прихожанина к «расколу» можно делать только на основании глубокого и обстоятельного изучения всех подробностей его личной жизни. Священники ограничивались лишь поверхностными суждениями, избрав в качестве критерия явку на исповедь. Эта особенность отчетливо заметна в делопроизводстве разных исторических периодов. Так, в рапорте Олонецкой провинциальной канцелярии Синоду, составленном в 1774 г., указывалось, что Иван Константинов «записной раскольник, а бывшие у него в работниках Савва Евдокимов и солдатка Стефанида Федорова не раскольники, ходят в церковь и у святого причастия бывают»[113]. Забегая вперед, отметим, что в 1861 г. ситуация оказалась примерно такой же. Рассматривая дело о незаконном приводе к присяге крестьянина Кирилла Поташева, духовная консистория указывала на несомненные признаки принадлежности как его самого, так и его семейства к «расколу»: все родственники Поташева не являлись на исповедь и уклонялись от бесед со священником[114].

Итак, учет старообрядцев был в рассматриваемый период не только несовершенен, но и крайне затруднен. Это обстоятельство особенно отчетливо вырисовывается при сравнении данных исповедных ведомостей, содержащих сведения о «записных раскольниках», и записок путешественников, а также отчетов разнообразных комиссий, в разное время посещавших Олонецкую епархию. С одной стороны, по данным исповедных ведомостей конца XVIII в., содержащих сведения о 116 приходах, в 39 приходах Петрозаводского уезда было 93 «записных раскольника» на 35 865 человек прихожан обоего пола[115]. В 13 приходах Повенецкого уезда числился 171 «записной» старообрядец на 12 165 прихожан[116]. В Олонецком уезде на 21 078 прихожан было 159 «записных раскольников»[117]. В Пудожском уезде в 17 приходах с

---

[112] Там же, ф. 25, оп. 15, д. 2/16, л. 3.

[113] РГИА, ф. 796, оп. 55, д. 425, л. 43.

[114] НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 59/655, л. 43 (Из журнала Олонецкой духовной консистории).

[115] Там же, оп. 21, д. 25/74. л. 1–667.

[116] Там же, оп. 19, д. 2/20, л. 1–564.

[117] Там же, оп. 21, д. 10/40, л. 1–438.

населением 11 937 человек (учтенных в исповедной ведомости) имелся 41 «раскольник»[118]. И, наконец, в 23 приходах Вытегорского уезда было 16 610 прихожан и 62 «записных раскольника»[119]. Всего в 5 уездах, территории которых входили в состав Олонецкой епархии, числилось 526 «записных раскольников» на 97 646 прихожан обоего пола (все данные за 1795 г.). Конец XVIII в. был достаточно благоприятным временем для старообрядцев: большинство указов, ограничивающих их права, утратили силу. Старообрядцы достаточно свободно и повсеместно заявляли о своих убеждениях, и исповедные ведомости в этот краткий период более-менее адекватно отражают положение. С другой стороны, комиссия об олонецких и выгорецких старообрядцах в 1743 г. указывала в доношении Синоду, что «едва ли не весь Олонецкий уезд состоит в расколе»[120]. Данные XIX в. подтверждают этот малоприятный для духовной власти вывод. Об успехе старообрядческой пропаганды и явном, широком распространении «раскола» в Олонецкой епархии свидетельствует и составленный без малого столетие спустя (1838 г.) доклад сенатора Баранова: «Священники, – писал сенатор, – лишаются возможности исполнять духовные свои обязанности; обыватели, не имея достаточного усердия приезжать из отдаленных сел на моления, редко видят своих пастырей и принуждены бывают прибегать к *старообрядчеству, всюду рассеянному* (*курсив мой*. – М.П.), которое не упускает случая им воспользоваться»[121].

События, изложенные в документах XIX–начала XX в., дают такие же примеры отсутствия формальных различий между сторонниками и противниками господствующей церкви. В ответ на простой вопрос о перстосложении верующие из некоторых приходов давали различные ответы. В 1838 г. священник Гакукского прихода И. Вишневский доносил епископу, что его прихожане обоего пола «старые и малые, исключая духовенство, двуперстным сложением ознаменаются» и все усилия священника оказываются напрасными[122]. Позднее ситуация не изменилась. В конце XIX в. священник Валазминского прихода В. Мегорский описывал поразившую его картину: «На мой вопрос, как они слагают пальцы для изображения на себе крестного знаме-

[118] НА РК, д. 68/123, л. 1–324.
[119] Там же, д. 65/74, л. 1–375.
[120] ПСПиР. СПб., 1899. Т. 1. С. 299.
[121] РГИА, ф. 834, оп. 2, д. 1664. л. 3.
[122] НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 78/913, л. 34 (Донесение священника И. Вишневского).

ния, подняли вверх три пальца очень немногие – большая же часть принадлежала к изображающим на себе крестное знамение двумя перстами»[123], т.е., невзирая на посещение приходского храма, следовала принятому в старообрядческой среде изображению крестного знамения.

Сами священники нередко указывали на обманчивость составленных ими же документов. Некоторые из крестьян, писал в 1855 г. паданский священник, «хотя в документах значатся православными, но по замечанию моему суть такие же раскольники»[124]. В этом же году один из благочинных доносил епархиальному архиерею об «образе мыслей прихожан». Он полагал, что в Повенецком уезде «сверх записных раскольников есть тайные, которые числятся по документам православными, но не ходят к службам церковным и не исполняют долга очищения совести». Некоторые оказываются еще хитрее: «ходят иногда в церковь и даже притворно принимают исповедь, дабы таким образом им свободнее действовать по расколу и быть допущенными к общественным должностям или иметь право на торговлю»[125]. Тайные сторонники старообрядчества, полагал благочинный, «под видом православия действуют в пользу раскола гораздо свободнее, чем явные, и иные из них ходят в церковь и даже целуют Святой Крест, как я лично заметил, но в то же время в сердце своем питают к церкви и таинствам ея ненависть и отвращение»[126].

Особенности поведения местных прихожан, постоянные колебания между господствующей церковью и старообрядчеством ставили духовенство в затруднительное положение. Так, в 1858 г. причт Паданского прихода сообщал духовной консистории, что одна из местных прихожанок в 1840 г. «обратилась в православие» и являлась на исповедь до 1847 г., но после этого времени «христианских обязанностей не исполняла» и переселилась в Лексу, где в то время еще существовало старообрядческое поселение[127]. В составленном в 1900 г. описании Троицкого прихода Каргопольского уезда ситуация рисуется следующим образом: «Трудно отличить раскольников от прочих прихожан и по образу мыслей и по жизни, потому что и те и

---

[123] *Мегорский В.* Передвижная церковь в дер. Костомуксе Валазминского прихода Повенецкого уезда // ОЕВ. 1900. № 7. С. 278.

[124] НА РК, ф. 25, оп. 8, д. 3/9, л. 6, об. (Рапорт благочинного).

[125] Там же, оп. 16, д. 66/15, л. 4, об. (Рапорт благочинного 1-го округа Повенецкого уезда епископу).

[126] Там же, л. 7.

[127] Там же, д. 3/28, л. 3, об. (Рапорт священника).

другие страждут одними предубеждениями в пользу мнимой старины и держатся одних и тех же обычаев»[128]. Более того, духовенство в XIX в. «само было предубеждено в пользу многих старообрядческих обрядов и верований»[129]. Архангельский и Холмогорский епископ Макарий, обращал внимание на этнические особенности старообрядчества: «Раскол кореляков отличается лишь внешним характером. Он состоит в том, чтобы не есть с мирскими и не молиться вместе. О сущности же учения секты, которой они принадлежат, не имеют ни малейшего понятия, в особенности в тех обществах, где не знают русского языка»[130].

В такой обстановке сформировать четкие критерии разграничения старообрядцев и приверженцев «господствующей церкви» оставалось безнадежным делом. В рапортах священников встречаются следующие особенности поведения местных жителей, указывающие на принадлежность к старообрядчеству. Во-первых, нежелание контактировать с местным духовенством: «никаких пастырских увещаний не принимает, со святым крестом в праздничные дни, равно и для прочтения молитв в положенное время не впускает в дом». Во-вторых, знакомство с другими заведомыми старообрядцами: «в доме их бывает пристанище расколоучителей»[131]. Местная церковная власть в лице благочинных и чиновников консистории довольствовалась столь же сомнительными правилами. К началу XX в. основными критериями для отнесения того или иного прихожанина к числу старообрядцев становились: стремление «казаться пред прочими людьми степенными и опытными в делах веры», даже просто желание «со всеми обходиться кротко и миролюбиво», чтение в дни церковных праздников «старопечатных книг религиозного содержания» и «не совсем доверчивое» отношение к православному духовенству[132].

Все эти критерии не давали четких оснований для разграничения старообрядцев и сторонников господствующей церкви. У каждого индивида в этот период могли быть свои собственные причины для того, чтобы не симпатизировать приходскому духовенству, читать старые

---

[128] *Казанский К.И.* О расколе в Троицком приходе Каргопольского уезда // ОЕВ. 1900. № 3. С. 93.

[129] Там же, с. 96.

[130] *Макарий.* Христианство в пределах Архангельской епархии. М., 1878. С. 27.

[131] НА РК, ф. 25, оп. 8, д. 34/3, л. 1–2 (Рапорт священника Кондопожского прихода за 1892 г.).

[132] *Казанский К.И.* О расколе в Троицком приходе Каргопольского уезда, с. 93.

церковные книги или даже вести себя миролюбиво. Поэтому наставления приходским священникам от съезда миссионеров, датированные 1906 г., содержали данные о тех старообрядцах, которые обращались к приходским иереям с просьбой об исполнении церковных треб. Съезд предписывал «обращать внимание на восприемников, чтобы они были лицами вполне православными», т.е. не являлись старообрядцами, лишь на короткое время нарушающими принятые в старообрядческой среде запреты на общение с приходскими священниками[133].

Олонецкая епархия явно не относилась к наиболее «многочисленным по числу раскольников». Наибольшее количество противников господствующей церкви обнаружилось в Донской епархии (112 630 «раскольников»), за нею в порядке убывания следовали Оренбургская, Томская, Полоцкая и Вятская. Замыкали пространный список Архангельская и Екатеринославская епархии[134]. Изучаемая территория оказалась за пределами этого перечня. По данным статистики, которой располагала Олонецкая духовная консистория на 1902 г., в епархии при 382 973 «обоего пола православных» насчитывалось 5194 человека явных «раскольников» и 11 422 тайных. «Раскольники» действовали в 139 приходах епархии, и, следовательно, на одного священника приходилось 124 тайных и явных старообрядца. При этом «указанная цифра только приблизительная», поскольку в 39 приходах имелись единичные случаи проявлений старообрядческого влияния, а в остальных – насчитывались десятки и сотни «раскольников».

Сравнение показателей Олонецкой епархии с данными соседних территорий приводило к оптимистическим выводам: «тяжкий недуг раскола, коим русская православная церковь страждет вот уже почти 250 лет, в нашей епархии сильно ослабел и ныне уже не представляет для церкви серьезной опасности»[135]. Но почивать на лаврах, полагало церковное руководство, рано. Напротив, анализ ситуации приводил и к настораживающим выводам: «Раскол наш, уменьшенный количественно, и ныне еще силен духом фанатизма и вражды к Церкви»[136]. По данным на 1913 г., численность старообрядцев в епархии составила 4208 человек обоего пола.

---

[133] Постановления V-го съезда оо. миссионеров Олонецкой епархии // ОЕВ. 1906. № 2. С. 56.

[134] Всеподданейший отчет обер-прокурора Святейшего синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1894 и 1895 год. СПб., 1898. С. 207.

[135] *Островский Д.* Несколько слов по поводу современного состояния раскола в Олонецкой епархии // ОЕВ. 1902. № 23. С. 769.

[136] Там же, с. 770.

Сокращение числа противников господствующей церкви автор миссионерского отчета священник И. Козлов объяснял «частию вымиранием, а частию присоединением к православию»[137]. Важным фактором явилась и деятельность духовного начальства. Епископ Павел (служил в епархии с 1882 по 1897 г.) «подписывал сведения о старообрядцах, умещавшиеся на четверти листа канцелярской бумаги». Его преемники епископы Назарий и Анастасий «развернули широкую антистарообрядческую деятельность, наладили и более реальный и грамотный учет численности старообрядцев и направляли обширную информацию о старообрядчестве олонецкому губернатору»[138].

Старообрядческие наставники и приход. Епархиальное начальство с тревогой следило за сохраняющимся заметным влиянием старообрядчества и здраво оценивало причины его сохранения, несмотря на все принимаемые меры. В числе факторов, способствующих устойчивости старообрядческого влияния, указывались следующие. Во-первых, вера в «непогрешимость старопечатных книг», которую активно поддерживали не только старообрядцы, но и многие представители приходского духовенства. Во-вторых, это более строгое соблюдение постов, отсутствие пьянства в старообрядческой среде. Вследствие этого старообрядческие наставники оказываются в глазах местных жителей на «недосягаемой высоте», особенно по сравнению с приходскими священниками. В-третьих, это беспрепятственная и вездесущая старообрядческая пропаганда. По выражению из отчета, наставники старообрядцев обладают «свойством неуловимости», легко перемещаясь из одной губернии в другую. Действуя повсеместно, они «руководят всею жизнью своих последователей», «без слова наставника старообрядец ни шагу». Общее число старообрядческих наставников в епархии на начало XX в. составило около 100 человек[139]. В то же время приходские священники плохо знакомы «с учением и лукавством раскола» и не осознают необходимость борьбы с ним[140].

---

[137] *Козлов И.* Миссионерский отчет о состоянии и движении раскола Олонецкой епархии и деятельности епархиальной миссии против раскола и сектантства за 1913 год // ОЕВ. 1914. № 33 (Приложение, с. 2).

[138] *Водолазко В.Н.* Деятельность противостарообрядческих миссий в Олонецкой губернии в начале XX в. // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2005. С. 119.

[139] *Козлов И.* Миссионерский отчет о состоянии и движении раскола Олонецкой епархии и деятельности епархиальной миссии против раскола и сектантства за 1911 год // ОЕВ. 1912 г. № 22 (Приложение, с. 8).

[140] Там же, с. 4–5.

Итак, имеющиеся источники не дают надежных сведений для изучения конфессиональной принадлежности населения Олонецкой епархии. С одной стороны, многие прихожане, как подчеркивалось выше, оставаясь «правоверными», участвовали и в старообрядческих молебнах, праздниках и обрядах. С другой стороны, явные «раскольники» посещали церкви, особенно часовни, еще более затрудняя учет сторонников и противников господствующей церкви. Этому способствовала близость «раскольничьей» обрядности и ритуалов, принятых в православной церкви. Так, в 1854 г. Олонецкая духовная консистория собирала отчеты причтов разных церквей о состоянии раскола в епархии. Церковники Селецкого прихода доложили начальству, что у них «старообрядцы в церковь ходят, но не в большом количестве», а чаще и охотнее посещают часовни. Крестное знамение они, говорилось далее в отчете, «изображают на себе двухперстным крестом»[141].

К началу XX в. власти постепенно отказывались от попыток «пересчитать» старообрядцев, переключая основное внимание на выяснение причин существования «раскола» и разработку мер для его окончательного искоренения. Так, указывая, что общее число зарегистрированных старообрядцев в епархии составляет на 1 января 1912 г. 4368 человек обоего пола, автор миссионерского отчета священник И. Козлов подчеркивал, что в епархии значительную часть верующих составляют «колеблющиеся в православии», количество которых «точно обозначить не представляется возможности»[142]. Сохранялась убежденность в том, что «раскол держится в губернии невежеством, авторитетом старины и старших и материальными выгодами»[143]. Как говорилось в записке, составленной Олонецким губернским статистическим комитетом, условиями, благоприятствующими сохранению старообрядческого влияния, современники считали огромные расстояния между приходской церковью и селениями прихожан, «ставящие обитателей этих деревень вне благотворно-просветительного влияния со стороны пастыря, храма и школы». Важной проблемой оставалось «неудобство дорог» и «недостатки и слабости» некоторых православных: небрежное изображение на себе крестного знамения, нарушение постов, «разгульная жизнь». В миссионерском отчете за 1911 г. содержались сходные высказывания. Кроме того, в нем

[141] НА РК, ф. 25, оп. 8, д. 2/3, л. 145.

[142] *Козлов И.* Миссионерский отчет о состоянии и движении раскола Олонецкой епархии и деятельности епархиальной миссии против раскола и сектантства за 1911 год, с. 3–4.

[143] НА РК, ф. 27, оп. 2, д. 20/316, л. 1.

подчеркивалась раздробленность старообрядцев на всевозможные толки, которая со временем лишь нарастала. Каждый из этих толков отличался специфическими чертами, особым отношением к приходскому духовенству, таинствам церкви. Так, «наиболее стойкими в своих убеждениях» считались филипповцы, а «наиболее фанатичными по отношению к православной церкви» – аристовцы, самой последовательной старообрядческой «сектой» церковники считали странников[144]. При этом представители всех старообрядческих толков «считают себя за истинную церковь Христову, <...> полагают, что только они сохранили веру нерушимой»[145].

Выдающуюся роль в сохранении и поддержании старообрядческого влияния в Олонецкой епархии сыграли наставники, которых авторы отчетов не без оснований обвиняли в «производстве раскола» и превращении своего вероисповедания в своеобразную профессию. Их выявление стало сложной задачей для приходского духовенства. Так, Селецкий причт доносил епископу, что главным наставником старообрядцев является государственный крестьянин Иван Дмитриев, «который без всякой надобности в домашних обстоятельствах ходит в дома семейств раскольнических для получения подаяний»[146]. В Шунгском приходе главными наставниками стали крестьяне Ефрем Иванов и Иван Мехтелев. По отзыву священника, они «хотя учения своего публично не разсевают, но втайне сильно действуют и упражняются в распространении раскола, отправляют службы и совершают требы». Их влияние распространилось на весь приход: «пользуются большой доверенностью не только у раскольников, но и у многих, называющихся православными»[147]. В 1866 г. в отчете священника Петра Мегорского появились совсем странные подробности старообрядческого противодействия влиянию православного духовенства. Автору отчета довелось повстречать на дороге одного из старообрядцев. Последний, увидев священника, «тотчас же пал в сани и не вставал дотоле, пока не проехал мимо него священник». Поначалу иерей не смог понять причины поведения своего недруга. Местные жители объяснили, что старообрядцы, «признавая православных священников более чем еретиками и нечистыми, даже выдавая их за слуг самого Антихриста, запрещают

[144] *Козлов И.* Миссионерский отчет о состоянии и движении раскола Олонецкой епархии и деятельности епархиальной миссии против раскола и сектантства за 1911 год, с. 6–7.

[145] Там же. С. 6.

[146] НА РК, ф. 25, оп. 8, д. 2/3, л. 146 (Отчет Селецкого причта за 1854 г.).

[147] Там же, л. 122, об. (Отчет Шунгского причта за 1854 г.).

своим последователям вступать с ними в разговор и учат при встрече с ними падать вниз лицом»[148]. Повсюду, сообщал далее миссионер, пол в домах на том месте, где стоял священник, «выскабливается и вымывается»[149]. В Повенецком уезде на обращение миссионера местные старообрядцы отвечали в 1855 г., «что мы старые, не знаем вам отвечать ничего, желаем жить и умереть, как предки наши жили и умерли»[150].

В конце XIX в. действие тех законодательных норм, которые предписывали преследовать старообрядческих наставников, прекратилось. Уставщики и «другие лица, исполняющие духовные требы у раскольников», отныне не подвергались наказаниям, «за исключением тех случаев, когда они окажутся виновными в распространении своих заблуждений между православными». Последователям старообрядческого вероучения не разрешалось «публичное оказательство оного», т.е. крестные ходы, «публичное ношение икон», «церковное пение на улицах и площадях»[151]. Им же запрещалось «чинить какие-либо дерзости против православной церкви и ее служителей»[152], печатать и продавать «раскольнические богослужебные книги»[153]. К началу XX в. ситуация, связанная с «расколом», ничуть не изменилась. Епархиальная печать подчеркивала силу и влияние в приходах множества старообрядческих наставников, открыто конкурирующих со священниками, «и теперь по некоторым приходам епархии свободно расхаживают раскольнические наставники, совершая требы – крещение, исповедь и погребение», они же совершают богослужения в моленных, и даже православные «в большинстве наших заонежских приходов», регулярно посещающие церковь, «крестятся только двоеперстно и двуперстие считают единственно правильным перстосложением»[154].

Действия священников и миссионеров, а самое главное – постоянный и энергичный административный нажим на религиозных диссидентов приводил к переселению старообрядцев в труднодоступные

---

[148] Там же, оп. 13, д. 5/89, л. 112 (Отчет миссионера Петра Мегорского о своих действиях за 1866 г.).

[149] Там же, л. 112, об.

[150] НА РК, ф. 25, оп. 16, д. 66/15, л. 10 (Рапорт благочинного).

[151] *Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству (применительно к Уставу духовных консисторий и Своду законов). СПб., 1883. С. 129.

[152] Там же, с. 130.

[153] Там же, с. 133.

[154] *Островский Д.* Несколько слов по поводу современного состояния раскола в Олонецкой епархии, с. 772.

для гонителей места. К середине XIX в. местом для укрытия приверженцев «древлего благочестия» стала Финляндия, откуда проповедники старообрядчества могли совершать путешествия в сопредельные территории России, распространяя свои воззрения на «никониан-скую» церковь. Впервые информация о расположенных в Великом княжестве Финляндском Мегорском и Пахкаламбском скитах появляется в материалах делопроизводства российских органов власти в 1839 г., когда при проведении границ между Куопиоской и Олонецкой губерниями обнаружились доселе скрываемые старообрядческие часовни и при них поселение – «общежительство»[155]. Никаких сведений о проповедниках из этих селений, странствующих по Карелии, в деле не имеется. Возможно, эти походы начались лишь в 1856 г., т. е. вскоре после разгрома Выговской пустыни и исчезновения общепризнанного лидера старообрядцев Европейского Севера России[156]. В то же время из документов Олонецкой духовной консистории видно, что карельские старообрядцы регулярно посещали расположенные в Финляндии скиты, где, как говорилось в доношениях священников, «публично совершают службы, как рукоположенные в сан священства, простые мужики»[157]. Речь шла о тех же старообрядческих скитах Пахкаламбы и Мегре (Иломантси). По данным финского историка Исмо Бьерна, первый из скитов основан бежавшим в Финляндию из Олонца крестьянином Марком Алексеевым. Мегорский скит появился в начале XIX в. также благодаря выходцу из России – государственному крестьянину по имени Онуфрий[158]. Финский историк основательно изучил хозяйство скитов, происхождение их обитателей и прочие вопросы внутренней жизни старообрядческого пристанища. Взаимосвязь между Олонецкой епархией и расположенными в Финляндии скитами осталась за рамками его исследований.

На протяжении длительного времени расположенные в Финляндии скиты не порывали связь с Россией. Приходящие из Финляндии проповедники стали желанными гостями во многих крестьянских домах. Здесь они опирались на помощь и поддержку местных старообрядцев. Как говорилось в отчетах духовенства, «тайно приходят из

---

[155] РГАДА, ф. 1431, оп. 1, д. 1962, л. 19.

[156] *Пулькин М.В.* Старообрядческие наставники из Финляндии и их деятельность в Олонецкой епархии (вторая половина XIX в.) // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2000. С. 175.

[157] НА РК, ф. 25, оп. 8, д. 4/15, л. 3.

[158] *Bjorn I.* Ilomantsin vanhauskoiset // Kahden Karjalan valilla. Kahden riikin riitamalla. Joensuu, 1994. S. 237.

пустыни сами наставники или лживые попы их, коих раскольники принимают с честью и скрывают от нас»[159]. Этот вывод вполне соответствует наблюдению И. Бьерна: «Обитатели монастырей Иломантси служили духовными наставниками для старообрядцев из соседних приходов, вследствие чего влияние монастыря распространилось по всему Северному Приладожью»[160]. Как видно из доношений священников в адрес консистории, старообрядческие наставники, посещая крестьянские дома, осматривали кресты, давая собственные заключения о том, можно ли «этому кресту молиться». В январе 1864 г. один из старообрядческих наставников – выходец из Финляндии – сделав прорубь во льду Сандал-озера, «перекрещивал всех желающих». Часто перекрещивание по старообрядческим правилам происходило во время тяжелой болезни, которую старообрядческие наставники связывали с отпадением или неприсоединением к их вере. В такие моменты, как говорилось в документах консистории, «к сему беззаконному делу служат поблажкою родственники больного или соседи, которые нарочно посылают за наставником в пустыню». И старообрядец отправлялся в неблизкий и опасный путь из Финляндии, чтобы исполнить свой пастырский долг. Иногда старообрядческие наставники из Пахкаламбы подолгу жили в крестьянских домах, поддерживая в крестьянах «раскольнический» дух и попутно, чтобы не есть даром хлеб, занимались вязанием сетей[161]. Анализ следственных документов приводит к выводу о высокой активности старообрядцев: им удалось за короткий срок развить успешную деятельность в Соломенском, Шуйском, Ялгубском, Сунском, Кондопожском, Лычноостровском и Машезерском приходах, т.е. в местностях, окружающих Петрозаводск, где располагалась Олонецкая духовная консистория,[162].

Успеху деятельности старообрядческих наставников – выходцев из Финляндии – в значительной степени благоприятствовало то обстоятельство, что финские власти, в отличие от духовной и светской администрации в Карелии, не принимали мер к пресечению их деятельности. В этой связи священник Гимольского прихода отмечал: «...а еще более сим наставникам таковые пакости делать и совращать народ потворствует заграничное свое начальство, нисколько не обращая на такие их дела внимания»[163]. В своей поддержке старообрядцев Финляндия была

[159] НА РК, ф. 25, оп. 8, д. 4/15, л. 3.
[160] Bjorn I. Ilomantsin vanhauskoiset, s. 238.
[161] РГАДА, ф. 1431, оп. 1, д. 1974, л. 6, об.
[162] Там же, л. 304.
[163] НА РК, ф. 25, оп. 8, д. 4/15, л. 3.

неодинока. Старообрядческие общины возникали в разное время в Болгарии, Польше, Соединенных Штатах Америки и Канаде[164]. И все же укрывательство старообрядцев в период гонений и создание приверженцам «древлего благочестия» благоприятных условий в Великом княжестве Финляндском стало уникальным явлением.

Духовные власти оказались бессильны в борьбе против старообрядческих наставников – выходцев из Финляндии. Распространенным наказанием за бродяжничество, в котором, как правило, обвиняли старообрядческих наставников, стала высылка на Кавказ, в Сибирь или в другие отдаленные губернии. Материалы делопроизводства судебных органов показывают, что эта мера применялась исключительно к тем странствующим старообрядческим наставникам, которые являлись жителями, используя терминологию источников, империи. В отношении обитателей Финляндии порядок решения дел оказался иным. После выяснения личности их отправляли обратно на место жительства, откуда они вновь могли вернуться в Олонецкую епархию для продолжения странствий по карельским деревням[165]. В своей деятельности наставники опирались на накопленный в старообрядчестве опыт пастырской практики. В момент создания Выговского общежительства в нем не ощущалось недостатка в священнослужителях. «Тот факт, что по существующим церковным правилам они не имели на это права, роли для старообрядцев не играл, так как патриарх Никон был объявлен ими Антихристом, а стало быть, все, идущее от него, также несло на себе Антихристову печать»[166].

Продолжение традиций Выговского общежительства проявилось и в другой сфере. В расположенные в Финляндии скиты постоянно поступали новые переселенцы, по разным причинам не сумевшие или не пожелавшие сохранять «благочестие» в суровых российских условиях. Довольно часто это были паломники, нуждающиеся во временном жилье, беспрепятственном исполнении религиозных обрядов и, не в последнюю очередь, в общении с единоверцами. В делах Олонецкой духовной

---

[164] *Робсон Р.* Культура поморских старообрядцев в Пенсильвании // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 27–32; *Иванец Э.* Обряд крещения у старообрядцев в Польше // Там же. С. 262–268 и др.

[165] РГАДА, ф. 1431, оп. 1, д. 1975, л. 129–130.

[166] *Соколовская М.Л.* Складывание института «учительства» в Выго-Лексинском общежительстве (об исполнении «келейного правила» скитскими старостами // Мир старообрядчества. Личность. Книга. Традиция. М., СПб., 1992. Вып. 1. С. 31–32.

консистории эти регулярные миграции отражены достаточно подробно: «на исповедь они (*жители Карелии.* – М.П.) ходят иногда явно, иногда тайно, в пустыни заграничные в Пахкаламбу и Мегру»[167]. По данным середины XIX в. в Мегру «для поклонения и богомоления как в особенное достоублажаемое место прихожане обоего пола Янгозерского прихода ходят почти каждую зиму и здесь у лжеинока Матфея исповедуются по расколу и перекрещиваются»[168]. К такому же выводу приходит и финский историк: «Монастыри в Иломантси (*Финляндия.* – М.П.) были местом паломничества, где собирались, чтобы предаться благочестивым размышлениям, старообрядцы с обширной территории»[169]. В числе тех, кто постоянно проживал в Пахкаламбском старообрядческом скиту и лишь время от времени появлялся в России, упомянут беглый солдат Евдоким Петров, замеченный в 1864 г. в Ялгубском, Соломенском, Сунском и Кондопожском приходах, где он занимался обычным для старообрядческого наставника делом – перекрещиванием местных жителей по старообрядческим правилам[170].

Помимо опоры на те территории, где законодатели отличались большей терпимостью к старообрядческому вероучению, сторонники «древлего благочестия» могли найти поддержку в Петербурге, старообрядческая община которого к концу XIX в. стала богатой и влиятельной. Поддержка северных старообрядцев выражалась, во-первых, в поставках «пропитания», которое распределялось среди приверженцев «древлего благочестия» и, во-вторых, в присылке литературы[171]. Священники Олонецкой епархии, вплотную занимающиеся «противораскольнической» деятельностью, постоянно убеждались в том, что обе разновидности материальной поддержки старообрядцев переплетены. Выходцы из Мегорского и Пахкаламбского скитов и являются посредниками в обеспечении старообрядцев разнообразной помощью, поступающей из Санкт-Петербурга. Поддержка финских старообрядческих поселений выражалась и в иной форме. До прекращения своего существования, произошедшего в начале XX в., они принимали в состав своей братии выходцев из России, которые становились духовниками, т.е. занимали весьма влиятельные и требующие богословской подготовки должности в старообрядческой иерархии[172].

---

[167] НА РК, ф. 25, оп. 8, д. 4/15, л. 3, об.
[168] Там же, оп. 16, д. 66/15, л. 36.
[169] *Bjorn I.* Ilomantsin vanhauskoiset, s. 238.
[170] НА РК, ф. 25, оп. 8, д. 4/15, л. 3, об.
[171] Там же, оп. 14, д. 59/16, л. 31.
[172] Bjorn I. Ilomantsin vanhauskoiset, s. 242.

Прекращение притока переселенцев из России, произошедшее после вероисповедных реформ 1905 г., стало основной причиной исчезновения старообрядческих поселений в Финляндии[173].

Влияние старообрядческих наставников, как пришлых из Финляндии, так и местных, распространялось благодаря моленным – особым помещениям в некоторых жилых домах, где старообрядцы могли собраться втайне от местных властей и духовенства. В существовании старообрядческих моленных в России, и в Олонецкой епархии в том числе, отчетливо прослеживаются два этапа. На первом этапе шло формирование моленных как особой разновидности зданий для тайного совершения богослужений по старообрядческим канонам. Имеющиеся данные позволяют предположить, что появление моленных связано с нарастающей волной репрессий в отношении старообрядцев. Основатели «древлего благочестия» предпочитали совершать богослужения в часовнях. Попытки продолжить эту традицию в XIX в. натыкались на жесткое сопротивление духовных и светских властей. Так, в 1846 г. в одной из часовен Повенецкого уезда местный священник обнаружил «расколоучительницу крестьянскую женку» Наталью Назарову, которая пыталась совершать богослужение по старообрядческим правилам. Уездный суд признал Назарову «виновной в распространении раскола» и приговорил ее, «лишив всех прав состояния, сослать в Кавказский край»[174]. В 1855 г. местный благочинный обнаружил в Лумбужском приходе часовню, «которая хотя подчинена церкви, но часовенный староста есть тайный раскольник». Вследствие этого «по книгам, находящимся в часовне, раскольники совершают в праздники невозбранно службу». Благочинный потребовал немедленно опечатать часовню[175]. Разумеется, столь суровые меры вынуждали старообрядцев задумываться о новых способах организации богослужений. В отличие от часовен моленные не имели никаких внешних признаков, по которым посторонний наблюдатель мог безошибочно определить, что перед ним старообрядческий храм.

Легализация моленных связана с существенными изменениями в религиозной политике Российского государства. Поворотным пунктом здесь стал закон от 3 мая 1883 г., благодаря которому старообрядцы получили право «творить общественную молитву», «исполнять духовные требы и совершать богослужения не только в частных домах, но и особо предназначенных для сего зданиях». Согласно этому же

[173] Ibid, s. 242.
[174] РГАДА, ф. 1431, оп. 1, д. 1961, л. 5, 16.
[175] НА РК, ф. 25, оп. 16, д. 66/15, л. 7.

закону, старообрядцам разрешалось «исправление и возобновление часовен и других молитвенных зданий, без изменения, однако, внешнего вида их»[176]. Это решение повторилось 17 апреля 1905 г. в высочайше утвержденном положении Комитета министров об укреплении основ веротерпимости[177]. Таким образом, закон 1883 г. стал вторым этапом в отношении власти к старообрядческим моленным, заставив местную администрацию отказаться от устоявшегося порядка выявления и последующего уничтожения старообрядческих молитвенных зданий. Результаты не замедлили проявиться. В 1898 г., указывалось в отчете обер-прокурора Синода, у некоторых из старообрядцев «существуют большие моленные, украшенные с большим благолепием и даже роскошью»[178].

Разрушенный новыми веяниями порядок борьбы со старообрядческим движением отличался высокой отлаженностью. В основу репрессивной политики было положено четкое взаимодействие церковной и светской власти. Труды, связанные с выявлением старообрядцев, церковное законодательство возлагало на приходское духовенство. Именно местные священники обязывались доносить епархиальному преосвященному о состоянии раскола, «с описанием своих действий, как по охранению православных в истинной вере, так и по вразумлению заблуждающих». Епархиальное начальство в свою очередь обращалось к светской власти, на которую закон возложил обязанность «ограждать Церковь от оскорблений и не допускать заблуждающих к внешним оказательствам ереси и к действиям, могущим производить соблазн»[179]. В переводе на обычный язык это означало применение репрессивных, полицейских мер по отношению к инакомыслящим.

Как показывает анализ следственных дел, инициатива в выявлении новопостроенных старообрядческих моленных чаще всего исходила от приходских священников, которые благодаря длительному опыту без труда могли обнаружить старообрядческую моленную по косвенным признакам. В числе таковых особое значение имели отказ

---

[176] Законы о раскольниках и сектантах... М., 1903. С. 66.

[177] *Ясевич-Бородаевская В.И.* Борьба за веру. Историко-бытовые очерки и обзор законодательства по старообрядчеству и сектантству в его последовательном развитии. СПб., 1912. С. 31.

[178] Всеподданейший отчет обер-прокурора Святейшего синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1894 и 1895 год, с. 208.

[179] Устав духовных консисторий // Церковное благоустройство. Сб. действующих церковно-гражданских законоположений, относящихся к духовному ведомству. М., 1901. С. 8.

допустить в дом приходского иерея или миссионера-представителя «господствующей» церкви, регулярные массовые посещения жилища одного из старообрядцев его сторонниками (особенно в дни церковных праздников), наличие особого кладбища, на котором без участия духовенства совершаются обряды погребения и пр. Излагая свои наблюдения, священник тут же просил местную светскую власть, и в особенности ее «силовые структуры», чаще всего в лице урядника, вмешаться и прекратить незаконные собрания.

Местное начальство считало выявление моленных непростым и небезопасным делом. Так, каргопольский уездный исправник доносил Олонецкому губернатору: «...доказать путем свидетельских показаний посещение посторонними лицами моленной немыслимо, и если там бывает сборище молящихся, то обнаружение сего, при предпринимаемых в подобных случаях раскольниками предосторожностях, так же нелегко». Сбор улик «может быть разве делом случайным» и связан с редкой удачей, «когда удалось бы накрыть это сборище в момент совершения богослужения, каковое действие, впрочем, требует особой осмотрительности, дабы не возбудить возможных в данном случае столкновений»[180]. Дальнейшее развитие событий зависело от служебного рвения и темперамента служителя закона, а также от способности старообрядцев откупиться и таким способом прекратить преследования. Но даже при самом неблагоприятном стечении обстоятельств разгрому старообрядческой моленной предшествовал ее внимательный осмотр, целью которого было выявление утвари, предназначенной для богослужения, картин на религиозные темы, икон и прочих признаков старообрядческих молитвенных собраний. Протоколы этих досмотров стали ценнейшим источником по истории старообрядческого движения в XIX–начале XX в. Как правило, составители документов в качестве улик отмечали запах ладана в помещении, наличие отдельной комнаты, предназначенной для богослужения, и другие столь же веские доказательства старообрядческих мероприятий.

Набор икон в большинстве случаев не отличался оригинальностью. Это те же самые лики святых, которые проверяющие могли видеть в ближайшей церкви. Лишь в отдельных случаях убранство старообрядческой моленной носило особые, присущие лишь старообрядцам черты. Так, в 1850-х гг. миссионер иеромонах Исихий неоднократно пытался войти в дом олонецкого купца П.А. Мясникова для церковно-просветительской беседы, но регулярно получал отказ.

[180] НА РК, ф. 25, оп. 10, д. 78/42, л. 2.

Позже иеромонах выяснил, что «не для олонецких только священнослужителей не бывает входа в дом Мясникова, но даже и для всех лиц духовного ведомства». Помощнику миссионера удалось узнать, что в доме находится моленная и совершаются церковные службы по старообрядческим правилам. Внезапный обыск, проведенный при помощи местной полиции в доме олонецкого купца, дал ожидаемый результат. Оказалось, что Мясников хранит дома картину, «противную учению православной церкви». Ужасная сцена, изображенная на полотне, должна была, по мнению духовных властей, неизбежно «весьма соблазнительно действовать на людей простых и утверждать в них превратные понятия о суете мира». Картину конфисковали, а за домом П.А. Мясникова установили постоянное наблюдение[181]. Почти одновременно в консистории рассматривалось другое аналогичное дело, связанное с «отобранием икон и картин у олонецкого старообрядца П.И. Кобелева». В данном случае речь шла об изображениях канонизированного поморскими старообрядцами Корнилия Выговского и самой Выговской пустыни[182].

Учитывая опыт гонений, старообрядцы приняли меры для усиления конспирации. В некоторых случаях необходимые для богослужения предметы появлялись в моленной только на время совершения ритуалов. Так, расположенная в одной из деревень Вытегорского погоста простая изба крестьянина А. Воронова становилась моленной лишь на краткий срок: как говорилось в рапорте исправника, «в большинстве случаев лишь на время молитвословий приносят (*старообрядцы.* – М.П.) свои образы»[183]. Уличить крестьянина в том, что в его доме находится моленная, становилось трудноразрешимой задачей. Зачастую невозможным делом было изъятие у него предметов богослужебного обихода. Судьба конфискованного в моленных имущества во всех случаях оставалась одинаковой. Все пригодное для богослужений в единоверческих церквах поступало в распоряжение консистории и затем передавалось по назначению. Обнаруженные в моленных книги пополняли библиотеку семинарии и использовались при разработке «противораскольнических» учебных курсов. Редкие, представляющие художественную и историческую ценность иконы (например, обнаруженное в моленной в г. Петрозаводске изображение Иоанна Многострадального) иногда уничтожались. По закону старообрядцам не полагалось никакой компенсации за конфискованное

[181] Там же, оп. 14, д. 35/45, л. 11.
[182] Там же, д. 27/56, л. 1–2.
[183] Там же, ф. 1, оп. 10, д. 88/21, л. 10–10, об.

имущество. После прекращения гонений они ставили вопрос о возвращении имущества, но просьбы не были удовлетворены. К началу XX в. все отобранное безвозвратно исчезло.

Репрессивные меры в отношении старообрядческих моленных и их хозяев дифференцировались в зависимости от того, где располагалась моленная. Наиболее решительно духовные власти, всегда опирающиеся при решении подобного рода проблем на помощь полиции, действовали в том случае, если моленная располагалась в отдельном, нежилом помещении. В этом случае она подвергалась немедленному разрушению. Если же моленная располагалась в жилом доме и ее разрушение могло привести к уничтожению жилья целой семьи, действия полиции все же отличались большей осторожностью. Так, хозяин старообрядческой моленной, расположенной в одной из деревень в Олонецком уезде, 1837 г. дал земскому исправнику подписку в том, что в дальнейшем не станет собирать в своем доме старообрядцев, «а также и раскольничьей моленной в доме не устраивать под опасением строжайшего за неисполнение сего по законам взыскания»[184], и такой ценой сохранил свою избу.

В XIX–начале XX в. моленные стали неотъемлемой частью истории старообрядчества, своеобразными духовными центрами, длительное время существующими в ряде приходов Олонецкой епархии и чаще всего противопоставляемыми приходской церкви. В них совершались богослужения и церковные требы, велась торговля предметами церковного обихода. Но самое главное предназначение моленных состояло в поддержании групповой идентичности в старообрядческой среде. Непрерывные контакты с собратьями по вере позволяли старообрядцам преодолевать гонения, которые обрушились на них в первой половине XIX в., а сформировавшиеся при моленных сообщества послужили основой для возрождения старообрядчества.

Священники-миссионеры и проблемы единства прихожан. Исследование проблем церковной истории, связанных со старообрядчеством, имеет чрезвычайно существенное значение для выяснения взаимоотношений внутри конфессиональной общины. Широкое распространение раскола в Олонецкой епархии накладывало отпечаток на всю приходскую жизнь, придавая особую остроту всем повседневным вопросам: строительству и обеспечению церквей, формированию клира и требоисполнению. Старообрядчество стало своеобразным испытанием прихода на прочность. Из приведенных

[184] НА РК, ф. 1, оп. 46, д. 10/270, л. 73.

выше свидетельств видно, что прихожане достаточно легко поддавались соблазнам, и церковники не располагали такими возможностями воздействия на прихожан, которые позволили бы предотвратить распространение «раскола». Один из миссионеров, священник Петр Мегорский, составляя отчет о своей идейной борьбе с «расколом», отмечал в 1866 г.: «Для положения преград разливу и наплыву зловредных понятий и учений требовалось самоотверженное и единосущное действование всех местных священников, а между тем рассчитывать на это было безнадежно»[185].

На местах, в приходах, противостояние старообрядческому влиянию в основном возлагалось на приходское духовенство. По существующим законам, требования которых неоднократно повторялись в XVIII–XIX в., старообрядцам запрещалось «совращать и склонять кого-либо в раскол свой <...> чинить какие-либо дерзости противу православной церкви», их наставникам запрещалось переходить из уезда в уезд и тем более из губернии в губернию. В случае нарушения этого предписания виновных ожидало наказание. С ними следовало поступать «как с бродягами». О состоянии «раскола» священники были обязаны регулярно доносить епархиальному начальству[186]. В том случае, если кто-нибудь из прихожан «совратится в раскол или в ересь», священникам следовало немедленно приступить «к мерам наставления и увещания». Если успеха достигнуть не удалось, то упорствующих следовало передать для увещания «епархиальному начальству». При «безуспешности таких мер», если обращение к церкви не состоялось, следовало задействовать «гражданское начальство», у которого имелись свои эффективные способы борьбы с инакомыслием[187].

На самом деле число документов об осуществлении репрессивных мер незначительно. Лишь в тех немногочисленных случаях, когда старообрядцы явно пренебрегали конспирацией, сведения об их поступках появлялись в делопроизводстве. Так, судя по доношению священника в 1780-е гг. один из старообрядцев – житель Шальского погоста – построил дом неподалеку от приходской церкви. Сам хозяин-раскольник, обращаясь к народу, «чинит немалые разговоры и тем лехкомысленный

---

[185] Там же, ф. 25, оп. 13, д. 5/89, л. 111 (Отчет миссионера протоиерея Петра Мегорского о своих действиях за 1866 г.).

[186] *Александров Н.* Сборник церковно-гражданских постановлений в России, относящихся до лиц православного духовенства. СПб., 1860. С. 214.

[187] О мерах против совращающихся из православия // Собрание постановлений и распоряжений по части раскола, состоявшихся по ведомству Св. синода. СПб., 1861. Кн. 2. С. 379–380.

народ отвращает от церкви, обученной сын ево Еремей велегласно читает старопечатные и прочие соблазнительные к расколу книги <...> а когда бывает звон в колокольни, тогда у оного раскольника Семенова наваженные (*дрессированные.* – М.П.) им на то собаки числом до семи учнут воять на все голосы, <...> а жена ево выдет на сарайную кровлю и подавает руками своими в ругательство церкви непристойные телодвижения»[188]. Священник призывал принять решительные меры полицейского характера, которые, как ему казалось, оставались единственной возможностью изменить ситуацию в противостоянии старообрядческому влиянию. Эти призывы, как и голоса множества других священников, с опозданием, но все же были услышаны властью.

В 1830–1850-е гг. репрессивные государственные мероприятия, как полагают современные специалисты, способствовали «постепенному развитию в северном старообрядчестве стагнационных явлений, перераставших к концу XIX в. в некоторых районах в процесс медленного сокращения численности старообрядцев»[189]. Полицейские меры, направленные против старообрядческого влияния, стали распространенным явлением. Государство считало старообрядцев противниками не только господствующей церкви, но и общественного устройства. Такой взгляд на старообрядцев проявился, в частности, в инструкции, составленной в 1830 г. в III Отделении Собственной его императорского величества канцелярии для жандармского офицера Н. Васильева, направленного в Олонецкую губернию. В документе указывалось, что старообрядцы «являют массу народа, как бы недовольную правительством, уклоняющуюся от исполнения распоряжений оного, иногда даже оказывающую явное распоряжениям его сопротивление»[190]. Офицер жандармерии пришел к абсурдному умозаключению о том, что влияние старообрядцев в губернии обусловлено не внутренними причинами, особенностями религиозной жизни, а внешним влиянием. Ему даже удалось обнаружить некоего австрийца, «носившего русскую бороду и русскую одежду» и являющегося эмиссаром темных сил, стремящихся навредить России[191].

---

[188] НА РК, ф. 642, оп. 1, д. 27/310, л. 1.

[189] *Тяпин И.Н.* Старообрядческое население Европейского Севера России во второй половине XVII–начале XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Вологда, 20002. С. 14.

[190] ГАРФ, ф. 109, оп. 68, д. 33, л. 1 (Инструкция майору Корпуса жандармов Н. Васильеву).

[191] Там же, л. 55, об. (Рапорт майора Васильева).

Практические действия полиции связаны со старообрядческой иконописью. Власть внимательно отслеживала все пути происхождения святых образов и активно пресекала попытки старообрядцев распространять иконы, в чем-либо не соответствующие принятым в господствующей церкви образцам. В 1846 г. министр внутренних дел обратил внимание на широкое распространение в России старообрядческих икон, которые «имеются во всех избах и других жилищах и вывешиваются в селениях, над воротами домов, на судах и пр.». Министр распорядился «о повсеместном секвестровании всех таких металлических крестов и икон» и запрещении их продажи[192]. В Олонецкой епархии вопрос оказался особенно острым. Имеющиеся дела связаны преимущественно с Повенецким уездом, где длительное время располагалось Выговское старообрядческое общежительство, способное оказывать влияние на местное население, в том числе и путем распространения написанных по старообрядческим канонам икон. Например, в 1855 г. священник Лексинского погоста указывал в своем объяснении благочинному, что в его приходе обнаружилась икона, на которой в верхней части располагалось изображение Спасителя, а в нижней – канонизированных старообрядцами наставников. Икона была конфискована, а священника обвинили в небрежном исполнении обязанностей. Как говорилось в выписке из журнала консистории, он «по званию пастыря и долгу священного сана обязан был сам, без всякой просьбы, предварить земскую полицию о продаже соблазнительных икон, в пресечение зла, могущего от сего произойти»[193].

Вскоре у местной власти появился новый, еще более серьезный повод для беспокойства и пришлось принять масштабные меры для противостояния старообрядческому влиянию. В 1860 г. повенецкий исправник сообщил губернатору, что местный раскольник Т.Г. Кичулин, «состоящий под надзором полиции», «занялся сам и через других иконописцев заготовлением икон в духе раскола». Не зная, может ли старообрядческий иконописец заниматься своим ремеслом, исправник запрашивал инструкции о том, что следует предпринять. Полученное распоряжение не оставляло сомнений в том, что светская власть считала распространение старообрядческих икон серьезной угрозой православию и стремилась во что бы то ни стало остановить

[192] О непозволении раскольникам открытой по ярмаркам продажи таких медных крестов и икон, в коих допущено ими явное отступление от православных сего рода изображений // Собрание постановлений по части раскола, состоявшихся по ведомству Св. синода. СПб., 1860. Кн. 2. С. 430–431.

[193] НА РК, ф. 25, оп. 8, д. 3/11, л. 7 (Указ духовной консистории).

этот процесс. Все иконы, автором которых являлся Т.Г. Кичулин, исправник по распоряжению губернатора конфисковал, а за старообрядцами был установлен еще более строгий надзор[194]. Аналогичные преследования за иконописание ожидали и старообрядца Ивана Иванова из Толвуйского прихода, но на момент составления доноса он прекратил свою деятельность из-за проблем со здоровьем[195]. В такой напряженной обстановке межконфессиональный диалог сильно затруднялся.

Параллельно с репрессивными мерами в среде духовенства зрело представление о том, что полицейские меры не могут стать панацеей в борьбе против старообрядческого влияния. В 1834 г. было издано «высочайшее повеление» императора Николая I об усилении борьбы против церковного «раскола» в Олонецкой епархии. Указ предписывал начать миссионерскую работу в тех частях губернии, «где раскол наиболее силен», и «не препятствовать и прочим священникам безденежно сим же заняться»[196]. Инициированная верховной властью борьба против «раскола» вскоре начала набирать силу. Отдельные священники по мере сил боролись против старообрядческого влияния. Так, священник Ильинского погоста Самсон Каргопольцев сообщал в 1838 г. консистории, что регулярно посещает крестьянские дома и для «увещания» старообрядцев привлекает некоторых из наиболее «благомыслящих» прихожан[197]. Другой священник нашел свои методы воздействия. Как указывалось в его рапорте, «при исполнении каждой требы» он «неоднократно предлагал заблуждающимся краткие словесные увещания», а также «с приличною настойчивостью требовал обращения их к правоверию, напомнив им, что отчуждение от церкви и намеренное презрение ея есть такое преступление, за которым необходимо должна следовать вечная их погибель»[198].

Эти начинания получили всестороннюю поддержку. В 1853 г. в Олонецкой духовной семинарии появилось миссионерское отделе-

---

[194] НА РК, ф. 1, оп. 46, д. 28/771, л. 1 (Рапорт повенецкого земского исправника губернатору).

[195] Там же, ф. 25, оп. 8, д. 5/43, л. 1 (Рапорт архиепископу Аркадию духовенства Толвуйского прихода).

[196] ПСПиР. Пг., 1915. Т. 1. № 636. С. 889 (Предложение обер-прокурора Святейшему синоду о Высочайшем повелении по делу об обучении детей поселян вообще, и в том числе раскольников, в Олонецкой губернии).

[197] НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 78/913, л. 59.

[198] Там же, л. 88.

ние[199]. Изменения коснулись и приходского духовенства. Перед вступлением на должность каждый будущий священнослужитель приносил присягу, в которой борьба против старообрядческого влияния провозглашалась «главным и первым» делом душепастыря. Он обязывался заботиться о спасении вверенных ему прихожан, «тщательно охранять их от всех ересей и расколов и вообще от всякого лжеучения»[200]. Прежние старообрядческие поселения, разгромленные в середине XIX в., остались предметом пристального внимания духовной власти. Так, судя по отчету епархиального преосвященного за 1861 г. селения Данилово и Лекса (места расположения Выговского старообрядческого общежительства) «хотя и потеряли уже прежнюю силу и значение по отношению к расколу», но и в таком положении «должны обращать на себя неослабное внимание и заботу правительства», поскольку и теперь являются такими местами, «от которых доселе может происходить существенный вред для православия»[201].

К священникам, служащим в тех приходах, где старообрядцы особенно многочисленны, предъявлялись особые требования. Так, в 1840 г. в Олонецкой духовной консистории экзаменовали священника Лычноостровского прихода И. Ильинского. Как выяснилось в ходе «испытаний», священник «оказался в богословских предметах вообще довольно сведущим», однако в его богослужении выявилась «некоторая суетливость и поспешность». Самые главные претензии духовного начальства связывались с другими сторонами пастырской деятельности священника. Как оказалось, у него нет «основательных, необходимых для успешного действования на раскольников познаний об их заблуждениях и способов их обучения и вразумления». Другая причина – отсутствие познаний в карельском языке. Священник «по незнанию карельского языка, которым в приходе говорят, затруднился в своих пастырских действиях»[202]. В 1859 г. другой священник, служащий в Марциальноводском приходе, в рапорте, адресованном епископу, подчеркивал, что постоянно занимается «наставлением и увещанием» старообрядцев, но особых успехов добиться не удалось.

---

[199] *Вениамин (иеромонах)*. Преосвященный Аркадий, архиепископ Олонецкий, как деятель против раскола // ОЕВ. 1900. № 16. С. 444.

[200] НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 49/60, л. 4 (Допрос, отбираемый перед посвящением во священники).

[201] РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 61, л. 39 (Отчет о состоянии Олонецкой епархии).

[202] НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 36/19, л. 2, об. (Дело о назначении священнику Ильинскому другого священнического места, где нет раскола).

Старообрядцы уклоняются от разговоров о вере, а раскол «поддерживается взаимными их отношениями между собою»[203]. В доказательство своей активности в деле борьбы с расколом священник предъявил епископу «секретную тетрадь», в которой содержались краткие заметки об убеждениях старообрядцев. В тетради указывалось, что народ «малые имеет понятия о раскольнических мнениях», читает старопечатные книги, но неохотно соглашается беседовать со священником на религиозные темы[204].

О ходе «увещаний» остались подробные сведения. Все происшествия и высказывания записывались священниками в специальном журнале, который впоследствии сохранялся в архиве приходской церкви. Так, священник Ребольского прихода Федор Русанов в 1856 г., обходя деревни своего прихода, обратил внимание на крестьян, которые «не только не перекрестят себя крестным знамением при пении пасхальных стихов в домах, но даже многие не идут приложиться к кресту». При посещении домов некоторые из них поспешно удалялись в другие комнаты, заводили разговоры на посторонние темы, не позволяя священнику говорить о вере или даже просто прикидывались глухими. В некоторых случаях прихожане не скрывали свою антипатию к священнику. Он писал: «Этот Константин Тимофеев представляется каким-то страшным, явным недоброжелателем, так что опасно с ним завести разговор». Тем не менее священник в меру сил пытался вести беседы, убеждать старообрядцев в своей правоте. Ситуацию усугубляло незнание священником карельского языка (приходилось общаться через дьячка, который исполнял роль переводчика)[205]. Согласно синодальному постановлению, принятому в декабре 1853 г., все увещания «отпавших от церкви» следовало проводить без ограничения сроков до тех пор, «пока они не обратятся к истине»[206].

Усилия священников оказывались недостаточными. Приходилось искать другие способы воздействия на старообрядцев. Предельно отчетливо это проявилось в создании так называемых единоверческих

---

[203] НА РК, оп. 8, д. 7/9, л. 1–1, об. (Рапорт священника епископу).

[204] Там же, л. 7.

[205] Там же, д. 4/6, л. 3–4 (Тетрадь Ребольского священника Русанова для вписывания своих действий и разговоров с раскольниками касательно присоединения их к Святой православной церкви).

[206] Относительно вопроса: через сколько лет можно считать совершенно отпадшими от церкви зараженных духом раскола людей // Собрание постановлений по части раскола, состоявшихся по ведомству Св. синода. СПб., 1860. Кн. 2. С. 554.

приходов. Единоверием называлось «условное единение старообрядцев с православной церковью», заключающееся в принятии старообрядцами священства «под условием содержания старых книг и обрядов»[207]. К 1861 г. таких приходов, где православные священники служили по старопечатным книгам, признаваемым старообрядцами, в Олонецкой епархии насчитывалось четыре. Судя по отчету за 1916 г., их стало пять[208]. Место для создания таких приходов выбиралось на основании серьезной аналитической работы. Они возникали там, где «раскол разнообразнее, грубее и опаснее» для полноценной религиозной жизни населения. К примеру, в Каргопольском уезде единоверческий приход возник для борьбы против «жестокой секты странников»[209]. Оценивая состояние единоверческих приходов, епархиальное начальство признавало, что здесь особых успехов достигнуть не удалось. Как говорилось в миссионерском отчете, «единоверие в епархии очевидно не на высоте своего положения, так как оно мало пользуется влиянием среди старообрядцев, так что присоединений чрез единоверие не было ни одно случая»[210]. К 1916 г. влияние единоверия оставалось слабым. Епархиальная администрация ясно понимала причины такой ситуации: «Сознавая, что единоверие и православие одно и то же, раскольники обращаются прямо в православие»[211]. Существование единоверческих приходов, говорилось далее в отчете о действиях миссии, необходимо по вполне понятным причинам. Единоверие самим фактом своего существования «показывает раскольникам, что православная церковь не преследует старины, обрядов, книг, икон, ибо все это в единоверии употребляется и всеми православными почитается»[212].

Из приведенных фактов видно, что победа над «расколом» при помощи силовых структур и репрессивных мер представлялась маловероятной. Оставалось надеяться на кропотливую работу

---

[207] *Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству, с. 134.

[208] НА РК, ф. 25, оп. 16, д. 25/363, л. 6 (Отчет о состоянии раскола и действиях миссии за 1916 г.).

[209] РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 61, л. 42.

[210] *Козлов И.* Миссионерский отчет о состоянии и движении раскола Олонецкой епархии и деятельности епархиальной миссии против раскола и сектантства за 1911 год, с. 15.

[211] НА РК, ф. 25, оп. 16, д. 25/363, л. 6 (Отчет о состоянии раскола и действиях миссии за 1916 г.).

[212] Там же, л. 10, об.

священников. Согласно церковному законодательству конца XIX в., иереи, «обратившие к господствующей церкви не менее ста человек нехристиан или раскольников», получали право «на награждение орденом Святой Анны третьей степени»[213]. Всевозможные формы противостояния «расколу» поддерживались церковным начальством. Такое понимание роли прихода представлено в инструкции о борьбе с «расколом», опубликованной в 1900 г. В этом документе священникам предписывалось действовать всеми зависящими от них мерами, ограждать всех верующих от старообрядческого влияния, точно знать число «раскольников» в приходах. Ряд требований инструкция предъявляла к поведению духовенства. Священник обязывался «постоянно и непременно истово совершать на себе крестное знамение и преподавать благословение другим», «к раскольникам относиться с пастырской любовью и терпеливо переносить их дерзости и грубые выходки»[214]. При каждом удобном случае священнику следовало вести как частные, так и публичные диспуты со старообрядческими наставниками, причем о времени публичных диспутов следовало «заблаговременно извещать прихожан, как православных, так и раскольников, чрез соседей, волостные правления и местную полицию»[215].

Дальнейшее совершенствование борьбы против старообрядческого влияния приходится на первые годы XX в. Меры по борьбе с «расколом» виделись в совершенствовании миссионерской деятельности, качественной подготовке специалистов, способных противостоять старообрядческому влиянию. Так, в 1902 г. в Климецком монастыре епархиальное начальство организовало миссионерские курсы, во время которых местные церковники изучали «сведения по истории и обличению раскола» и разрабатывали «лучшие приемы полемики с ним»[216]. Как указывалось в отчете Олонецкого губернского статистического комитета, «миссионеры борются с «расколом» письменно и устно». Они вели переписку с вождями «раскола» по спорным вопросам и объезжали «большие пространства» Олонецкой губернии для беседы со старообрядцами и симпатизирующими им крестьянами, проживающими в «глухих деревнях». Их главными помощниками

---

[213] *Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству, с. 44.

[214] Инструкция приходским священникам Олонецкой епархии в деле борьбы с расколом // ОЕВ. 1900. № 22. 754–756.

[215] Там же, с. 756.

[216] Там же, л. 4–6.

стали приходские священники, которые способствовали миссионерам «проповедью в храмах, чтением народу противораскольнических брошюр и деятельным участием на публичных беседах миссионеров с раскольниками»[217]. Судя по материалам VII съезда миссионеров Олонецкой епархии, проходившего в 1912 г., борьба с «расколом» не являлась делом лишь одних профессиональных миссионеров. Главным миссионером в своем приходе должен стать приходской священник. Он обязывался наставлять паству в вопросах веры, организовывать беседы в храмах и школах, устраивать кружки ревнителей православия, обязательно присутствовать на беседах миссионеров. Все это считалось «ближайшей и первичной деятельностью пастыря в борьбе с расколом»[218]. В случае появления в приходе «чужеприходных расколоучителей» священники обязывались извещать миссионеров, немедленно вызывать их для «публичных бесед» с новоявленными старообрядческими наставниками[219]. Для совершенствования контроля над имеющимися в приходе старообрядцами духовенство требовало указывать на приверженность старообрядческому вероучению особой записью в паспортах[220]. Созданные в 1912 г. кружки ревнителей благочестия подключались к контролю за состоянием «раскола» в приходах. В соответствии с уставом они обязывались сообщать приходскому священнику «сведения обо всех более или менее важных событиях и явлениях из жизни старообрядцев и сектантов, о приемах и способах совращения ими православных»[221].

В начале XX в. борьба приходского духовенства с «расколом» чаще всего выражалась в «произнесении за литургиями поучений, в которых выставлялись заблуждения и пагубные последствия отпадения от единения с православною церковью и разъяснялось на основании Слова Божия и Священного Писания положительное учение о святой православной церкви»[222]. Публичных собеседований со старообрядцами в этот период не происходило, поскольку не все священники чувствовали себя «достаточно подготовленными к этому пастырскому

---

[217] НА РК, ф. 27, оп. 2, д. 20/316, л. 7.

[218] Журналы заседаний VII съезда оо. миссионеров Олонецкой епархии // ОЕВ. 1912. № 3 (Приложение, с. 4).

[219] Там же.

[220] Там же, с. 8.

[221] Устав кружков ревнителей православия в приходах Олонецкой епархии // ОЕВ. 1912. № 3 (Приложение, с. 15).

[222] НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 9/96, л. 34 (Отчет благочинного 2-го округа Повенецкого уезда за 1902 г.).

делу», а также потому, что «сами раскольники неохотно соглашаются идти на публичные о старообрядчестве собеседования»[223].

Ответная реакция старообрядцев, как полагали современники, оказалась предсказуемой. Их враждебность к духовенству и мирянам «доходит до того, что старообрядцы их и за людей не признают, считая их не иначе как за слуг антихриста»[224]. При этом «дарованная свобода вероисповедания не уничтожила нисколько враждебного отношения к православию», а только «еще более отдалила их от церкви»[225]. Судя по отчету о действиях миссии, составленному в 1916 г., старообрядцы «весь мир делят на христиан и нехристиан. В людях только своего согласия признают образ Божий, а в других людях не признают»[226]. Крайне негативным оставалось отношение старообрядцев к церкви, государственной власти, мирянам, не признающим их правоту «раскола». Как говорилось в цитируемом отчете, церкви они называют «мерзостью запустения, овощным хранилищем, конским стойлом, хлевом». Духовенство именуют «слугами антихриста, наемниками, ложными учителями». Многие старообрядцы «не пускают в дом свой священника с крестом в праздники». К миссионерам старообрядцы «относятся с еще большей ненавистью, называя их змеиным ядом, прелестью антихриста». К мирянам «относятся как к заблудшим, погибающим, еретикам и ежеминутно выражают скорбь о погибели православных и заботу о вразумлении»[227].

В такой обстановке симпатий со стороны духовенства старообрядцам ожидать не приходилось. Но закон существенным образом сдерживал проявление негативных эмоций. Возбуждение судебных дел против старообрядцев дозволялось священникам «только через епархиальное начальство» и лишь в тех случаях, если священник обнаруживал публичную пропаганду «раскола» (строительство старообрядцами молитвенных домов без надлежащего разрешения, организация ими торжественных процессий, колокольный звон, публичное пение при погребении умерших и пр.). Уголовное преследование старообрядцев по инициативе приходского священника могло начаться и в

[223] НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 9/96, л. 34.

[224] *Козлов И.* Миссионерский отчет о состоянии и движении раскола Олонецкой епархии и деятельности епархиальной миссии против раскола и сектантства за 1911 год, с. 13.

[225] Там же.

[226] НА РК, ф. 25, оп. 16, д. 25/363, л. 6 (Отчет о состоянии раскола и действиях миссии за 1916 г.).

[227] Там же, л. 9.

том случае, если иерей обнаруживал «совращение в раскол» кого-либо из православных[228]. В 1900 г. церковные власти Олонецкой епархии пришли к заключению, что усилий одних только церковников, профессиональных, богословски подготовленных миссионеров и приходских священников недостаточно. Необходимым признали привлечение простых верующих к идейной борьбе с «расколом». Для мирян, желающих дискутировать со старообрядцами, создавались специальные миссионерские курсы. Целью этих курсов стало «сообщать ревнителям православия необходимые познания и приемы для более успешной борьбы с «расколом» и тем помогать священникам раскольнических приходов»[229]. В 1912 г. настало время подводить первые итоги этого начинания. В миссионерском отчете указывалось, что они вполне позитивны. Кружки ревнителей православия, несмотря на малочисленность, оказались существенным подспорьем в борьбе против старообрядческого влияния. Их представители существенно помогали местному духовенству во время бесед (по сути дела, дискуссий, нередко принимавших ожесточенный характер) со старообрядцами. Именно ревнители, говорилось в отчете, выполняют важные задачи: «твердо стоят на православную церковь», призывают слушателей к порядку, не допускают глумлений над приходским духовенством со стороны старообрядцев, «сообщают миссионерам о наиболее важных событиях из жизни местного раскола»[230].

Законодательство конца XIX–начала XX в. постепенно смягчаясь, приобрело к концу изучаемого периода вполне либеральные черты. Закон предписывал не преследовать старообрядцев «за мнения их о вере». Но в то же время им запрещалось конкурировать с приходскими священниками в борьбе за паству: «запрещается им совращать и склонять кого-либо в раскол свой, под каким бы то видом ни было, чинить какия-либо дерзости противу православной церкви или противу ея священнослужителей». Старообрядцам дозволялось «творить общественную молитву, исполнять духовные требы и совершать богослужения по их обрядам, как в частных домах, так равно в особо предназначенных для сего зданиях, с тем лишь непременным

---

[228] Там же; Инструкция приходским священникам Олонецкой епархии в деле борьбы с расколом, с. 758.

[229] *Дроздин И.* Миссионерские курсы в Каргополе // ОЕВ. 1900. № 23. С. 809.

[230] *Козлов И.* Миссионерский отчет о состоянии и движении раскола Олонецкой епархии и деятельности епархиальной миссии против раскола и сектантства за 1911 год, с. 20.

условием, чтобы при этом не были нарушаемы общия правила благочиния и общественного порядка»[231].

Рудименты репрессивных мер прослеживаются в законодательстве довольно отчетливо. Старообрядцам запрещалось «заводить скиты и обители»[232]. «Распечатание» закрытых в годы гонений молитвенных зданий позволялось с особого разрешения министра внутренних дел, получить которое для старообрядцев, особенно провинциальных, оказалось непросто. Запрещалось печатать и распространять «раскольническия богослужебныя книги»; «совращенные в раскол» православные подлежали назиданию «по усмотрению духовного начальства, в истинной вере», их увещевали священники, миссионеры и другие лица, назначаемые духовным начальством. Всякое публичное «оказательство ереси и раскола со стороны их последователей»[233], строительство раскольнических скитов и обителей[234] категорически запрещались. Прихожане, совращенные в раскол, по церковному законодательству рубежа XIX–XX вв. «назидаются в истинной вере и увещаются через местных священников, миссионеров и других лиц, назначаемых епархиальным начальством». В случае успеха проповеди прихожанина, «вразумленного в истинной вере и желающего от раскола присоединиться к православию», приходской священник «присоединяет по правилам церковным и берет с него подписку о пребывании в православии и записывает присоединение в метрическую книгу»[235].

Именной высочайший указ, данный Сенату, «Об укреплении начал веротерпимости» (апрель 1905 г.) существенно расширил права старообрядцев. Он разрешил «духовным лицам» из их числа «свободное отправление духовных треб как в частных и молитвенных домах, так и в иных потребных случаях», предписал «распечатать все молитвенные дома, закрытые как в административном порядке <...>, так и по определениям судебных мест»[236]. В начале XX в. после принятия закона о веротерпимости отношение к старообрядцам начало коренным образом меняться. Отныне не суровость репрессивных мер, а

---

[231] Свод уставов о предупреждении и пресечении преступлений // Церковное благоустройство. Сборник действующих церковно-гражданских законоположений, относящихся к духовному ведомству. М., 1901. С. 288.

[232] Там же, с. 288.

[233] Там же, с. 291.

[234] Там же, с. 288.

[235] Законы о раскольниках и сектантах... М., 1903. С. 100.

[236] ПСЗ-3. СПб., 1908. Т. 25. С. 237–238.

умение найти общий язык со старообрядцами становилось критерием оценки труда священника. Епархиальная печать самым недвусмысленным образом подчеркивала это новшество. Так, прославляя юбиляра, кондушского священника В.И. Громова, автор статьи в его честь особо подчеркивал умение найти общий язык со старообрядцами: «Раскольники не стали чуждаться батюшки, зазывали его к себе»[237]. Наследие прошлого также сохранялось. У представителей полиции и после указа о веротерпимости периодически возникало желание вспомнить былое. Так, в 1911 г. у старообрядческих наставников в Лодейнопольском уезде полиция конфисковала купель, в которой они производили крещение. В ответ на жалобы пристав пояснил: «Купель действительно была отобрана как вещественное доказательство» к делу о наставниках Воронове и Лукине, «перекрестивших в старообрядчество в холодной воде совершенно больную крестьянку Пестову, которая вскоре после крещения и умерла»[238]. В итоге все обращения старообрядцев в полицейское управление не имели успеха[239].

* * *

Имеющийся материал позволяет сделать некоторые выводы о сосуществовании прихода и мощного старообрядческого движения, широко распространенного в Олонецкой епархии. В борьбе со старообрядчеством тактика духовенства постепенно менялась. От репрессивных мер в борьбе со старообрядчеством постепенно перешли к идеологической борьбе. Эта тенденция логически привела к формированию из разрозненных и противостоящих друг другу противников никоновских реформ единого религиозного движения, получившего презрительное название «раскольники». Точный учет относящегося к этой категории населения наладить не удалось. Для борьбы с ними у местной церковной власти не имелось достаточных сил, а многие из олонецких священников превратили наличие в приходах старообрядцев в выгодную статью пополнения домашнего бюджета. В такой обстановке старообрядчество казалось непобедимым. Выход из создавшегося положения

---

[237] *Почитатель.* Юбилей 35-летней священнической службы о. протоиерея, Кондушского прихода Василия Иоанна Громова // ОЕВ. 1907. № 2. С. 47–48.

[238] НА РК, ф. 2, оп. 15, д. 30/352, л. 5 (Дело по прошению старообрядческого наставника Антона Воронова и его помощника Терентия Лукина об ограждении их от притеснений при совершении религиозных своих обрядов).

[239] Там же, л. 6.

все же нашелся. Он состоял в богословской подготовке духовенства и всестороннем стимулировании миссионерской деятельности в отношении старообрядцев. Специально подготовленные священники посещали приходы и вели дискуссии со старообрядческими наставниками, а в своих приходах с «раскольниками» боролись приходские священники. В этом заключается суть истории взаимоотношений прихода и старообрядцев, чье влияние распространилось на сельские и городские приходы.

§ 3. Город и деревня: пути и формы взаимодействия в религиозной сфере

Проблема адаптации прихода к городским условиям является одной из наименее изученных, она включает в себя значительное количество разнообразных аспектов. Известно, что «город притягивает инициативу, поднимает выше цеховой значимости индивидуальность, открывает широкое жизненное пространство активности субъекта»[240], что создавало для прихода, основанного на ценностях коллективизма, дополнительные сложности. Город является организующим центром культуры, как место инноваций, как провозвестник будущего. Все эти черты городской жизни слабо состыковывались с освященными традицией нормами приходской жизни, где главную роль играла традиционная культура. Развитие городской религиозной жизни и формирование ее особенностей в Олонецкой епархии приходится преимущественно на конец XVIII–начало XIX в. Это объясняется сравнительно поздним появлением большинства городов и формальным принципом их учреждения. В основу для создания городов был положен принцип административного удобства, а не экономическое развитие поселений. Это не могло не влиять на религиозную жизнь. Определяющим фактором в формировании специфики религиозной жизни городов Олонецкой епархии стали условия их возникновения, особенности экономической жизни, административный статус. Тем не менее любой город существенным образом влиял на состояние религиозной жизни. В частности, особым явлением в конфессиональной истории стала городская религиозность. Известно, что местная духовная власть по-разному расценивала состояние благочестия в народе, отдавая предпочтение низшим слоям городского населения. Как говорилось в отчете о состоянии Олонецкой епархии за 1861 г.,

[240] *Немчинов В.М.* Метафизика города // Город как социокультурное явление исторического процесса. М., 1995. С. 238.

«о жителях городов можно сказать, что между ними чувство благочестия живее и искреннее в среднем и низшем сословии, чем в сословии чиновном, в котором вообще примечается более равнодушия и холодности по отношению к благочестию»[241]. На окрестные селения город влиял не только в экономическом, но и в духовном плане. Жители пригородных приходов не соблюдали пост, «соблазняясь всякого рода городскими развлечениями»[242]. Отчет о состоянии епархии за 1904 г. содержит еще более негативные высказывания на эту тему: «Главным и наиболее известным путем распространения безверия и нравственной распущенности среди простого деревенского люда служит временное пребывание многих из крестьян в городах, особенно столичных, куда они ходят на заработки и отправляют своих детей для помещения в разного рода мастерские. Такие крестьяне утрачивают чистоту и простоту нравов и возвращаются в деревню с охлажденным религиозно-нравственным чувством»[243].

При несомненных чертах сходства города обладали собственной экономической, административной и церковной спецификой. Все это в конечном итоге предопределяло заметные различия в городской религиозной жизни. Города Олонецкой епархии могут быть классифицированы исходя из особенностей религиозной жизни. *Первая* группа – наиболее древние города с вполне устоявшейся религиозной жизнью, возникновение которых связано с хозяйственными, административными или оборонными потребностями государства и местного населения. Это Каргополь и Олонец. *Вторая* группа – города, оформившиеся сравнительно поздно, так и не сумевшие в XIX–начале XX в. преодолеть «деревенские рудименты» в религиозной жизни. Это Повенец, Пудож, Вытегра и Лодейное Поле. *Третья* группа представлена только одним городом, сыгравшим особую роль в религиозной жизни епархии. Речь идет о Петрозаводске, в котором религиозная жизнь формировалась под ощутимым воздействием горнозаводского производства, при поддержке со стороны государства.

Специфика каждой из групп проявлялась в ряде сфер, одной из которых стало финансирование строительства церквей. Наиболее

---

[241] РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 61, л 29–29, об. (Отчет о состоянии Олонецкой епархии).

[242] *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии, с. 241.

[243] НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 9/97, л. 29 (Отчет о состоянии Олонецкой епархии за 1904 г.).

типичным способом возведения храмов в первой группе городов, Каргополе и Олонце, стала купеческая благотворительность. Участие малообеспеченных горожан, промышленных предприятий, а также привлечение государственных средств для строительства церквей и часовен отмечается редко. По-другому осуществлялось строительство храмов во второй группе городов. Здесь наиболее заметную роль играли пожертвования основной массы горожан. Средства купцов, в отличие от сельских приходов, привлекались в весьма ограниченном объеме. Третья группа, представленная лишь одним центром епархии, стала наиболее отличимой от двух предшествующих. Средства, необходимые для возведения церковных зданий, поступали из ряда источников. В период становления города наиболее заметную роль играли заводские отчисления. Петровский, а затем Александровский заводы приложили немалые усилия для строительства, «благоукрашения», ремонта храмов. Начиная с XIX столетия к финансированию строительства привлекались государственные средства, ставшие основой для наиболее масштабных архитектурных проектов: Александро-Невского, Святодуховского и Воскресенского соборов.

Различия в положении и повседневной деятельности городского и сельского духовенства наиболее отчетливо заметны в церковно-управленческой сфере. На городских священников возлагалось исполнение благочиннической должности, сопряженное со значительной аналитической и контрольной деятельностью и требующее обширных богословских познаний и организаторских способностей. В соответствии со сложившейся во второй половине XIX в. церковно-административной практикой городское духовенство вовлекалось в работу, далекую от пастырских полномочий. Общей для всех клириков обязанностью (и статьей дохода) во второй половине XIX–начале XX в. стало преподавание в церковно-приходских школах, а для некоторых – в духовных училищах и семинарии. Особыми чертами отличались и взаимоотношения с паствой. Городские прихожане более-менее свободно могли выбирать себе ту церковь и то духовенство, а в конечном итоге и тот приход, которые представлялись им более привлекательными в духовном (благочестие) и материальном (оплата услуг) плане[244].

Особенности духовной жизни всех городов Олонецкой епархии связаны с господством православной веры, которая в рассматриваемый период повсеместно доминировала, пользуясь всесторонней

[244] *Розов А.Н.* Священник в духовной жизни русской деревни. СПб., 2003. С. 42.

поддержкой государства. Специфика каждой из перечисленных групп накладывала свой отпечаток на религиозную жизнь. Моноконфессиональными, если не принимать во внимание ощутимое старообрядческое влияние, оставались города второй группы, сформировавшиеся из нескольких местных деревень. Петрозаводск отличался от уездных городов заметно большим количеством конфессий: во второй половине XIX в. возникла и с перерывами продолжала действовать иудейская община, в первые годы существования поселения оформилась протестантская церковь, в конце XIX в. началось формирование католической религиозной общины. Самые старые города епархии занимали промежуточное положение: в них имелись небольшие сообщества верующих (в частности лютеран), не принадлежащих господствующей православной церкви.

Обратимся к проблемам религиозной жизни городов Олонецкой епархии, начиная с города, длительное время являвшегося ее центром, ***Петрозаводска.*** Начало религиозной жизни в слободе, предшествующей городу, связано с первыми годами предыстории Петрозаводска. Предположительно в 1703 г. здесь построена деревянная церковь во имя св. апостолов Петра и Павла с приделами, посвященными Алексею, человеку Божию, и Александру Невскому (святым, тезоименитым царевичу Алексею и ближайшему сподвижнику Петра I А.Д. Меншикову). Сведений о второй заводской церкви, Святодуховской, сохранилось значительно меньше. Известно, что она построена в тот период, когда заводами управляла Адмиралтейств-коллегия, т. е. до 1712 г[245]. Кроме православной церкви в слободе при Петровском заводе имелась «кирка немецкая», предназначенная для находящихся на заводе мастеровых лютеранского вероисповедания, но о ней сохранились крайне скудные сведения[246].

Первым православным священником заводской церкви стал вдовый поп Иосиф, присланный Духовным приказом из села Дединова Коломенского уезда и остававшийся при заводах до монашеского пострига, принятого им в 1708 г[247]. В дальнейшем заполнение вакансий при заводской церкви происходило путем присылки священников из других областей Российского государства. На место выбывшего священника в марте 1709 г. по распоряжению царя Петра I «для служения и мирских потреб» прислали новых из числа московских клириков.

---

[245] См. об этом подробнее: История Петрозаводска: власть и горожане. Петрозаводск, 2008. С. 58.

[246] НА РК, ф. 445, оп. 1, д. 5, л. 122–125.

[247] РГАДА, ф. 26, оп. 1, д. 8, л. 394, об.; *Юхименко Е. М.* Выговская старообрядческая пустынь. Духовная жизнь и литература. М., 2002. Т. 1. С. 48–49.

Избранные московскими поповскими старостами священник церкви Живоначальной Троицы, что за Сретенскими воротами у Сухаревской башни, Иван Федоров и священник церкви Вознесения Господня, что за Серпуховскими воротами, Иван Феоктистов прибыли на завод «в последнем зимнем пути». Из них директор заводов А.С. Чоглоков избрал последнего, а Ивана Федорова отправил назад в Духовный приказ. Иван Феоктистов был вскоре отпущен, а вместо него в марте 1709 г. прислан священник церкви Живоначальной Троицы в Мещанской слободе Григорий Андреев. Он обязался постоянно находиться при заводах для службы в церкви и получать жалованье из заводской казны. Все расходы, связанные с существованием церкви и духовенства, взяла на себя заводская канцелярия[248]. К 1720 г., по данным «перечневых выписок», при заводе числились один протопоп, а также дьячок и пономарь. Они служили при церквах во имя апостолов Петра и Павла и Сошествия Святого Духа[249]. Пребывание в составе клира заводской церкви оставалось малопривлекательным делом для искателей священно- и церковнослужительских мест вплоть до 1770-х гг., когда население города начало быстро расти и доходы, получаемые за исполнение треб, также увеличились. Новгородский митрополит, в чьем ведении находилась территория, на которой располагались заводы, не вмешивался в подбор клириков и строительство церквей. Все вопросы церковной жизни решала заводская канцелярия по согласованию с центральной духовной и светской властями.

Получаемые от населения и заводского начальства доходы не удовлетворяли заводских клириков. Они явно завидовали более обеспеченной жизни своих сельских коллег и стремились присоединиться к их числу. В марте 1752 г. канцелярия выдала жалованье «находящемуся при здешних заводах при отправлении в церквах Божиих священнослужения входящему (*т.е. работающему по совместительству.* – М.П.) из Святозерской выставки попу Федору Моисееву». Собственный заводской священник Афанасий Григорьев был «от оных заводов отлучен» и пострижен в монахи. Найти нового священника для канцелярии оказалось непростым делом, поскольку священнику при заводах «кроме настоящеопределенного жалованья за малостию людей питаться нечем», а служба при сельской церкви для потенциальных кандидатов в священники представлялась значительно более выгодной. Находящийся при заводах святозерский священник исполнял требы «не всегда, но

[248] РГАДА, ф. 26, оп. 1, д. 8, л. 399–400.
[249] Там же, ф. 350, оп. 2, д. 2359, л. 61.

временно», поэтому канцелярия распорядилась выдать ему половину жалованья зерном, «а денежного – одну треть»[250].

Серьезные трудности проявились и в ремонте приходских церквей. Несмотря на все принимаемые меры, канцелярии удалось сберечь только одну из двух заводских церквей. В январе 1755 г. священник Трофим Матвеев доносил Синоду, что имеющаяся на заводах церковь во имя Сошествия Святого Духа «уже в немалую пришла ветхость и гнилость», а на ее ремонт в заводской казне «в наличности денежной суммы николикого числа не имеется»[251]. В июле 1757 г. на Петровском заводе получен указ Святейшего правительствующего синода с благословением построить новый храм «вместо имеющейся при оных заводах построенной еще в бывшее оных заводов ведомство государственной Адмиралтейской коллегией вновь деревянной во имя Сошествия Святого Духа церкви». Синод распорядился возвести новую церковь на месте обветшавшего старого храма и, «построя, убрать святыми иконами и прочим церковным благолепием» в соответствии с существующими правилами. После завершения строительства Синод предписал «об освящении оной требовать благословения от имеемого быть в Новгородской епархии преосвященного архиерея, а прежнюю деревянную церковь по разобрании употребить к церковному строению, а прочее употребить на печение просфор»[252]. Сохранился контракт о строительстве новой церкви, заключенный между заводской канцелярией и местным обывателем А. Мурашевым, содержащий подробное описание всех работ. Конкретные сроки завершения строительства неизвестны. Святодуховская церковь упоминается в труде академика Н.Я. Озерецковского, посетившего Петрозаводск в 1784 г. В 1795 г. вместо нее было решено построить каменную Святодуховскую церковь о трех престолах за счет «церковной суммы». Нововозведенная церковь в 1875 г. была переименована и стала называться Воскресенской[253].

Религиозная жизнь горнозаводского поселения, послужившего основой для формирующегося города Петрозаводска, заметным образом отличалась от приходских традиций, сложившихся в России к XVIII в. В поселениях при заводах степень контроля над духовенством, прихожанами и всем происходящим как в храме, так и вне его

[250] Там же, д. 212, л. 104.

[251] РГИА, ф. 796, оп. 38, д. 52, л. 1 (Доношение Синоду из канцелярии Олонецких Петровских заводов).

[252] НА РК, ф. 445, оп. 1, д. 220, л. 269.

[253] Петрозаводск. 300 лет истории. Петрозаводск, 2003. Кн. 1. С. 320–322.

оказалась более высокой, чем в сельской местности и даже в городах. Выше был и образовательный уровень большинства верующих, что накладывало на духовенство дополнительные обязательства. Зависимость духовенства от прихожан в решении бытовых вопросов ощущалась в городе значительно меньше, чем в сельских приходах. Большую часть материальных проблем церкви решала заводская администрация за счет средств предприятий. Конечный итог ее деятельности оказался положительным. Канцелярии Олонецких Петровских заводов удалось на длительное время после завершения деятельности завода, расположенного в устье реки Лососинки, сохранить и церкви, и собственно религиозную жизнь. Административные новшества в жизни формирующегося города заставили заметным образом изменить и существование церкви.

Заводская канцелярия, в значительной степени принимая на себя руководство религиозной жизнью подведомственного ей населения, не ограничивалась решением лишь материальных проблем духовенства и строительством церквей. Даже такой вопрос, как таинство покаяния, находился под ее неусыпным контролем. В апреле 1769 г. в канцелярию Олонецких Петровских заводов обратился священник Мирон Трофимов. Он жаловался на заводских «обывателей», которых «ко исповеди является самое малое число, и требовал на основании существующих законов «состоящих при здешнем Петровском заводе в ведении оной канцелярии всякого звания чинов людей, даже до сущего семилетнего младенца, к исповеди принудить». Со своей стороны заводское начальство также добивалось всеобщей явки на исповедь, поскольку ответственность за своевременное исполнение христианского долга возлагалась и на нее. Канцелярия предписала «состоящих при здешнем заводе в ведении канцелярии разного звания и чинов людей к хождению на исповедь накрепко принудить». В документе особо подчеркивалось, что ослушники «штрафованы быть имеют непременно». Священнику предписывалось «в скорости» представить «известие» обо всех неисповедавшихся для последующего наказания[254].

Участие в повседневной религиозной жизни для многих петрозаводчан оставалось обременительной обязанностью. Первый директор Александровского завода А.С. Ярцов в октябре 1780 г. отмечал, что даже в воскресные и праздничные дни работники «в церковь мало ходят, и почти никто не бывает». Для того чтобы преодолеть это «упущение», Ярцов распорядился собирать мастеровых и, «перекликая при заводе,

[254] НА РК, ф. 445. оп. 1. д. 247. л. 159–159, об.

водить в церковь строем с надзирателями». Отказывающиеся посещать храм подвергались наказанию. Их полагалось записывать и «на другой день штрафовать по законам»[255]. Такая же практика имела место и в начале XIX в.: как видно из прошения мастеровых, датированного 1806 г., за неявку в церковь провинившихся заставляли работать на заводе в выходные дни[256]. Состоятельные жители города принимали более активное участие в религиозной жизни. Так, в апреле 1783 г. было принято решение о строительстве еще одной церкви в Петрозаводске. Купцы и мещане города объявили петрозаводскому коменданту, что «желают они построить к состоящей в городе на Зарецкой стороне на могильнике часовни для церковной службы и отпевания умерших их общественным иждивением алтарь (*превратив тем самым часовню в церковь.* – М.П.) и притом вокруг всей могилы деревянную ограду». Обыватели просили коменданта обратиться к городовому магистрату «с требованием дачи петрозаводским градским делам о подряде всего того строения на щет собираемых общественных сумм доходов повеления (т.е. в переводе на современный язык, магистрат должен был объявить о новом подряде, финансируемом из городских средств)». В мае 1796 г. завершилось начатое в 1792 г. строительство Троицкой церкви на средства вытегорской купеческой вдовы Ертовой. Решение о строительстве (благословение епископа Вениамина) принято в связи с тем, что «в том городе (*Петрозаводске.* – М.П.) состоит один только Петропавловский собор и что по тесноте и приходские люди, <...> граждане и обыватели все желание иметь особого священника с причетом и с выдачею им довольного жалованья желание объявили»[257].

Начинание вытегорской купеческой вдовы стало серьезным стимулом к дальнейшему развитию религиозной жизни в Петрозаводске. В июне 1800 г. по просьбе мастеровых, купцов и мещан города Петрозаводска учрежден особый приход при Троицкой церкви с условием выплаты жалованья священнику и причту из средств самих прихожан. Одновременно осуществлен перенос городского кладбища на новое место к реке Неглинке, где к тому времени была выстроена колокольня, а в дальнейшем предполагалось возвести кладбищенскую церковь. В следующем году в Петрозаводске завершилась перестройка новой церкви из часовни. Новый храм освящен во имя Воздвижения

---

[255] Там же, д. 329, л. 400 (Протоколы канцелярии Олонецких Петровских заводов).

[256] *Балагуров Я.А.* Олонецкие горные заводы в дореформенный период. Петрозаводск, 1958. С. 155.

[257] НА РК, ф. 25, оп. 16, д. 9/77, л. 1–1, об.

Честнаго и Животворящего Креста Господня[258]. Необходимость в его строительстве связана с отсутствием зимней (отапливаемой) церкви в Петрозаводске. Таким образом, остро ощутимая нехватка церквей в Петрозаводске стала постепенно преодолеваться, но ограниченность местных средств по-прежнему заставляла петрозаводских прихожан возводить небольшие и, как оказалось впоследствии, недолговечные церкви.

В XIX в. религиозная жизнь получила новый импульс: началось активное возведение храмов. Посещение Петрозаводска императором Александром I заметным образом отразилось на бытии православной церкви в губернском городе. Город нуждался в заводской церкви. Находящиеся в Петрозаводске старые соборные церкви, построенные в XVIII в., окончательно обветшали. Как говорилось в письме олонецкого губернатора А.И. Рыхлевского архангельскому, олонецкому и вологодскому генерал-губернатору С.И. Миницкому, петрозаводские церкви, «быв давно оставлены без починок и поправок, время от времени приближаются к совершенному, можно сказать, разрушению». Церковное имущество также недостаточно: «ризница, в оных находящаяся <...> представляет убожество». Для исправления положения необходимы значительные средства и губернским архитектором уже составлена смета «как на исправление упоминаемых церквей, так и на построение вокруг оных ограды». Городские средства не позволяли решить проблему. Как говорилось в цитируемом документе: чиновники и прочие граждане города собирали необходимые средства, но этих денег недостаточно»[259]. В апреле 1825 г. были выделены казенные ассигнования (15 000 рублей) на постройку при Александровском заводе церкви во имя святого Александра Невского. В июле 1826 г. состоялась торжественная закладка храма: священники Петропавловского собора с хоругвями в сопровождении множества граждан пришли к месту, где предполагалось построить новый храм, и «отслужили торжественное молебствие с водосвятием и приличными обрядами». Затем иерей Троицкой церкви произнес «весьма приличную сему речь». И, наконец, заводской священник и некоторые чиновники, «положив в основание по камню на известь», разошлись[260]. В 1835 г. строительство церкви завершилось. До декабря 1835 г. она находилась в ведении епархиального начальства, а затем передана в распоряжение администрации Александровского завода.

---

[258] НА РК, ф. 25, оп. 16, д. 9/77, л. 17; Там же, д. 9/72, л. 10.
[259] Там же, ф. 1, оп. 36, д. 23/11, л. 6–8.
[260] Там же, ф. 38, оп. 15, д. 1/6, л. 53–53, об.

Архитектурный облик нового храма соответствовал лучшим столичным образцам. В одной из башен церкви зодчие устроили колокольню, а затем «вокруг церкви с западной, северной и восточной и частию с южной стороны устроена усердием прихожан Александровского пушечного завода весьма приличная ограда». Иконописные работы еще до постройки церкви (в 1829 г.) осуществил петербургский художник Александр Чижов: он скопировал на холсте лучшие образцы росписей Казанского собора, походной церкви Александра I, Александро-Невской лавры, церквей Генерального штаба, Михайловского замка и придворной церкви Зимнего дворца. К новому храму была приписана церковно-приходская школа, в которой обучали Закону Божию, основам грамматики и арифметики. Заводское начальство приняло меры с целью подбора достойных священников для церкви. С 1839 г. при церкви служили один священник, один дьякон и два причетника. В 1842 г. открылась еще одна священническая вакансия. Не обошлось без обычных проблем: растущий причт заводской церкви, как и его предшественники, изъявлял недовольство своим материальным положением. Как говорилось в описании церкви, «содержание священников посредственно, но младших членов причта, особенно оо. дьяконов-псаломщиков, по дороговизне в настоящее время существенных потребностей и скудости, ощутительной в прихожанах от той же причины, не вполне удовлетворительно»[261].

Невзирая на все проблемы, петрозаводчане постоянно заботились об увеличении числа городских храмов. В апреле 1860 г. освящено место, избранное под постройку нового кафедрального собора в г. Петрозаводске. Его возвели на Соборной площади (ныне пл. Кирова) в близком расстоянии от прежнего кафедрального собора. Решение о строительстве нового собора было принято еще в 1780-х гг., но переписка затянулась на длительный срок и разрешение начать строительство Воскресенского собора в Петрозаводске получили лишь в 1859 г. при архиепископе Аркадии. Наблюдение за строительством осуществлял губернский архитектор В.В. Тухтаров. По свидетельству современников, «собор имел вид четырехконечного креста, коего то и другое древо по 19 с половиною сажени, концы же сих древ по 9 сажен каждый. Кроме главного купола, имеются еще четыре купола по четырем углам, из коих в двух назначены колокольни». В 1866 г. в подвальном помещении собора открылась пещерная церковь, освященная во имя Собора Карельских Святых. Таким образом, в центре

[261] Там же, оп. 15, д. 107/2170, л. 141–144.

города должны были сосредоточиться три соборных церкви: старые Святодуховская и Петропавловская и новый Воскресенский собор[262]. В 1852 г. освящена новая теплая Крестовоздвиженская кладбищенская церковь, построенная «на благотворительные приношения» «по плану и фасаду, высочайше утвержденным»[263]. В 1877 г. на заседании городской думы по предложению городского головы Н.Ф. Пикина решили ознаменовать столетие обретения Петрозаводском статуса города постройкой церкви по имя Вмч. Екатерины на городском кладбище. Дума распорядилась безвозмездно отпустить для этой цели лесоматериалы из городской дачи. Местные купцы Ф.П. Попов, М.А. Поспелов, мещанин Ф.Л. Чехонин «участвовали своими пожертвованиями в финансировании проекта», а городской голова Н.Ф Пикин возглавил строительный комитет. Петербургский купец И.Ф. Громов, владелец Соломенского лесозавода, обеспечил строительство тесом и пожертвовал для храма серебряную церковную утварь[264].

Строительство храмов стало первой положительной тенденцией в религиозной жизни города. Начало XIX в. принесло и другие позитивные изменения. В 1828 г. в Петрозаводске появилась Олонецкая духовная консистория, ведавшая религиозными учреждениями (приходами и монастырями, а позднее – и братствами) и духовными лицами. Консистория контролировала строительство культовых зданий, организовывала борьбу против старообрядчества и подготовку священно- и церковнослужителей. Для реализации последней цели в Петрозаводске в октябре 1829 г. открылась Олонецкая духовная семинария. Первоначально семинария разместилась в здании, занимаемом духовным училищем, а для проживания воспитанников были отведены флигеля при архиерейском доме[265].

События в самом Петрозаводске вскоре заставили убедиться в том, что образованное духовенство и поддержка светской власти являлись насущной необходимостью. В 1837 г. в губернском городе об-

---

[262] НА РК, ф. 593, оп. 3, д. 1/2; НА РК, ф. 25, оп. 15, д. 94/2037; ф. 25, оп. 1, д. 24/3; *Сорокина Т.В., Генделев Д.З.* Соборы Петрозаводска. Петрозаводск, 1999.

[263] НА РК, ф. 25, оп. 15, д. 86/1784, д. 63 (Ведомость о кафедральном соборе Олонецкой епархии).

[264] *Кораблев Н.А., Мошина Т.А.* Городские головы Петрозаводска, 1778–1918: биографический справочник. Петрозаводск, 2008. С. 37.

[265] *Любецкий Д.* Историческая записка об Олонецкой духовной семинарии за минувшее 50-летие (1828–1879 гг.) // Пятидесятилетний юбилей Олонецкой духовной семинарии, с. 25.

наружилась «старообрядческая моленная даниловской секты». Молитвенный дом размещался в здании, купленном в 1824 г. старообрядческим руководителем («большаком») на деньги Выговского общежительства. Жизнь в моленной протекала «в виде какого-то монастыря». Как указывалось в документах консистории, при моленной «проживают грамотницы из даниловских раскольников для отправления службы по расколу, из коих старшая именуется большухою, каковое заведение, состоя внутри губернского города и, будучи открыто для всех приходящих, производит соблазн правоверным и распространяет раскол». Производимая в моленной продажа свечей рассматривалась как подрыв доходов церкви. Власти не сомневались в том, что в «моленной по секрету» совершаются церковные обряды.

Об обнаружении моленной олонецкий губернатор доложил министру внутренних дел, который в свою очередь информировал императора. Царь утвердил решение Петрозаводской палаты гражданского и уголовного суда, которая к тому времени приняла решение о закрытии моленной и передаче всех имеющихся в ней вещей, «до богослужения относящихся», в консисторию[266]. Дальнейшие судьбы старообрядчества в Петрозаводске складывались неоднозначно. Репрессивные меры в противостоянии старообрядцам сочетались с убеждением, дискуссиями с упорными старообрядческим наставниками при каждом удобном случае[267]. Современные исследователи данного вопроса утверждают, что «к концу XIX в. горожане-старообрядцы как бы сгруппировались в столице губернии, помогая друг другу и поддерживая друг друга во взаимоотношениях с официальными властями»[268]. К началу XX в. в городах Олонецкой епархии старообрядчество представлено мещанским и купеческим сословиями, а в Петрозаводске – еще и мастеровыми Александровского пушечного завода[269].

Подводя первые итоги изучения особенностей городской религиозной жизни, можно сказать, что в конце XVIII–начале XX в. в религиозной жизни Петрозаводска сохранялись проблемы, унаследованные от предшествующего периода: значительное влияние старообрядчества, острая нехватка церквей, бедность приходского духовенства.

---

[266] НА РК, ф. 1, оп. 48, д. 1/2, л. 19–41.

[267] Там же, ф. 25, оп. 14, д. 28/38, л. 5 (О действиях священника Трофима Звероловлева на раскол горнозаводской).

[268] *Ружинская И.Н.* Старообрядчество городов Олонецкой губернии в XIX в. // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2000. Вып. 8. С. 59.

[269] Там же, с. 60.

Наметились и положительные тенденции. Приходское духовенство в городе начало получать систематическое богословское образование. Эти тенденции получили продолжение в начале XX в. В начале прошлого столетия проблема церковного просвещения стала толковаться более широко, распространяясь не только на приходское духовенство, но и на паству. Так, в 1911 г. в Петрозаводске для местных жителей проводились специальные религиозно-нравственные чтения, в которых приняли участие местный архиепископ, священники, воспитанники старших курсов духовной семинарии, а главным предметом стали тексты Евангелий[270]. Местные священники активно участвовали в самых различных мероприятиях, осуществляемых духовной и светской властью. Так, в конце XIX–начале XX в. один из видных петрозаводских священников, о. Николай Чуков, кроме участия в различных земских комиссиях являлся членом Губернского статистического комитета, комитета Петрозаводской публичной библиотеки, губернского попечительства о народной трезвости, Попечительского совета Петрозаводской женской гимназии, членом военно-спортивного комитета и губернской санитарной комиссии, а также пожизненным членом Общества изучения Олонецкой губернии[271]. Все это составляло специфику городского уклада сельской жизни, раз и навсегда ломая стереотипные представления о малообразованном и нищем попе, помышляющем лишь о поборах с прихожан.

Новым явлением во второй половине XIX–начале XX в. в жизни Петрозаводска стало интенсивное церковное строительство, целью которого стало придание центру епархии приличествующего облика. Итоги этой деятельности отражены в весьма скептических заметках, появившихся в епархиальной прессе в начале XX в. и словно отражающих итоги всех трудов и затрат. Отмечалось, что содержание Воскресенского и Петропавловского храмов городу вполне по плечу, а Святодуховский собор стал непосильным бременем для местных верующих и города в целом: «воздвигнуто это грандиозное здание, которому приличнее быть в столице или в каком-либо населенном и промышленном городе, но только не в Петрозаводске»[272]. Неудивительно поэтому, что на содержание храма у горожан не хватает

---

[270] *Иоанн, иеромонах*. Религиозно-нравственные чтения на Голиковке // ОЕВ. 1911. № 5. С. 83.

[271] *Сорокин В.* Исповедник. Церковно-просветительская деятельность митрополита Григория (Чукова). СПб., 2005. С. 121.

[272] Отцам депутатам очередного съезда духовенства 1911 г. // ОЕВ. 1911. № 21. С. 367.

средств, а это отражается на состоянии главного церковного здания епархии: «собор пришел в упадок, мрачен, неблагоустроен, в зимние холода быть продолжительное время на богослужении в нем прямо вредно для здоровья»[273]. Отсутствие средств отражалось и на состоянии ризницы: «при торжественных служениях стыдно выходить на средину храма перед губернатором и другими представителями власти; дело дошло до того, что не стало ни одного более или менее сносного комплекта облачений для архиерейских служений, а то все – рвань и грязь»[274]. Выводы статьи демонстрировали провал амбициозных архитектурных решений: «краса края», Святодуховский собор, может стать притчей во языцех, «за которую придется краснеть» как служителям храма, так и местным жителям[275].

Олонец. Совсем по-иному складывалась религиозная жизнь Олонца – города, давшего название епархии. В XVIII в. на территории всей Олонецкой епархии (как в городских, так и в сельских приходах) служили священники, за плечами которых была лишь учеба «при отцах своих» (город Олонец здесь не был исключением). В XIX в. ситуация радикально изменилась. По данным «Ведомости об Олонецкой градской соборной церкви за 1834 г.», в Олонце служили выпускники Новгородской, Вологодской и Архангельской духовных семинарий, Олонецкого уездного училища. У некоторых местных священников имелся значительный опыт преподавания в духовных учебных заведениях[276]. Так, настоятель Олонецкого Николаевского собора М.А. Прилежаев после окончания в 1843 г. Олонецкой духовной семинарии был направлен в Петрозаводское духовное уездное училище преподавателем греческого языка, арифметики и нотного пения и лишь в 1847 г. «определен» к собору. Но уже в 1849 г. по распоряжению начальства стал одновременно законоучителем в Олонецком уездном училище[277]. Служащий при этом же соборе священник И.И. Светлов в 1840 г. был определен в Свирское духовное училище, в котором, не оставляя собор, преподавал в течение 25 лет[278].

Неудивительно, что на олонецких священников возлагались самые разнообразные обязанности, порой лишь косвенным образом

---

[273] Там же, с. 368.

[274] Там же.

[275] Там же, с. 369.

[276] НА РК, ф. 257, оп. 1, д. 1/14, л. 6, об., 10, об., 11, об. (Ведомость об Олонецком Николаевском соборе за 1875 г.).

[277] Там же, л. 6, об.

[278] Там же, л. 10, об.

связанные с пастырской деятельностью. Так, настоятель Олонецкого Николаевского собора протоиерей М.А. Прилежаев длительное время (с 1849 по 1853 г.) являлся присутствующим в Олонецком духовном правлении, а после закрытия правления в 1854 г. был «определен членом в Олонецкий оспенный комитет». С 1869 г. он же по распоряжению директора училищ Олонецкой губернии безвозмездно исполнял должность смотрителя училищ. Священник И.И. Светлов с 1870 г. по момент составления ведомости (т.е. к 1874 г.) оставался «увещателем арестантов»[279]. К исполнению разнообразных должностей привлекались не только сами священники, но и их супруги. Так, по данным 1874 г., жена исполняющего обязанности псаломщика «запрещенного», т.е. временно отстраненного от священнической должности А.Н. Аверинева, с 1845 г. по момент составления отчета «проходила должность надзирательницы» при Каргопольском духовном девичьем училище[280].

Существенным фактором приходской жизни в XIX–начале XX в. оставалось обеспечение духовенства. Церковные власти стремились к тому, чтобы повсеместно в России духовенство получало жалованье и таким образом обрело относительную независимость от прихожан в материальных вопросах. Реальность вносила существенные коррективы в эти планы. Одним из главных источников средств к существованию для духовенства, как в древности, оставалась земля. В частности, при Олонецком Николаевском соборе в XIX–начале XX в. состояло «сенокосной земли» 15 десятин, «неудобной и поросшей лесом». Вместо пашенной земли прихожане обязывались выплачивать духовенству жалованье (ругу) из собственных средств[281]. В отличие от некоторых других приходов Олонецкой епархии жалованья из казны причт олонецких церквей не получал, но денежные средства в его пользу поступали за счет процентов с «государственных непрерывно доходных билетов», оставленных по духовным завещаниям олонецких, петербургских, петрозаводских купцов и мещан с условием «вечного поминовения их родственников», а также «их самих по смерти». Общий доход от всех вложений по состоянию на 1875 г. составлял 122 рубля 38 копеек[282].

Помимо взаимоотношений с духовенством, другой существенной заботой олонецких прихожан стали приходские храмы – церкви

[279] Там же.
[280] Там же, л. 13 об.
[281] Там же, л. 1.
[282] Там же, л. 2.

и часовни. Главенствующее положение в городе имел Олонецкий Николаевский собор, построенный в 1630 г. вместо сожженной «немецкими людьми» (вероятнее всего, шведами) церкви на находящемся в черте города о. Мариам[283]. Приписными к собору в течение всего XIX в. оставалась каменная церковь во имя Смоленской Божией Матери, построенная в 1828 г. на средства прихожан – «собранную от общества по зборным книгам» сумму». Следующей приписной церковью была кладбищенская Успенская церковь, построенная «тщанием олонецких граждан» в 1788 г. и снабженная «нужною утварью от собора». И, наконец, третьей приписной к Николаевскому собору являлась церковь во имя Казанской Божией Матери, возведенная в 1779 г. «тщанием» титулярного советника Р.П. Романова. Помимо главной, соборной, церкви в городе находилась церковь во имя Архангела Михаила, построенная в 1672 г. стрельцами, и приписная к ней церковь во имя Тихвинской иконы Божией Матери[284]. К концу XIX в. большинство храмов Олонца оказались в плачевном состоянии, а церковное благолепие оставляло желать лучшего. По описанию современника событий К.К. Случевского, в соборе во имя Смоленской Божией Матери «нельзя не заметить древности икон, украшающих храм по множестве; они вообще довольно мелки, несомненно принадлежали когда-то другому, несуществующему храму». Другие городские церкви, по данным того же источника, находились в еще более плачевном состоянии. Так, Никольская церковь и храм Тихвинской Божией Матери «простоят едва ли долго и приходят в ветхость не по дням, а по часам»[285].

В организации строительства церквей и обеспечения их всем необходимым для богослужений сходство между городскими и сельскими приходами оставалось в течение всего изучаемого периода вполне ощутимым. Сохранившиеся дела о строительстве церквей свидетельствуют, что инициатива в этом вопросе, а также финансирование возведения храма иногда зависели от «самопроизвольного желания» прихожан. Так, например, приписная к Николаевскому собору кладбищенская церковь во имя Успения Божией Матери была возведена в 1788 г. «тщанием прихожан»[286]. Большинство церквей, находившихся в XIX в. в Олонце, построены еще в XVII–XVIII в., и подробные сведения об обстоятельствах

[283] Древний Олонец. Петрозаводск, 1994. С. 67.

[284] НА РК, ф. 257, оп. 1, д. 1/14, л. 22.

[285] *Случевский К.К.* По северо-западу России. Т. 2. По западу России. СПб., 1897. С. 328, 331.

[286] НА РК, ф. 257, оп. 1, д. 1/14, л. 4 об.

их возведения не сохранились. Но «поновление» этих храмов вполне вписывается в основные закономерности, присущие строительству церквей на всей территории Олонецкой епархии. Так, церковь во имя Святителя Николая, построенная в 1630 г., была «возобновлена» (капитально отремонтирована) на средства купца Василия Федорова в 1856 г., а приписная к ней церковь во имя Успения Божией Матери – в 1862 г., благодаря тому же жертвователю, «поднята на каменный фундамент»[287].

Типичной чертой как городских, так и сельских приходов в Олонецкой епархии стала сложная территориальная структура: наличие часовенных приходов со своим кругом годовых праздников. Подавляющее большинство часовен построено в прилегающих к Олонцу деревнях и связано с удовлетворением религиозных потребностей крестьян, проживающих на относительно большом (несколько верст) расстоянии от приходской церкви. К концу XIX в. часовни имелись в деревнях Эройле (Покрова Пресвятой Богородицы), Седоксе (вмч. Георгия), Кянялицах (вмч. Дмитрия). В 1880 г. к их числу добавилась часовня во имя Святого Александра Невского, построенная непосредственно в центре Олонца, на городской площади, на средства проживающего в Олонце санкт-петербургского купца К. Чертова в память об «избавлении государя императора от руки злодея»[288]. Все перечисленные часовни оставались приписными к Николаевскому собору, и богослужение в них совершало духовенство главной церкви Олонца. Вырученные в ходе «свечной продажи» средства поступали в казну олонецкого храма.

Различия между городскими и сельскими приходами прослеживаются при изучении сословной, конфессиональной и этнической принадлежности горожан. Особенностью городских приходов стало значительно меньшее влияние на религиозную жизнь языкового барьера между клиром и паствой, в то время как в сельских приходах эта проблема сохраняла остроту на протяжении не только XVIII, но и XIX в. Но и в приходе Олонецкого Николаевского собора духовенство испытывало проблемы в общении со значительной частью паствы. Судя по донесениям священников у прихожан-карелов, проживающих в Олонце, к середине XIX в. еще сохранялось «недостаточное знание истин веры и заповедей, многие из них не знают никаких молитв, кроме краткой молитвы Иисусовой»[289]. Священники, оценивая ситуацию, видели две основные причины слабого «усердия» карелов «к

[287] НА РК, ф. 257, оп. 1, д. 1/14, л. 4 об.

[288] Там же, д. 1а/64, л. 5.

[289] Там же, ф. 25, оп. 1, д. 35/45, л. 197, об. (О состоянии Олонецкого Николаевского собора за 1854 г.)

посещению церкви Божией и к исполнению христианского долга исповеди и святого причастия». Первая состояла в «непонимании карелами важности и значения церковных служб, отправляемых не на родном карельском языке», а вторая – в «издавна существующих в городе Олонце базарах по воскресным и праздничным дням, когда и осуществляются основные богослужения»[290].

Судя по клировым и исповедным ведомостям, а также доношениям священников, в городах менее заметно влияние старообрядчества, составлявшего серьезную проблему для пастырской деятельности духовенства в сельских приходах. Это вовсе не означало того, что города полностью избежали влияния «древлего благочестия». В Олонце ситуация несущественно отличалась от положения, характерного для значительной части епархии. По замечаниям местных священников, прихожане «в большей или меньшей степени заражены мнениями раскольническими». Церковники Олонца признавали, что в конкуренции со старообрядческими наставниками они явно проигрывают: «редкие из прихожан обращаются к духовным лицам за советами и наставлениями, а, как зараженные духом раскола, более привержены к лицам, придерживающимся старины и раскола». Влияние старообрядчества на олонецких прихожан проявилось и в немногочисленности посещающих церковь. Местное духовенство объясняло отсутствие верующих на литургии деятельностью «хитрых расколоучителей, посеявших в народе мысль о достаточности домашней молитвы для спасения человека»[291]. Принимаемые духовной и светской властями энергичные меры позволили улучшить ситуацию. За годы репрессий 1830-х гг. численность старообрядцев в Олонце значительно снизилась, «сойдя к концу века на нет»[292].

И, наконец, важным критерием, отличающим городские приходы от сельских, является расстояние между церковью и приходскими селениями. Известно, что клир сельских приходов регулярно объезжал удаленные от церкви селения, совершая церковные обряды со значительным опозданием, после свершившихся событий (в частности погребения). Эта характерная черта религиозной жизни сельских приходов не прижилась в городе, где прихожане располагали более благоприятными возможностями для частого посещения церкви. Так, по

---

[290] Там же, оп. 2, д. 25/1682, л. 197, об. (О состоянии церквей Олонецкой епархии в 1893 году).

[291] Там же, оп. 1, д. 35/45, л. 3, об.

[292] *Ружинская И.Н.* Старообрядчество городов Олонецкой губернии в XIX в., с. 59.

данным из «сведений» о состоянии Олонецкого Николаевского собора, подготовленных в 1854 г., приход главного олонецкого храма «расположен только в 5-ти верстах и сообщение везде и во всякое время удобное»[293]. Но и в таких вполне благоприятных условиях основу религиозной жизни составляло не богослужение, а внешние, не требующие особых усилий проявления религиозности. Об этом свидетельствует описание прихода Олонецкого собора: «Жизнь прихожан совершенно не одобрительна и не отличается строгим благочестием», но в то же время олончане, по наблюдению церковников, «мимо церкви, часовен и крестов не пройдут без крестного знамения». Создатели описания приходов города Олонца подметили и другую типичную черту набожности местных жителей. В описании прихода говорится: «Сословие купцов, мещан и крестьян хотя строго соблюдает посты, в воскресные и праздничные дни, однако холодно к богослужениям церковным»[294].

Каргополь бесспорно являлся самым древним городом епархии. По горестному замечанию современника событий, расцвет города остался в далеком прошлом: «XVI век был самым лучшим временем для жителей Каргополя»[295]. Интенсивное строительство церквей в нем, начатое еще во времена средневековья, к изучаемому периоду принесло ощутимые плоды. По данным XIX в., нашедшим отражение в ежегодных отчетах олонецких епархиальных архиереев, а затем и в современной литературе, Каргополь являлся особым городом с точки зрения церковной статистики. Так, в отчете епископа за 1870 г. указывалось, что «избыток церквей усматривается в одном городе Каргополе, в котором на 2789 душ обоего пола имеется приходских церквей 8. <...> Напротив, недостаток церквей ощутим во многих приходах епархии»[296]. Аналогичные наблюдения содержались и в отчете за 1900 г.: «Здесь (*в Каргополе.* – М.П.) все церкви каменные, солидной постройки, издавна более или менее обеспечены в своем существовании вечными вкладами, а в настоящее время местное купечество усердно заботится о содержании этих церквей в целости и надлежащем благолепии». К началу XX в. в городе насчитывалось 16 церквей (не считая двух домовых и

[293] НА РК, ф. 25, оп. 2, д. 25/1682, л. 2.

[294] Там же, л. 6.

[295] *Докучаев-Басков К.А.* Церковно-приходская жизнь в городе Каргополе в XVI–XIX вв. М., 1900. С. 3.

[296] РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 383, л. 10, об. (Отчет о состоянии Олонецкой епархии за 1870 г.).

кладбищенской), а также два монастыря[297]. Некоторые из этих церквей оставались приписными и не имели собственных приходов[298].

Но столь огромное количество церквей при относительно небольшом числе горожан создавало существенные трудности в поддержании «благолепия». Ведь именно на приход возлагалось основное бремя расходов, связанных с обеспечением церкви и причта. В архиве консистории сохранились многочисленные дела, свидетельствующие о бедности приходских храмов и белого духовенства. Так, в 1809 г. церковный староста купец Андрей Солодягин на собственные средства закупал свечи, муку, ладан и вино для нужд Каргопольского Христорождественского собора, поскольку в церковной казне отсутствовали необходимые для этого деньги[299]. В 1873 г. причту Каргопольской Благовещенской церкви с большим трудом удалось добиться ремонта печи, «давно уже построенной». В этой церкви, предназначенной для богослужений в зимний период, «в морозы бывает так холодно, что во время совершения таинства пальцы в руках остаиваются»[300].

На беспросветную бедность обрекали себя те церковники, которые поступали на службу в каргопольские храмы. Так, по данным «Ведомости о церкви и причтах города Каргополя за 1854 г.», духовенству собора во имя Рождества Христова «постоянного оклада не получается, за исключением четырех рублей серебром»[301]. В «Сведениях» о церквах и соборах города Каргополя за 1865 г. представлены аналогичные сведения о духовенстве Троицкой церкви: «священно- и церковнослужители, кроме доброхотного подаяния от прихожан за требоисправление, никакого постоянного оклада не получают; содержание их весьма скудно», «земли при церкви не имеется», «домов у

---

[297] *Галкин А.К.* Монастыри Каргополья – родины св. митрополита Вениамина // Наследие монастырской культуры. Ремесло, художество, искусство. СПб., 1998. Вып. 3. С. 19.

[298] *Пулькин М.В.* Городские приходы Каргополя и монастырь: проблемы взаимодействия // Святые и святыни северно-русских земель. Каргополь, 2002. С. 181.

[299] НА РК, ф. 25, оп. 16, Д. 18/83, л. 1 (Дело по прошению Каргопольского Христорождественского собора церковного старосты купца Андрея Солодягина).

[300] Там же, оп. 4, д. 35/21, л. 1 (Дело об устройстве печи в Каргопольской градской Благовещенской церкви).

[301] Там же, оп. 15, д. 54/1182, л. 2 (Ведомости о церкви и причтах города Каргополя за 1854 г.)

священнослужителей не имеется по причине бедности»[302]. Исправить ситуацию могли лишь добровольные пожертвования верующих. И они не замедлили появиться. Так, по данным 1875 г., каргопольский мещанин И.В. Хромулин, прихожанин Владимирской церкви города Каргополя, представил в местный храм государственный 5%-ный банковский билет «в поминовение его жены и родственников с тем, чтобы половина процентов получалась на содержание причта сей церкви, а другая половина процентов была на церковные потребности»[303]. В этом же году «купеческая девица» Е.В. Терентьева приобрела для церкви 6%-ную облигацию, доход с которой должен был обеспечить ей «вечное поминовение»[304]. Духовные проблемы, по сравнению с материальными, решались с еще большим трудом. По утверждению современника событий Ф.К. Докучаева-Баскова, каргопольские горожане не отличались особым благочестием. Жители редко посещают свои церкви, а «памятники благочестивой старины не гармонируют с настоящей житейской действительностью». Более того, «люди, воспитанные вчуже этих храмов, ходят по своим дорогам – ищут своих интересов. Волна народная касается церковных стен большею частию лишь в торжественные праздники, венцы, богатые похороны». В обычные дни на церковной службе встречаются лишь нищие[305]. Стечение народа в одной из приходских церквей «бывает только в дни празднования Владимирской иконе, в остальные праздники никого не бывает»[306].

Состояние дел в городских приходах, как видно из приведенного материала, хотя и отличалось от сельских приходов в лучшую сторону, но все же не было блестящим. Специфической чертой религиозной жизни в Каргополе стало взаимодействие прихода и монашеской обители, расположенной непосредственно в городе. Один из каргопольских монастырей, женский, оставался замкнутым мирком, а другой, мужской, постепенно приобретал все большее значение в духовной жизни епархии. Но в середине XIX в. его роль была скромной. Монастырь оставался хранителем многовековых духовных традиций, но его экономическое значение

---

[302] НА РК, ф. 25, оп. 16, д. 74/42, л. 1 (Сведения о церквах и соборах города Каргополя за 1865 г.).

[303] Там же, ф. 25, оп. 4, д. 37/1, л. 40 (Дело о пожертвованиях в церкви и монастыри в 1875 г.).

[304] Там же, л. 58.

[305] *Докучаев-Басков Ф.К.* Каргополь. Архангельск, 1996. С. 21.

[306] *Докучаев-Басков К.А.* Церковно-приходская жизнь в городе Каргополе в XVI–XIX вв., с. 42.

и, самое главное, влияние в округе стало стремительно сокращаться. В 1865 г. составлены «сведения» о его состоянии, в которых подробно охарактеризована ситуация как в хозяйственной, так и в духовной сферах. В документе указывалось, что «богослужение в монастыре совершается по общему чиноположению церкви с точностью без поспешности <...> службы Божии совершаемы были в положенное время неупустительно и каждодневно несмотря на ощутительную скудость кружечного и свечного доходов». Но горожане часто игнорировали монастырскую церковь: «посетителей святого храма не только в простые, но даже и в воскресные и праздничные дни весьма мало было»[307].

Ослабление духовного авторитета монастыря немедленно отразилось на его материальном положении. В «сведениях» о состоянии монастыря указывалось, что хозяйство монастыря «большею частию состояло в обработке земли». Городское начальство не только не оказывало монастырю содействия, но и попыталось уничтожить принадлежащий ему мост, связывающий монастырь с земельными угодьями. Как говорилось в документе, «мост, принадлежащий монастырю, через реку Онегу очень старый и ветхий». Поэтому «гражданское начальство, изыскивая права, хочет вовсе монастырский мост уничтожить, не обращая внимания на то, что монастырь на другой стороне реки имеет обширное хозяйство»[308]. В этих условиях единственным спасением для монастыря стал поиск благотворителей. В России XIX в. нередко бывало так, что, «имея щедрых и безотказных жертвователей, монастырь расцветал. Не имея таковых, приходил в упадок»[309].

В значительной мере существование монастыря в этот период поддерживали не каргопольские горожане, а иногородние благотворители. В начале XIX в. немалую помощь каргопольским монастырям оказал местный уроженец, санкт-петербургский купец Иван Петрович Белоусов. В мужском монастыре он построил несколько келий для послушников, а в женском – три каменных дома для беднейших сестер[310]. Сохранились подробные сведения о лицах, поддержавших

---

[307] НА РК, ф. 25, оп. 16, д. 70/6, л. 2 (Сведения о состоянии Спасо-Каргопольского монастыря за 1865 г., составленные применительно к указанию предметов ежегодного донесения епархиального преосвященного архиерея о состоянии епархии).

[308] Там же, л. 5, об.

[309] *Зырянов П.Н.* Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX в. М., 1999. С. 79.

[310] *Галкин А.К.* Монастыри Каргополья – родины св. митрополита Вениамина, с. 26.

каргопольские монастыри в трудные времена. Это довольно объемный список, включающий знаменитых в России лиц благородного происхождения (например, кн. А.Г. Белосельская-Белозерская), известных купцов, немало сделавших и для других монастырей (И. Малокрошечный), а также многих лиц духовного звания. Общая сумма собранных средств к 1887 г. составила 29 599 руб[311]. Но они не смогли изменить неблагоприятные тенденции в развитии монастыря. В 1876 г. епархиальное начальство предложило закрыть Спасо-Каргопольский монастырь в связи с «малолюдностью», но эта инициатива не нашла поддержки в Синоде[312].

Возрождение значения Спасо-Каргопольского монастыря связано с общим оживлением религиозной жизни епархии в начале XX в. С 1900 г. в монастыре начали проходить миссионерские курсы. Как говорилось в отчете, «причиною их устройства было, с одной стороны, сознание недостаточности обычного состава миссии и в увеличенном виде для борьбы с существующим в епархии расколом, а с другой – желание привлечь к этой борьбе лиц из простого народа, целию же – сообщение последним необходимых сведений по истории и обличению раскола, ознакомление с лучшими приемами полемики с расколом»[313]. Главной причиной открытия курсов стало «желание привлечь к борьбе с расколом лиц из среды простого народа»[314]. В 1905 г. традиция продолжилась, и вновь местом проведения курсов стал Спасо-Каргопольский монастырь. Обитель не могла обойтись при проведении курсов собственными силами. Руководителем курсов стал епархиальный миссионер, священник Д. Островский, а лекторами – окружные миссионеры. Сам факт проведения учебных занятий в Спасо-Каргопольском монастыре повышал статус обители[315].

Необходимость в курсах была напрямую связана с потребностями религиозной жизни Каргополя. Сильные позиции старообрядцев в

---

[311] НА РК, ф. 25, оп. 4, д. 49/20, л. 7–9 (Ведомость о процентных бумагах, находящихся в Каргопольском Успенском женском монастыре).

[312] РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 888, л. 8. (Отчет о состоянии Олонецкой епархии за 1880 г.).

[313] НА РК, ф. 25, оп. 14, д. 62/6, л. 5. (Отчет о миссионерских курсах в г. Каргополе).

[314] *Плотников К.* Отчет о миссионерских курсах в г. Каргополе при Спасо-Преображенском монастыре // ОЕВ. 1900. № 24. С. 837–838.

[315] *Здравомыслов А.* Миссионерские курсы, четвертые в Олонецкой губернии, вторые в Каргопольском уезде // Там же. 1905. № 1. С. 10

Каргополье отражены в источниках конца XVII в[316]. Но в дальнейшем влияние старообрядцев здесь ослабевало. Тем не менее в XIX в. некоторое воздействие на духовную жизнь оказывали старообрядцы-странники[317]; сохраняли заметное влияние представители даниловского и филипповского толков[318]. В числе факторов, благоприятствующих старообрядческому влиянию, современники видели «приверженность к «расколу» людей богатых, в основном торговых и промышленных», «многие беды от сношений раскольников с единоверцами Санкт-Петербурга, Москвы», «небрежение властей, кои сами порой потворствуют расколу»[319]. Из приведенного перечня видно, что старообрядчество опиралось на внешние по отношению к религиозной жизни причины. Поэтому можно утверждать, что в целом позиции старообрядчества в г. Каргополе были довольно слабыми. Так, Каргополь оставался единственным из городов Олонецкой епархии, где отсутствовали старообрядческие моленные, а численность местных городских приверженцев «древлего благочестия» была минимальной и имела тенденцию к сокращению. В 1817 г. в Каргополе проживало 15 старообрядцев, в 1861 г. их стало 13, а к более-менее благоприятному для «раскола» 1897 г. численность учтенных старообрядцев в городе сократилась до 1 человека[320].

Статистические данные необходимо воспринимать со следующей корректировкой. Некоторые жители Каргополя, втайне симпатизирующие старообрядцам, соблюдали конспирацию: «для крещения новорожденных хотя и приглашают православных священников, но это делается только из видов, чтобы избегнуть взыскания со стороны местного начальства, вскоре младенцы перекрещиваются сектаторами и

---

[316] *Юхименко Е.М.* Каргопольские «гари» 1683–1684 гг. (к проблеме самосожжений в русском старообрядчестве) // Старообрядчество в России. М., 1994. С. 120–138.

[317] Подробные сведения об этом сохранились в записке Д.М. Березнина, преподавателя Каргопольского духовного училища, посвященной истории и современному состоянию странничества в Каргопольском крае. (См.: НА РК, ф. 25, оп. 14, д. 61/20, л. 2–12).

[318] НА РК, ф. 25, оп. 13, д. 5/89, л. 176. (Краткий очерк всех действий и успехов миссионера священника Петра Мишурина против раскольников в Каргопольском и Пудожском уездах в 1866 г.). См. также: *Кулишова С.В.* Деятельность противораскольнической миссии в Каргопольском уезде // Старообрядческая культура Русского Севера. М.; Каргополь, 1998. С. 35–36.

[319] НА РК, ф. 25, оп. 2, д. 16/83, л. 45.

[320] *Ружинская И.Н.* Старообрядчество городов Олонецкой губернии в XIX в., с. 59.

воспитываются в правилах своих родителей». Один из старообрядческих наставников даже тайком устроился в Каргопольский Успенский женский монастырь рубить дрова, «с надеждою поколебать и там православие», но был изобличен и выгнан настоятельницей[321]. И все же проведение миссионерских курсов в Каргопольском Спасо-Преображенском монастыре стало признанием особой духовной роли этой обители, а не являлось признанием слабости «противораскольнической» работы в этой части Олонецкой епархии.

Епархиальная печать с гордостью указывала на благоприятные изменения в жизни Спасо-Каргопольского монастыря. «Внешняя и внутренняя сторона самой обители и жизни ея обитателей в настоящее время, благодаря энергии нынешнего настоятеля о. Владимира, строго держащегося устава и порядка монастырского, начинает возрождаться, обновляться, возвышаться, делаться более оживленною»[322]. Из репортажа, посвященного храмовому празднику в монастыре, предстает благостная картина преодоления былых противоречий: «в праздник обитель с самого утра оживилась, потянулись со всех концов к ней вереницами пешие богомольцы, и экипаж за экипажем подкатываются к воротам св. обители». По окончании молебна «вышел из монастырского храма крестный ход, который, обойдя кругом монастыря с разстановками и пением канона праздника,у св. ворот встретился с городским крестным ходом, приходящим в монастырь из собора г. Каргополя ежегодно в два храмовые монастырские праздника Преображения и Сретения Господня». После соединения крестных ходов вся масса богомольцев направилась в монастырский храм, где была совершена Божественная литургия[323]. Завершился праздник и вовсе идиллической картиной: богомольцам была предложена трапеза в монастыре, а «духовенство и начальствующие города Каргополя были приглашены в настоятельские келлии на обед»[324].

В 1911 г. в Каргополе «в целях миссионерских» появился собственный викарий, местом пребывания которого стал монастырь. Новый статус обители не привнес существенных изменений в повседневную жизнь. Один из паломников, посетивших монастырь в 1915 г., писал: «Монастырь живет замкнутой жизнью, как оно и должно быть, вдали от

---

[321] НА РК, ф. 25, оп. 15, д. 53/1149, л. 2 (Подробная записка о состоянии раскола в Каргопольском уезде).

[322] Празднование дня Преображения Господня в Каргопольском Спасо-Преображенском монастыре в 1905 году // ОЕВ. 1905. № 19. С. 565.

[323] Там же, с. 567.

[324] Там же.

городского шума, мирской суеты, живет трудовой, мирной и духовной жизнью»[325]. В то же время каргопольский викарий сразу же приступил к активной деятельности. Значительную часть времени он проводил в поездках по обозрению приходов и монастырей вверенной ему части Олонецкой епархии, занимался организацией пастырских собраний и церковно-приходских советов «для оживления приходской жизни, для возрождения прихода и для устранения замечаемой в последнее время чуждаемости между приходским пастырем и прихожанами»[326].

Отметим, что рост влияния Спасо-Каргопольского монастыря, даже на фоне общего ослабления интереса к Церкви, стал частью общероссийской тенденции. В отчете обер-прокурора Синода за 1911–1912 гг. подчеркивалась благоприятная для Церкви тенденция в отношении православного населения империи к монастырям. Число святых обителей с 1902 по 1912 г. увеличилось с 791 до 914. При этом новые общины возникали «в громадном большинстве случаев по инициативе самого населения и на средства благочестивых благотворителей». Возрастало значение существующих, имеющих многовековую историю монастырей: «святыни монастырей – люди и чудотворные иконы <...>, создававшиеся в последнее время проповеди за службами, особые назидательные беседы некоторых иноков с богомольцами перед исповедию и причащением, <...> главное же – возможность сосредоточенно поговеть, помолиться, подумать о спасении, очистить свою совесть на исповеди – все это привлекает в монастырь множество богомольцев, особенно в посты»[327]. Благотворное влияние монастыря на духовную жизнь города стало очевидным современникам. Местное начальство с гордостью указывало на особую религиозность местных жителей: «Благочестивое настроение народонаселения в городе Каргополе, существующее издревле, и ныне не изменилось. Большое стечение народа в церкви бывает преимущественно по храмовым праздникам и особенно при крестных ходах»[328].

Таким образом, в течение столетия религиозная жизнь Каргополя претерпевала серьезные изменения, в основе которых лежала своеоб-

---

[325] Каргопольский Спасо-Преображенский, викариатский ныне, монастырь // Там же. 1915. № 20. С. 372.

[326] Там же, с. 374.

[327] Всеподданейший отчет обер-прокурора Святейшего синода по ведомству православного исповедания за 1911–1912 гг. СПб., 1913. С. 104.

[328] НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 60/1, л. 196, об. (Сведения о состоянии церквей, духовенства и прихожан по благочинию каргопольских градских церквей за 1879 г.).

разная конкуренция между городом и монастырем за преобладание в церковных вопросах. На протяжении XIX в. основную роль в Каргополе играли церковные приходы. На белое духовенство возлагались главные на тот момент задачи: совершение церковных таинств и организация повседневного богослужения. В начале XX в. ситуация претерпела существенные изменения. Отныне немаловажной задачей Церкви становится организация миссионерской деятельности, для совершенствования которой в Каргополе возникло новое викариатство, размещенное в Спасо-Каргопольском монастыре. Это решение епархиального начальства заметным образом изменило религиозную жизнь; отныне городской монастырь стал важным духовным и церковно-административным центром.

В ***Повенце*** наблюдались сходные с прочими городами Олонецкой епархии противоречивые тенденции. Бедность клириков и существенные проблемы, сохраняющиеся в строительстве церквей, сочетались с амбициозными планами преобразования духовной жизни на новых, более просвещенных основах. Постепенно росла образованность городского духовенства. По сравнению с XVIII–началом XIX в. к середине столетия ситуация в этой сфере заметно изменялась. Уже по данным 1857 г., все священно- и церковнослужители Повенца имели дипломы духовных учебных заведений, а служивший в это же время при Повенецком соборе А. Корбозерский намеревался «посвятить себя ученой жизни» и «ожидал случая поступить в Духовную академию»[329]. У некоторых священников города Повенца имелся довольно значительный опыт преподавания в духовных и светских учебных заведениях. Так, настоятель Повенецкого собора протоиерей Иоанн Шустов некоторое время преподавал греческий язык в Петрозаводском духовном училище, арифметику и геометрию в епархиальном женском училище[330]. Другой протоиерей, предшественник Иоанна Шустова, Иоанн Модестов после окончания семинарии «исправлял должность» регента архиерейского хора, а затем стал законоучителем Петрозаводской Мариинской женской гимназии[331]. Все эти назначения отражали высокий уровень эрудиции и богословской подготовки

[329] НА РК, ф. 25, оп. 16, д. 66/16, л. 3 (Акты обследования Повенецкого Петропавловского собора).

[330] Там же, оп. 16, д. 29/320, л. 5, об. (Ведомость о церкви, состоящей в городе Повенце Олонецкой епархии за 1916 г.).

[331] Там же, оп. 2, д. 25/1682, л. 240, об. (Сведения о состоянии Повенецкого Петропавловского собора с приписными к нему двумя церквами и о причте сего собора).

повенецких священнослужителей. Неудивительно, что на городское духовенство возлагались самые разнообразные обязанности, порой лишь косвенным образом связанные с пастырской деятельностью. Так, к 1893 г. протоиерей Повенецкого собора являлся благочинным повенецких градских церквей, законоучителем Повенецкого градского двухклассного училища и женского земского училища, директором Повенецкого тюремного отделения, членом Повенецкого уездного училищного совета, а также председателем совета Повенецкого отделения Александро-Свирского братства[332].

Помимо взаимоотношений с духовенством, другой существенной заботой повенецких прихожан и важной составляющей религиозной жизни Повенца стали приходские храмы – церкви и часовни. Главенствующее значение в городе имел деревянный Петропавловский собор, построенный в 1703 г. Приписными к нему церквами являлись одноименная церковь, возведенная в 1600 г., как говорилось в документах консистории, «схимонахом Анфимом и новгородскими купцами»[333]. К середине XIX в. старая церковь производила жалкое впечатление – «ветхая до последней степени. Иконостаса вовсе нет никакого, иконы поставлены одна на другую и прикреплены к шести брускам, вертикально стоящим во всю высоту от пола до потолка»[334]. В 1893 г. к числу городских церквей добавилась перестроенная из часовни кладбищенская церковь во имя Успения Божией Матери[335].

В организации строительства церквей и обеспечения их всем необходимым для богослужений сходство между городскими и сельскими приходами было более ощутимым. Сохранившиеся дела о строительстве церквей свидетельствуют, что инициатива в этом вопросе, а также финансирование возведения храма целиком зависели от «самопроизвольного желания» прихожан[336]. К середине XIX в. возведение храма в Повенце стало одной из главных забот

---

[332] Там же, оп. 20, д. 28/312, л. 2, об. (Клировые ведомости Повенецкого Петропавловского собора за 1890 г.)

[333] Там же, оп. 16, д. 60/3, л. 4 (Указание по Повенецкому Петропавловскому собору за 1851 г.).

[334] Там же, ф. 25, оп. 16, д. 66/16, л. 5 (Акты обследования Повенецкого Петропавловского собора).

[335] Там же, оп. 2, д. 25/1682, л. 239 (Сведения о состоянии Повенецкого Петропавловского собора с приписными к нему двумя церквами).

[336] *Пулькин М.В., Захарова О.А., Жуков А.Ю.* Православие в Карелии (XV–первая треть XX в.). М., 1999. С. 97.

местной духовной власти, которая уповала исключительно на доброхотство горожан. Так, упоминание о плачевном состоянии Повенецкого собора содержится в одном из ежегодных донесений о состоянии Олонецкой епархии, представленном в Синод. «В городе Повенце, – говорилось в отчете архиерея, – давно не имеют приличного соборного храма, ныне таковой строится, хотя деревянный, но приличный»[337]. Вопрос о строительстве нового храма в Повенце был поставлен в 1857 г., когда «градское общество подпискою обязалось вывезти безденежно на постройку собора из градской дачи около 400 дерев»[338]. Для решения всех текущих вопросов была создана комиссия в составе городничего, нескольких мещан, соборного священника и церковного старосты.

В задачи сформированной духовными властями по этому случаю комиссии входило, во-первых, избрание «благонадежного и способного человека для принятия и хранения материалов, имеющих поступать на постройку церкви». Во-вторых, комиссия обязывалась вести книги для записи поступающих пожертвований. В-третьих, комиссия организовывала торги на право проведения работ и заключала контракты, представляя их затем на утверждение консистории. И, наконец, по окончании постройки церкви комиссия обязывалась «представить надлежащий отчет, с приложением книг и документов по постройке»[339]. Таким образом, вся текущая работа по строительству церкви перекладывалась на выборных из числа повенецких горожан, которые работали безвозмездно, но право надзора за их действиями консистория оставляла за собой. К началу 1860-х гг. храм построили и освятили. В начале XX в. в Повенце началось строительство нового трехпрестольного деревянного храма «на средства, отпущенные городским управлением из общественных сумм»[340]. К 1908 г. «тщанием причта и прихожан на сумму, отпущенную городским управлением в количестве 20 000 рублей и до 8000 рублей церковных сумм» был построен третий в истории Повенца Петропавловский собор, деревянный, на каменном фундаменте, с престолами

[337] РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 61, л. 14, об. (Отчет о состоянии Олонецкой епархии за 1861 г.)

[338] НА РК, ф. 25, оп. 16, д. 66/16, л. 18, об. (Акты обследования Повенецкого Петропавловского собора).

[339] Там же, л. 19.

[340] Там же, оп. 20, д. 9/96, л. 186 (Отчет благочинного Повенецкого Петропавловского собора).

во имя святых первоверховных апостолов Петра и Павла, Рождества Христова, святого Николая Чудотворца и Алексея, митрополита Московского[341].

Новопостроенные храмы стали центрами крупного, по местным меркам, городского прихода. Типичной чертой как городских, так и сельских приходов в Олонецкой епархии стала сложная территориальная структура: наличие часовенных приходов со своим кругом праздников и особой ролью в религиозной жизни. Довольно часто часовни были своеобразными филиалами приходской церкви или, точнее говоря, теснейшим образом связанными с ней пунктами исполнений обрядов, нерегулярных богослужений и свечной продажи. Подавляющее большинство часовен было построено в прилегающих к Повенцу деревнях, являющихся, как это нередко бывало в Олонецкой епархии, частью городского (в данном случае – Повенецкого) прихода. Их возведение обусловливалось удовлетворением религиозных потребностей крестьян, проживающих на довольно большом – в несколько верст – расстоянии от приходской церкви. К концу XIX в. в непосредственной близости (до 1 версты) от повенецкого Петропавловского собора располагались шесть часовен: две часовни во имя Николая Чудотворца, святых апостолов Петра и Павла и великого князя Александра Невского, часовня во имя Архистратига Михаила, расположенная в Габсельге, относящейся в это время к Повенецкому приходу, а также часовня во имя Воздвижения Честнаго и Животворящаго Креста Господня, находившаяся непосредственно в городе[342].

Как в городских, так и в сельских храмах в XIX–начале XX в. клир совместно с церковными старостами, избираемыми прихожанами, осуществлял контроль над поступлением, сохранностью и расходованием «церковной денежной казны». Основные источники формирования приходской казны в городе и в деревне также не различались. Доходы приходских церквей складывались из «доброхотного подаяния» от прихожан, а также из денег, вырученных в ходе «свечной продажи», происходившей как в самом соборе, так и в расположенных неподалеку часовнях. Различия прослеживаются лишь в размерах бюджетов городских и сельских храмов. В казне сельской приходской церкви было несколько десятков рублей, а в казне городской –

[341] Ведомость о церкви, состоящей в городе Повенце Олонецкой епархии за 1916 год. Л. 2; *Щеголев И.* Трехсотлетний юбилей первого Повенецкого храма // ОЕВ. 1900. № 13–14. С. 507.

[342] НА РК, оп. 20, д. 28/312, л. 2 (Клировые ведомости Повенецкого Петропавловского собора за 1890 г.)

несколько сотен. Обращает на себя внимание широкое распространение благотворительности городских жителей (главным образом, купцов). «Дела благотворительности» повенецких прихожан проявлялись в виде «подаяния милостыни нищим», а также «принесением лепт своих в пользу местного храма»[343]. Более состоятельные вкладчики обеспечили Повенецкий Петропавловский собор необходимыми для «благолепия» ценными предметами. Так, санкт-петербургский купец П.А. Беляев передал для обустройства собора иконостас с 24 иконами «высокой работы», бронзовую вызолоченную люстру, два серебряных подсвечника и пять лампад, а также «разного рода сосновых досок 3183 штуки»[344].

Различия между городскими и сельскими приходами прослеживаются при изучении сословной, конфессиональной и этнической принадлежности горожан. Материалы, связанные с Повенецким градским приходом, не содержат информации по данному вопросу. Судя по клировым и исповедным ведомостям, а также доношениям священников в городах было менее заметно влияние старообрядчества, составлявшее серьезнейшую проблему в сельских приходах. Но города полностью не избежали влияния «древлего благочестия». Первые сведения по данному вопросу датированы началом XIX в. Сенатор Д.О. Баранов в 1827 г. доносил императору о состоянии дел в Повенце: «...жители города, исключая служащих, почти все старообрядцы»[345]. Как показывают сведения из подробного описания Повенецкого прихода, составленного в 1851 г., в прошлом «прихожане податного сословия все более или менее были заражены даниловскою сектою, так что город, состоя около 40 домов, имел три домовые незначительные моленны и своих расколоучителей баб». Принятые меры (вероятнее всего, репрессивного характера) не прошли даром: «расколоучители бросили свое ремесло, и уже ни одного того или другого пола во всем городе явного раскольника не открывается»[346].

По данным статистики (безусловно, не отражающей в полной мере остроту проблемы), в Повенце сложилась устойчивая тенденция к убыванию численности зарегистрированных старообрядцев. Из всех

---

[343] НА РК, ф. 25, оп. 2, д. 25/1682, л. 241, об. (Сведения о состоянии Повенецкого Петропавловского собора).

[344] Там же, ф. 25, оп. 16, д. 66/16, л. 138 (Акты обследования Повенецкого Петропавловского собора).

[345] Там же, оп. 15, д. 7/153, л. 1–2 (Всеподданнейший рапорт сенатора Баранова).

[346] Указание по Повенецкому Петропавловскому собору за 1851 год, л. 7.

городов Олонецкой епархии самым большим влиянием старообрядцы пользовались в Петрозаводске, Олонце и Вытегре (возможно, здесь просто был лучше поставлены выявление и учет приверженцев «древлего благочестия»). На долю этих трех городов к 1817 г. приходилось 80% горожан-старообрядцев от их общей численности по всей епархии[347]. После длительного периода гонений численность старообрядцев в Повенце сокращалась: от 51 официально зарегистрированного старообрядца в 1817 г. до 36, по состоянию на 1843 г., и до 17, по данным 1861 г. К 1897 г. в Повенце оставалось всего 5 старообрядцев, открыто заявляющих о своих убеждениях[348]. И, наконец, важным критерием, отличающим городские приходы от сельских, является расстояние между церковью и приходскими селениями. Известно, что клир сельских приходов вынужден был регулярно объезжать удаленные от церкви селения, совершая со значительным опозданием церковные обряды. Огромные (до 120 верст) расстояния между храмом и приходскими селениями, влияние старообрядчества, языковой барьер, разделяющий клир и значительную часть прихожан, способствовали длительному существованию в сельских приходах Олонецкой епархии такого явления, как «стихийная беспоповская практика» (т.е. исполнение церковных треб мирянами без участия клира). Эта характерная черта религиозной жизни сельских приходов не прижилась в городе, где прихожане располагали более благоприятными возможностями для посещения церкви.

Вместе с тем внимательный анализ всех обстоятельств религиозной жизни, характерных для городских и сельских приходов, показывает, что в городах Олонецкой епархии сложились немного более благоприятные, чем в сельской местности, условия для развития православного прихода. В частности, богослужения в церквах Повенца были значительно более регулярными, чем в сельских приходах. По свидетельству местного благочинного, «богослужение <...> совершалось ежедневно, равно молебствия и панихиды о высочайших особах в положенные по табели и по реестру дни отправлялись неупустительно». Кроме того, духовенство активно занималось проповеднической деятельностью: «пастыри церкви стараются при каждом случае назидать своих пасомых. <...> В соборе в течение года почти каждое воскресенье, праздничные и высокоторжественные дни были произносимы с церковной кафедры проповеди, большею

---

[347] *Ружинская И.Н.* Старообрядчество городов Олонецкой губернии в XIX в. // Старообрядчество: история, культура, современность, с. 59.

[348] Там же.

частию своего сочинения, а иногда из книг, одобренных духовною цензурою»[349]. Постепенно церковное просвещение приносило плоды. Об этом свидетельствуют данные описания прихода, составленного повенецким благочинным в 1893 г. «Жители города Повенца, – писал священник, – обнаруживают свое благочестие частым хождением в церковь, особенно в дни воскресные и праздничные, а также и в высокоторжественные, служением молебнов, как по случаю радостных, так и скорбных событий в жизни, поминовением умерших и частым поднятием в домы свои из собора местной чтимой иконы Смоленской Божией Матери»[350].

Пудож. Основные проявления религиозной жизни Пудожа, как и Повенца, практически полностью соответствовали особенностям церковного уклада сельской округи. Прежде всего в Пудожском приходе в XVIII–начале XX в. имелась лишь одна приходская церковь, в которой регулярно велось богослужение, и одна кладбищенская, богослужение в которой совершалось «причтом градской церкви преимущественно в летнее время в дни поминовения прихожан по просьбе родственников». Строительство церкви по имя Живоначальной Троицы в Пудоже с приделами во имя Святителя Николая Чудотворца и великомученика Георгия, завершенное в 1827 г., как и в сельских приходах Олонецкой епархии, велось за счет средств всех местных прихожан. Капиталы пудожского купечества оказались явно недостаточными для этой цели. Однако здесь имелась своя специфика. Перед строительством местные жители создали комитет, в который вошли основные должностные лица Пудожа. Существенный вклад в капиталы, предназначенные для возведения храма, внес российский император. Как видно из документов, он «всемилостивейшее пожаловать изволил три тысячи рублей на достроение в городе Пудоже церкви, отпустил деньги сии из сумм Кабинета Его Величества»[351]. Иные способы финансирования приходского храма характерны в большей мере для сельских приходов. Так, церковь во имя Рождества Пресвятой Богородицы, расположенная в Водлозерском приходе, построена в 1870 г. на средства местных прихожан без какой-либо поддержки со стороны[352].

---

[349] НА РК, ф. 25, оп. 2, д. 25/1682, л. 240 (Сведения о состоянии Повенецкого Петропавловского собора с приписными к нему двумя церквами).

[350] Там же, л. 241.

[351] Там же, оп. 16, д. 35/98, л. 17 (Указ Новгородской духовной консистории).

[352] Там же, д. 44/56, л. 45 (Клировые ведомости).

Сходным с окружающими сельскими приходами оставалось стихийное строительство и размещение часовен. В Пудожском Троицком, как и в окружающих приходах, находилось значительное количество часовен, которые, во-первых, являлись своеобразными филиалами приходской церкви и, во-вторых, использовались для сбора дополнительных средств на нужды приходского храма. В ведении причта Пудожской приходской церкви находилось 15 часовен. В черте города или в непосредственной близости от него располагались деревянные Вознесенская, Духовская и Спасо-Преображенская часовни, а в причисленных к Пудожскому приходу деревнях – Сретенская (дер. Харловская), Георгиевская (дер. Истоминская), Предтеченская (дер. Гурьевская), Космодемианская (дер. Новзимская), Ильинская (дер. Ужаковская), Макарьевская (дер. Уржаковская), Успенская (дер. Патракеевская), св. мучеников Флора и Лавра (дер. Подсосанская), Крестовоздвиженская (дер. Кожевская), Дмитриевская (дер. Палозерская), Пятницкая (дер. Сумозерская), Введенская (дер. Подпорожская). Столь значительная численность часовен характерна для Пудожского уезда. Например, в Водлозерском Пречистинском приходе имелось девять часовен, расположенных на расстоянии до 10 верст от приходского храма. Богослужение в этих часовнях совершалось приходским духовенством по праздникам. Одновременно здесь же происходил сбор «кошельковых» денег и свечная продажа. Так, благодаря празднеству в находящейся в черте города Вознесенской часовне приходская церковь получила в 1883 г. доход в размере 6 рублей 37 копеек, а от другой городской часовни в казну Троицкой церкви поступило 9 рублей. Не менее значимо и другое обстоятельство: на краткое время часовенных праздников деревня, в которой располагалась часовня, становилась своеобразным религиозным центром всей округи, и именно в ней разворачивались основные события духовной жизни. Этот аспект религиозной жизни объединял городские и сельские приходы как Пудожского уезда, так и других частей Олонецкой епархии.

Духовенству Пудожа в конце XVIII–начале XX в. приходилось иметь дело не только с горожанами, но и с обитателями многочисленных деревень, входящих в состав Пудожского Троицкого прихода. Из 373 дворов, относящихся к Пудожской церкви, лишь 162 находились в черте города, а остальные располагались в 25 деревнях. Поэтому городское духовенство, как и сельские священники, объезжало округу, повсеместно совершая церковные требы. Пудожскому протоиерею, другим церковникам и хору певчих приходилось совершать освящение местных церквей, посещая самые отдаленные приходы[353]. Такой

[353] *Кенорецкий Н.* Освящение храма // ОЕВ. 1900. № 22. С. 789.

порядок стал заметным фактором, отвлекающим клириков как от богослужения, так и от ведения своего домашнего хозяйства.

В то же время имущественное положение местного духовенства напоминало скудную жизнь большинства городских священнослужителей Олонецкой епархии. При церкви не имелось ни собственной земли, ни принадлежащих церковникам домов. Священно- и церковнослужители Пудожа жили в домах, принадлежащих не им лично, а приходу, в свое время пожертвованных пудожскими мещанами и протоиереем Троицкой церкви в пользу причта. Сопоставление имущественного положения Пудожского духовенства с источниками пополнения бюджета церковников сельских приходов Пудожского уезда позволяет сделать вывод о неблагоприятном положении городского духовенства. Как говорилось в формулярной ведомости, в Пудоже «на содержание священно- и церковнослужителей жалованья не получается, а пользуются от прихожан доброхотным подаянием». В то же время сельское духовенство Олонецкой епархии в целом и Пудожского уезда начиная с 1860-х гг. регулярно получало жалованье из казны. Так, церковникам Водлозерского Пречистенского прихода было назначено жалованье за счет государственных средств в сумме 240 рублей, а прихожане обеспечили их значительными земельными угодьями: двумя десятинами усадебной (при церкви) и 76 десятинами пахотной земли, а также 6 десятинами сенокоса.

Другим существенным источником дохода как местного духовенства, так и церковной казны стали процентные бумаги, щедро пожертвованные пудожским купечеством приходскому храму и церковникам на различных условиях. В большинстве случаев этим условием стало «вечное поминовение» самого жертвователя и его родственников. Так, известный благотворитель купец Малокрошечный пожертвовал в пользу причта Пудожской церкви три процентных билета. Общая сумма пожертвованных на нужды духовенства средств к 1883 г. составила 3350 рублей. Все доходы от процентных выплат по банковским билетам духовенство делило в соответствии с должностями. При этом наибольшую сумму получал настоятель Пудожской Троицкой церкви, а за его долей, в порядке убывания, следовали доли дохода, причитающиеся помощнику настоятеля и псаломщикам.

Различия в положении сельского и городского духовенства наиболее отчетливо заметны в церковно-управленческой сфере. Являясь, по сути дела, частью аппарата уездного уровня власти, пудожское городское духовенство принимало на себя многочисленные и обременительные административные обязанности. Например, на пудожское духовенство возлагалось исполнение благочинической должности.

Сопряженное со значительной аналитической и контрольной деятельностью исполнение обязанностей благочинного требовало обширных богословских и юридических познаний, организаторских способностей. Кроме того, в соответствии со сложившейся в XIX в. административной практикой духовенство Пудожа вовлекалось в работу, лишь весьма отдаленно связанную с пастырской деятельностью. Так, настоятель Пудожской Троицкой церкви выполнял обязанности Пудожского уездного директора тюремного отделения[354]. Общей для всех церковников сферой деятельности в изучаемый период стало преподавание. Пудожский священник не исключение: за «отлично-усердное и весьма усиленное преподавание Закона Божия» в градском училище, а также «за благотворное влияние на развитие в учащихся религиозно-нравственного чувства» ему была объявлена благодарность епархиального начальства[355].

К числу «новых» городов наряду с Пудожем относится Лодейное Поле и Вытегра. В этих городах прослеживаются сходные закономерности складывания и развития городской религиозной жизни. Поэтому в данном исследовании нет необходимости подробно останавливаться на изложении их специфических черт. Судя по имеющимся источникам, они представлены слабо и связаны со случайными проявлениями активности отдельных граждан. Так, в Лодейном Поле строительство церквей происходило за счет средств одного, но влиятельного и богатого благотворителя, являвшегося одновременно церковным старостой. Судя по публикациям в епархиальных ведомостях, лодейнопольский купец И.Е. Евфимов на собственные средства построил кладбищенскую церковь, отремонтировал главный городской храм, возведенный в свое время на средства его предков[356]. Он сам стал церковным старостой, отдавая церкви не только деньги на постройку и ремонт, но и уделяя ей «преимущественное внимание» по сравнению с другими житейскими делами. Итоги, с которыми храмы Лодейного Поля вступили в XX в., вызывали радость и умиление у церковного начальства: «все лодейнопольские храмы, и в особенности собор, в отношениях благолепия, чистоты и порядка стоят на

---

[354] *Пулькин М.В.* Пудож и Водлозерье: опыт сопоставления особенностей религиозной жизни (вторая половина XIX в.) // Национальный парк «Водлозерский»: природное разнообразие и культурное наследие. Петрозаводск, 2001. С. 280.

[355] Там же. С. 281.

[356] *С.А. П-ий.* Город Лодейное Поле (корреспонденция) // ОЕВ. 1914. № 33. С. 753.

высоте подобающего им, как домам Божиим, приличия»[357]. Эта ситуация резко контрастировала с типичным для других городов, в том числе и Лодейного Поля, состоянием домов для проживания духовенства. Дома для церковников оставались «убогими», места в них недоставало и поэтому «приходится некоторым членам причта нанимать на счет свой квартиры, которые в Лодейном Поле весьма дороги»[358].

Таким образом, внимательное изучение особенностей религиозной жизни, характерных для сельских и городских приходов Олонецкой епархии, показывает, что основные различия между городом и деревней в конфессиональной сфере обусловливались административными обязанностями пастырей, а не интенсивностью религиозной жизни или большими материальными возможностями городского населения. Но и в церковно-управленческой сфере между городом и деревней отсутствовала противоположность. Обязанности городского духовенства, и прежде всего исполнение благочиннической должности, в ряде случаев возлагались и на сельских пастырей. В отношении паствы этот вывод может быть сделан с еще большей определенностью. Горожане и крестьяне являлись носителями единой народной, в значительной степени сакральной культуры. Их представления об организации религиозной жизни стали решающим фактором в повседневном бытии православной церкви.

Но все же между городом и деревней имелись серьезные различия. Прежде всего более образованное, чем сельские жители, городское население предъявляло более серьезные требования к совершению богослужений и в целом – к ритуальной стороне деятельности церкви. В ряде городов Олонецкой епархии существовали не только православные, но и лютеранские, иудейские, католические религиозные общины. Между ними не возникало ни конкуренции, ни тем более враждебности, однако наличие христиан иных конфессий и даже нехристианских религиозных сообществ приводило к тому, что на подготовку духовенства и церковное просвещение мирян приходилось обращать более пристальное внимание. Все это приводило к тому, что от городского духовенства требовалась более серьезная богословская подготовка. Ощутимую между городом и деревней диспропорцию в уровне подготовки духовенства и знакомстве паствы с христианскими ценностями были призваны устранить православные братства.

Церковные братства. Как видно из изложенного выше, города Олонецкой епархии при некотором скромном росте благосостояния

[357, 357] *С.А. П-ий.* Город Лодейное Поле (корреспонденция) // ОЕВ. 1914. № 33. С. 753.

[358] Там же, с. 754.

своих церквей и клира, становлении духовных учебных заведений нуждались в церковном просвещении. В еще большей мере в проповеди, разъяснении истин веры нуждались сельские приходы. Для решения всех этих задач возникли церковные братства. Они должны были своей деятельностью преодолевать сложившиеся ощутимые различия между городом и сельской округой в церковной сфере и просвещать в церковном отношении как горожан, так и сельских жителей. Эти организации выполняли чрезвычайно важную роль в судьбе православия, являясь сообществами мирян и духовенства, созданными при храме и ставящими своими целями в отдельности или в разных сочетаниях просвещение, благотворительность, миссионерскую и церковно-устроительную деятельность, а зачастую — все четыре задачи сразу. На ранних этапах деятельности братств в число стоящих перед ними проблем входили защита православия от его противников и взаимная поддержка верующих в трудных жизненных обстоятельствах[359].

Возникновение православных церковных братств связано с судьбой Западной Руси, оказавшейся в XIV–XV вв. под властью польских королей. Первый историк церковных братств И. Флеров утверждал: «Братства должны были возникнуть из устройства современного общества или, по крайней мере, находить для себя опору в гражданских учреждениях того времени»[360]. В католической Польше сходство между православными братствами и корпорациями ремесленников выполнило важную конспиративную функцию: «братства были терпимы правительством по видимой сообразности их с существующими гражданскими учреждениями»[361]. Православные братства дали возможность «жить литургической жизнью православному верующему человеку во враждебном ему окружении. <...> Но это противостояние не могло продолжаться долго»[362].

Возрождение и расцвет братского движения связан с 1860-ми гг. — временем оживления церковно-приходской жизни, реформ в религиозной сфере. Возможности развития православия виделись в то время

---

[359] Подробнее об этом см.: *Дорофеев Ф.А.* Эволюция православных братств Руси/России. Опыт конкретно-исторического исследования: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Нижний Новгород, 1998. С. 11.

[360] *Флеров И.* О православных церковных братствах, противоборствовавших унии в юго-западной России в XVI, XVII и XVIII столетиях. СПб., 1857. С. 14.

[361] Там же. С. 17.

[362] *Дорофеев Ф.А.* Эволюция православных братств Руси/России, с. 15.

в возвращении к истокам: воссоздании церковных приходов на древнерусских началах и возрождении братств. Начало их возрождения связано с теми территориями, где изначально формировалось братское движение. Так, в 1863 г. из соображений чисто практического характера и в целях вытеснения поляков-католиков в Вильно начало создаваться так называемое Западно-Русское братство Министерства народного просвещения[363]. Впрочем, здесь восстанавливать братства было достаточно просто: «официально братства не были запрещены, никакого закона о них не существовало, и остатки их сохранились в западных епархиях с глубокой старины»[364].

Вскоре стихийное развитие братств было поставлено под государственный контроль. Опубликованные в мае 1864 г. Основные правила для учреждения православных церковных братств положили начало возрождению этих церковных организаций в России. Основные правила предполагали открытие и деятельность братств под строгим контролем епархиального архиерея и губернатора, которые утверждали устав братств и надзирали за их деятельностью[365]. После издания правил и до 1880 г. в России возникло всего 63 братства[366]. В 1914 г. численность братств достигла 400[367]. Новые (а по сути дела, хорошо забытые старые) церковные организации сразу же приступили к активной деятельности: «взяли под свое крыло церковные школы епархии, <...> оживили дело церковной и особенно внебогослужебной проповеди, а также миссионерской деятельности и весьма значительно продвинули вперед дело просвещения народа путем распространения книг и брошюр религиозно-нравственного содержания»[368].

Все перечисленные формы деятельности рассматриваемых церковных организаций в полной мере относятся к Александро-Свирскому братству, открывшемуся 9 февраля 1892 г. Его создание обусловлено насущными потребностями бытия православной церкви в Карелии. Эти потребности связаны с сохраняющимся значительным влиянием

---

[363] *Римский С.В.* Российская церковь в эпоху великих реформ (Церковные реформы в России 1860–1870 гг.). М., 1999. С. 364.

[364] Там же.

[365] *Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству , с. 43.

[366] *Рункевич С.Г.* Русская церковь в XIX в. СПб., 1901. С. 155.

[367] *Дорофеев Ф.А.* Эволюция православных братств Руси/России, с. 15.

[368] *Рункевич С.Г.* Русская церковь в XIX в., с. 201.

старообрядчества, слабым развитием духовного просвещения и традиционным не только для Олонецкой епархии преимущественным вниманием приходских священников к требоисполнению в ущерб прочим пастырским обязанностям. Кроме того, духовные власти считали необходимым развивать так называемое внебогослужебное (говоря современным языком, неформальное) общение между клиром и прихожанами, которое прежде также существовало, но ограничивалось исключительно бытовыми вопросами. Устав братства предполагал «улучшать проповедь слова Божия народу», «раздавать грамотным душеспасительные книги», «заводить по городам и благочинническим округам библиотеки», «предохранять православных от разных суеверий и заблуждений»[369]. Для самих членов братства привлекательной была мысль о том, что их организация имеет прообраз в виде общин первых христиан с их простотой нравов, искренностью и, если обратится к формальным признакам, отсутствием бюрократизма[370].

Впрочем, что касается самой бюрократии, то ее отсутствие являлось вожделенной мечтой, идеалом. Братство учреждалось в городе Петрозаводске при церкви во имя Иоанна Богослова, принадлежащей Олонецкой духовной семинарии[371]. Во главе братства в качестве его попечителя стоял епископ Олонецкий и Петрозаводский. Делами братства заведовал главный совет, который разрабатывал нормативные документы: инструкции о ведении миссионерской работы, руководства для организации внебогослужебных собеседований духовенства с прихожанами и пр. В уездах братство представляли Вытегорское, Олонецкое, Каргопольское, Повенецкое и Петрозаводское отделения. На них возлагались обязанности, связанные с повседневной церковно-просветительской работой: наблюдение за ходом внебогослужебных собеседований, открытие церковно-приходских школ, оказание материальной помощи и содействия в учреждении по уездам «противораскольнических» библиотек[372].

---

[369] Устав православно-церковного братства преподобного отца нашего Александра Свирского Чудотворца, святого покровителя Олонецкой епархии. Петрозаводск, 1892. С. 4.

[370] Александро-Свирское православно-церковное братство // ОЕВ. 1900. № 22. С. 765.

[371] Устав православно-церковного братства преподобного отца нашего Александра Свирского Чудотворца, с. 3.

[372] Отчет о состоянии Александро-Свирского братства за время с 30 августа 1898 года по 30 августа 1899 года (восьмой год существования братства) // ОЕВ. 1899. № 24.

Деятельность братства стала возможна благодаря довольно многочисленным участникам-братчикам, многие из которых принимали участие в деятельности этой организации не только совершенно безвозмездно, но и сами уплачивали весьма значительные членские взносы. Деятельность братств опиралась с одной стороны на традиции благотворительности, а с другой – на бескорыстное участие духовных лиц, заинтересованных в сохранении и развитии новых форм религиозной жизни. Братчиками могли стать лица всех сословий и обоего пола. Тем не менее члены братств делились на: 1) почетных; 2) действительных; 3) пожизненных; 4) членов-соревнователей и 5) непременных членов. Распределение по категориям зависело от размеров денежного взноса каждого братчика. Так, пожизненными членами братства могли считаться лица, внесшие в капитал братства не менее 50 рублей. Действительными членами становились те, кто пожертвовал в пользу братства не менее 3 рублей. Почетными братчиками становились граждане, оказавшие братству материальную помощь в размере не менее 100 рублей. Членами-соревнователями (как сказали бы мы сегодня, сочувствующими) становились лица, внесшие в капитал братства от 50 копеек до 1 рубля. Все священно- и церковнослужители епархии по должности становились непременными членами братства. Общее количество членов Александро-Свирского братства в его лучшие годы (1912–1913) составило 850 человек[373]. Таким образом, Александро-Свирское братство стало средним по численности в ряду других братств России. Самым большим в империи было братство св. Михаила, располагавшееся в Твери. Оно имело в своем составе более 10 тысяч человек. Самым миниатюрным оставалось братство в городе Литине Подольской губернии, состоявшее из 64 человек[374].

Из приведенной выше иерархии участников братства становится очевидным: решение финансовых проблем являлось одной из приоритетных задач в деятельности этих организаций. Определенную, весьма незначительную, часть денежных средств братств составили ассигнования Святейшего правительствующего синода[375]. Это обстоятельство показывает, что братство пользовалось некоторой поддержкой высших церков-

---

[373] Александро-Свирское братство Олонецкой епархии в 1911–1913 гг. (Отчет о состоянии и деятельности братства за 20–22 годы его существования) // ОЕВ. 1914. № 1. С. 10.

[374] *Дорофеев Ф.А.* Эволюция православных братств Руси/России, с. 16.

[375] Отчет о состоянии Александро-Свирского братства за время с 30 августа 1898 года по 30 августа 1899 года, с. 3.

ных кругов. Но все же основная часть средств составлялась из пожертвований благотворителей и членских взносов. При изучении дел братства возникает ощущение, что его главный совет перераспределял поступающие из уездов деньги таким образом, чтобы основные суммы шли на содержание центральных, петрозаводских, структур этой организации, выполняющих наиболее значительную часть задач, стоящих перед братством. Предметом основных забот, радости и огорчений главного совета стал Братский дом, расположенный в Петрозаводске. Завершение строительства этого дома позволило придать деятельности братства большее разнообразие. Фактически Братский дом стал своеобразным приходским храмом братства. В нем регулярно проводились религиозно-нравственные чтения. Это стало главной целью существования Братского дома, но были и другие, менее заметные. В Доме Александро-Свирского братства помещалась епархиальная миссионерская библиотека, а также библиотеки самого Александро-Свирского братства, Карельского православного братства, Палестинского общества и библиотека-читальня гимназического Александро-Невского общества. Помимо библиотек, в Братском доме находились два музея: церковно-школьный и «с предметами церковной старины», а также художественно-бытовая выставка, устроенная церковной интеллигенцией. Наконец, Братский дом служил целям церковного образования: в нем устраивались временные педагогические курсы для преподавателей церковных школ и миссионерские курсы. Кроме этих эпизодических мероприятий, в Братском доме регулярно собирались ученики двух воскресных школ: «постоянной» и воскресной. Иногда в Доме проходили разовые мероприятия – съезды духовенства или церковных обществ, существовавших в то время в Карелии (Карельского и Палестинского.[376]).

Помимо забот о собственном Доме, братство было занято еще одной существенной проблемой: торговлей иконами и книгами религиозного или, как говорили в то время, «противораскольнического» содержания. Эта сфера деятельности братства не названа в числе источников дохода по той причине, что распространение религиозной литературы отчасти было бесплатным, а отчасти продажа осуществлялась по незначительной цене, как и предусматривалось Уставом братства[377]. Для распространения церковных книг, главным образом синодального издания, братство организовало своеобразную разносную

[376] Александро-Свирское братство Олонецкой епархии в 1911–1913 гг. // ОЕВ. 1914. № 2. С. 27 (Продолжение статьи, опубликованной в № 1 за 1914 год).

[377] Устав православно-церковного братства преподобного отца нашего Александра Свирского Чудотворца, с. 4.

торговлю: учредило должность «книгонош», продававших в деревнях книги церковных издательств. Несколько иначе обстояло дело с торговлей иконами. В ноябре 1897 г. братство открыло собственную лавку при кафедральном соборе в Петрозаводске, приносившую некоторый доход, в лучшие годы достигавший 3200 рублей[378]. В 1900 г. духовное начальство с удовлетворением отмечало, что «совокупными усилиями Александро-Свирского братства и самого духовенства, при непосредственном участии и содействии епархиального начальства, дело распространения между духовенством хороших книг продвигается значительно вперед»[379]. Но все же наиболее памятную страницу деятельности братства составляет организация церковно-приходских школ и миссионерская деятельность. В Олонецкой епархии за неимением сколько-нибудь значительных общин представителей неправославных конфессий миссионерская деятельность направлялась против старообрядцев, которые в соответствии с существовавшим законодательством приравнивались к лицам инославных исповеданий. После 1908 г., с утверждением нового Устава, миссионерская деятельность официально стала основной целью братства. И оно сразу приступило к исполнению своей главной роли.

В своей миссионерской деятельности братство могло опереться на сложившуюся задолго до его создания практику подобной работы. Главный совет братства давал свои заключения по конкретным кандидатурам миссионеров, организовывал миссионерские курсы в Муромском Успенском и Александро-Ошевенском монастырях, публиковал ежегодные отчеты миссионеров о проделанной работе. Ряд направлений миссионерской деятельности братства заключался в выполнении церковно-просветительских обязанностей, возлагавшихся в соответствии с церковным законодательством на епархиальное начальство. Так, братство предоставляло средства для пополнения церковных библиотек необходимыми для миссионерской работы книгами, заботилось о строительстве новых православных церквей. Наконец, братство считало необходимым «поощрять наиболее ревностных в своем деле отцов миссионеров выражением благодарности, а недостаточно усердных побуждать к более усиленной деятельности»[380].

---

[378] Александро-Свирское братство Олонецкой епархии в 1911–1913 гг. (Продолжение), с. 27.

[379] РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 1850, л. 29 (Отчет о состоянии Олонецкой епархии за 1900 г.).

[380] Александро-Свирское братство Олонецкой епархии в 1911–1913 г. (Отчет о состоянии и деятельности братства за 20–22 годы его существования). Петрозаводск, 1914. С. 18.

До 1895 г. в административном заведовании братства находились церковно-приходские школы. По сути дела, это означало довольно обширный круг обязанностей, связанных с самыми насущными, земными, материальными потребностями. Это жалованье учителям, аренда помещений, обеспечение книгами и специальными аппаратами для показа, как в то время говорили, «туманных картин» на библейские темы, т.е., вероятно, некоего подобия диапозитивов с одновременным объяснением смысла изображений и «пением церковных песнопений». Довольно часто в церковно-приходских школах преподавали церковники-братчики[381].

Деятельность Александро-Свирского братства в Олонецкой епархии в своих общих чертах вполне совпадает с активностью аналогичных организаций в соседних епархиях России, духовенство которых сталкивалось со сходными проблемами и пыталось решать их узнаваемыми методами. Так, в Вологодской епархии, судя по годовому отчету епархиального архиерея, дело духовного назидания народа было поручено действующему под руководством епископа братству Всемилостивого Спаса. Приходскому духовенству вменялось в обязанность предоставлять братству сведения о молебнах, акафистах и собеседованиях, проводимых в епархии, а также о том, «как относятся прихожане к собеседованиям и катехизическим поучениям и как усердно собираются к ним»[382]. Для улучшения пастырской деятельности братство распространяло литературу, «наиболее пригодную для собеседований применительно и ко времени произнесения поучений и религиозно-нравственному состоянию населения той или иной местности»[383].

Другое параллельно существующее братство действовало в Архангельской и Олонецкой епархиях и в основном было ориентировано на просвещение отдельной этнической группы в составе населения епархии, а именно карелов[384]. Первоначально, с 1907 г., в России существовали два карельских братства. Архангельское православное Беломорско-Карельское братство во имя Святого Архангела Михаила возникло в феврале 1908 г. по инициативе местного епископа, пожертвовавшего

---

[381] Отчет о состоянии Александро-Свирского братства за время с 30 августа 1898 года по 30 августа 1899 года, с. 4.

[382] РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 1826, л. 39, об. (Отчет о состоянии Вологодской епархии за 1900 г.).

[383] Там же.

[384] Подробности возникновения и преобразования карельских братств см. в монографии М.А. Витухновской. (См.: *Витухновская М.А.* Российская Карелия и карелы в имперской политике России. 1905–1917 гг., с. 159–218).

на нужды братства значительную сумму из собственных средств и обязавшего монастыри епархии «к ежегодному отчислению из своих средств в пользу братства». Одновременно на территориях Олонецкой епархии и Финляндии начало действовать Георгиевское Карельское братство. Лишь в 1909 г. братства смогли преодолеть противоречия и объединиться. Целью братства стало противодействие лютеранской и панфинской пропаганде среди карелов[385]. Другой немаловажной задачей являлись обычные для всех братств России обязанности: ремонт церквей, открытие приходов в селах и деревнях, удаленных от церквей, содействие священникам «инородческих» приходов «в устройстве и содержании приходских храмов в надлежащем виде и благолепии»[386]. К 1909 г. отделения православного Карельского братства появились в Олонецкой епархии, в городах Петрозаводске, Повенце, Пудоже, Каргополе, Вытегре, Лодейном Поле, Олонце и селе Вознесенье. Деятельность Карельского братства в своих общих чертах совпадала с активностью Александро-Свирского братства и предполагала, в частности, «распространение среди населения книг религиозно-нравственного и национально-патриотического характера», миссионерскую деятельность и «устройство собеседований и чтений при школах»[387].

В процессе деятельности братство столкнулось с чрезвычайно сложной проблемой: незнанием большинством взрослого населения русского языка[388]. «Такое явление не могло пройти мимо деятелей в этой отрасли, и некоторые из них стали практиковать разъяснение картин (*демонстрировавшихся в ходе чтений.* – М.П.) на карельском языке». Учителя школ, организованных братством, «не ограничились

---

[385] Подробнее об этом см.: *Дубровская Е.Ю.* Противоборство панфиннизма и русского великодержавия в Карелии (по материалам источников конца XIX–начала XX в.) // Вопросы истории Европейского Севера. Петрозаводск, 1991. С. 55–64.

[386] К открытию Кемского Архангельской епархии отделения православного Карельского братства во имя Святителя Георгия Победоносца // АЕВ. 1907. № 23. С. 792; См. также: Отчет о первом годе (17 февраля 1908 года по 1 августа 1908 года) деятельности Архангельского православного Беломорско-Карельского братства во имя святого Архангела Михаила // Там же. 1908. № 18. Приложение. С. 1.

[387] Обзор деятельности отделов православного Карельского братства в Олонецкой губернии. Петрозаводск, 1910. С. 3.

[388] *Пулькин М.В.* Языковые проблемы в деятельности Карельского православного братства (1907–1917 гг.) // Прибалтийско-финское языкознание. Сборник статей, посвященный 80-летию Г.М. Керта. Петрозаводск, 2003. С. 184–190.

этим и стали переводить намеченные для прочтения статьи на карельский язык и затем вели чтения параллельно по-карельски и по-русски»[389]. В 14 приходах на территории Олонецкой и Финляндской епархий Карельское братство открыло библиотеки, состоящие из религиозной (православной) литературы на карельском языке, а также разослало в 48 «корельских» приходов «много братских изданий на корельском языке», положив тем самым начало «корельскому отделу в церковных библиотеках»[390]. Оценивая первые итоги деятельности председатель совета Карельского братства утверждал: «Строятся школы, подновляются церкви и часовни, ходят сеятели благодатных семян святого православия в самую карельскую глушь, которая до последнего времени спала глубоким духовным сном и жила вдали от церкви своей неведомой нам жизнью»[391].

При таком огромном разнообразии и сложности задач, стоящих перед братствами, попытка дать их обобщающую характеристику связана с немалыми трудностями. С одной стороны, братства являлись неформальными организациями, самостоятельно разрабатывающими свой устав. Они, несомненно, обладали способностью адаптироваться к конкретным условиям каждой епархии, изменяя акценты в просветительской деятельности в зависимости от приоритетов религиозной жизни и особенностей миссионерской работы на данной территории. Но, с другой стороны, руководители братств прислушивались к требованиям и пожеланиям епархиального начальства, а также были обязаны учитывать нюансы законодательства по церковному вопросу. Цель правовых актов в этой сфере заключалась в том, чтобы «перехватить инициативу, шедшую из глубин церковной жизни и, формализовав, поставив под контроль государства, использовать в сугубо утилитарных целях»[392]. Возникновение церковных братств в России может быть объяснено следующим образом: в конце XIX–начале XX в. в церковной публицистике и связанных с решением церковных проблем правительственных сферах довольно оживленно обсуждался

---

[389] Обзор деятельности отделов православного Карельского братства в Олонецкой губернии, с. 7.

[390] *Островский Д.* Задачи, деятельность и значение православного Карельского братства во имя святого великомученика и победоносца Георгия (Речь на религиозно-нравственном чтении 24 января 1909 г. в братском Назариевском доме г. Петрозаводска). Петрозаводск, 1909. С. 9.

[391] Речь Председателя православного Карельского братства, иеромонаха Киприана на общем собрании братства // ОЕВ. 1909. № 19. С. 413.

[392] *Римский С.В.* Российская церковь в эпоху великих реформ, с. 369.

вопрос о возрождении общественных начал в церковной жизни. Речь шла преимущественно о приходе[393]. Создание Александро-Свирского, Карельского и других братств вполне вписывается в круг мер, призванных возродить былое участие мирян в управлении церковными делами, которое в этот период отождествлялось с благополучием церкви. Братство стало своего рода повторением приходской формы организации религиозной жизни на макроуровне – в пределах епархии. Предоставив обществу возможность включиться в решение церковных проблем, губернская и епархиальная администрации, как показывает изучение истории братств, оставляли за собой решающее слово.

Подведем итоги главы.

Проблема адаптации приходской жизни к новым для нее явлениям – этнокультурной специфике края, становлению городов, появлению старообрядчества – возникла и обрела особую актуальность в изучаемый период. Конечно, эти проблемы не равнозначны. С языковыми проблемами приходы Олонецкой епархии сталкивались с первых лет своего существования. Однако представители духовенства предпочитали не замечать сложность и остроту задачи, по сути дела, игнорировали проблему, которая заключалась в активном взаимодействии с прихожанами, не знакомыми с русским языком. Здесь оказалось необходимым вмешательство центральной и местной духовной властей, которые совместными усилиями, через меры поощрения и принуждения добились перелома ситуации. Отныне, начиная с первых десятилетий XIX в., духовенство занялось переводами Священного Писания, богослужебных текстов, проповедей, стало использовать карельский язык при совершении обрядов и таинств.

Иными чертами обладает другая сторона адаптации прихода к местным условиям и изменениям, происходящим в конфессиональной жизни. Речь идет о старообрядческом влиянии, которое в Карелии обрело особенно радикальные формы. Способом адаптации здесь стало взаимодействие между властью и духовенством. Обе стороны видели в старообрядчестве грозного врага, способного разрушить как единство прихожан, так и стабильность государства. Преодоление проблемы виделось в объединении усилий. Конкретные меры заключались в сочетании возможностей репрессивного аппарата, силовых структур и церковной проповеди. Обе эти формы воздействия на «раскольников» применялись в разных сочетаниях, но в целом роль

[393] Подробнее об этом см.: *Пулькин М.В., Захарова О.А., Жуков А.Ю.* Православие в Карелии (XV–первая треть XX в.), с. 4–8.

полиции и жандармерии постепенно ослабевала, а роль духовенства и миссионеров усиливалась. Несложно заметить, что проблема старообрядческого влияния оказалась тесно переплетена с языковыми проблемами. Миссионерская деятельность духовенства наталкивалась на языковой барьер, поэтому не всегда оказывалась на высоте.

Проблему церковного просвещения, руководства духовной жизнью должны были взять на себя города – действующие в них органы церковной власти и духовного образования, городские клирики. С городами связывались проекты совершенствования духовной жизни, преодоления ее недостатков (отсутствие проповедей, неблаголепное богослужение, слабая подготовленность духовенства). Здесь возникли существенные проблемы. Огромная нагрузка, возложенная на городское духовенство, масштабные ожидания и широкое поле деятельности, открывшееся перед ним, далеко не всегда подкреплялись материально. Нередко городские церковники влачили жалкое существование, церкви строились по произволу жертвователей, если таковые находились, а новые черты духовной жизни, активно внедряемые церковными братствами, действующими во всех городах епархии, приживались слишком медленно.

Тем не менее религиозная жизнь, сталкиваясь с разнообразными трудностями, более или менее успешно преодолевая их, постепенно преображалась. К началу XX в. оказался очевидным рост профессионализма в среде духовенства, появление новых форм взаимодействия с прихожанами (в частности, проповедь на русском и карельском языках). Церковники перестали надеяться лишь на репрессивные меры при взаимодействии со старообрядцами и более-менее успешно занялись миссионерской деятельностью. В авангарде изменений шло городское духовенство, на которое духовной властью возлагались особые надежды. Длительный, но небезуспешный процесс адаптации оказался прерван такими изменениями общественного строя, приспособиться к которым Церкви оказалось не под силу.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Изучая историю православного прихода в XVIII–начале XX в., мы имеем дело с разнообразными, различными по скорости протекания процессами становления и развития религиозной жизни, находящимися под ощутимым воздействием социально-экономических, этнических, общественно-политических и множества других факторов. Все эти процессы в значительной мере противоречили друг другу. Во-первых, сила традиций сталкивалась с мощью государственного аппарата. Во-вторых, устоявшаяся этническая культура впитывала в себя православные нормы и ценности, в значительной мере трансформируя их. В-третьих, консервативная сельская приходская жизнь испытывала влияние города, который раз и навсегда менял закосневшие порядки, внося в деревенскую жизнь новые, но далеко не всегда позитивные черты. На рубеже XIX и XX в. возросло политическое значение конфессионального фактора, но одновременно усиливался религиозный индифферентизм[394]. Все эти процессы, то протекая независимо друг от друга, то переплетаясь, ускорялись, замедлялись, в значительной мере обусловливая специфику приходской жизни.

Результаты предпринятого мною исследования показывают, что приход как одна из форм организации религиозной жизни проявил способность к существенным изменениям, эволюции своих основных организационных структур. При этом законодательная регламентация внутренних порядков конфессиональных общин стала ощутима в Карелии к началу XVIII в. Прежде всего она коснулась храмов, которые часто горели и постоянно нуждались в восстановлении и ремонте. В XVIII в. законодательство впервые в российской истории подробно определило тот минимум церковного имущества, без которого церковь не могла быть освящена, и сформулировало гарантии обеспечения клира. Но воздействие законодательных ограничений смягчалось в связи с постоянной потребностью в строительстве церквей, остро ощущаемой местной духовной властью и прихожанами. К уступкам в ответ на требования верующих епископа подталкивала

[394] *Андреева Л.А.* Феномен религиозного индифферентизма в Российской империи // Общественные науки и современность. 2008. № 4. С. 116.

мысль об огромных расстояниях между приходскими селениями и храмом, наличие сильных позиций у старообрядцев. Реальность корректировала законодательные нормы, вынуждая епископа и Синод соглашаться с теми условиями, которые выдвигали прихожане. Это создавало почву для консерватизма в религиозной сфере: в своей основе традиционные нормы приходской жизни в XVIII в. смогли остаться неизменными.

В XIX в. проявились ощутимые признаки распада традиционных норм приходской жизни. В частности, возрастающую роль в организации строительства церквей начинает играть местное купечество. Единоличные решения о порядке строительства церквей, из самых лучших побуждений принимаемые исключительно представителями торгового сословия, отодвигали приходское сообщество на второй план. Не у дел оказалась и консистория: принимая решение о строительстве и выделяя на богоугодное дело определенную сумму денег, купец ставил консисторию перед фактом, с которым она во имя строительства нового храма не могла не примириться. Такой порядок возведения церквей имел существенные психологические последствия. Отныне освященная веками традиция строительства приходской церкви за мирской «щет» уходила в прошлое. Следовательно, постепенно исчезало представление о церкви как о «мирском» строении, ответственность за которое целиком возлагается на крестьянскую общину. Не менее важно и другое. Совместная деятельность, связанная со строительством храма, укрепляла внутренние связи в приходе, позволяла священнику, опираясь на приходской актив («зачинщиков» строительства), выявлять и переубеждать колеблющихся между господствующей церковью и старообрядческим вероучением прихожан. Известны и другие варианты развития событий. В некоторых случаях прихожане демонстрировали полное равнодушие к возведенной за купеческий счет церкви, не без оснований полагая, что ее сооружение связано с удовлетворением личных амбиций, а не с благочестием коммерсанта.

Аналогичные особенности прослеживаются и в другой важнейшей сфере воспроизводства традиционного уклада приходской жизни – формировании клира. В Олонецкой епархии, как и повсюду в России, в основу подбора церковников в XV–XVII в. (на протяжении всего доступного для изучения периода) был положен выборный принцип. Но ситуацию, сложившуюся в Карелии к концу XVIII в., можно без преувеличения назвать уникальной, резко отличающейся от положения на соседних территориях. Специфика обусловливалась тремя факторами. Во-первых, отсутствием значительной

прослойки образованных (закончивших семинарию) церковников. Епископ не имел возможности назначать более подготовленных церковников вместо тех, которых избирали прихожане. Во-вторых, владыка не мог надеяться на безразличие прихожан к проблемам подбора священно- и церковнослужителей. Крестьяне решительно отвергали неугодных им кандидатов, ссылаясь на нормы Духовного регламента и освященную веками традицию. В-третьих, архиерей не мог запретить крестьянам обращаться с жалобами в Синод. К середине XVIII в. обращение в высшие (петербургские) инстанции стало привычным делом для олонецких крестьян. На рубеже XVIII и XIX в. выборный порядок при подборе кандидатов на священно- и церковнослужительские должности был ликвидирован. Парадоксальным образом он возродился в годы советской власти, когда прихожане получили формальное право нанимать церковников.

В XIX в. назначение на должность и перевод представителей духовенства на новое место службы становятся прерогативой епископа. Решение кадровых вопросов административными методами совершенно не соответствовало главному предназначению церковника-душепастыря. Но, кроме того, это решение шло вразрез с традиционным порядком приходской жизни, в соответствии с которым решающее слово в подборе церковников оставалось за прихожанами. Длительный опыт борьбы за свои права в вопросе о формировании клира позволял прихожанам успешно противостоять административному произволу. Приходские традиции обеспечения духовенства ставили церковника в зависимое от прихода положение, вынуждая его обращаться к прихожанам за ругой, дополнительным земельным участком, «доброхотным подаянием», поддержкой при строительстве дома для причта.

В конечном итоге вопрос о формировании причтов был решен своеобразным половинчатым методом. Епископ сохранял право подбора священно- и церковнослужителей. Однако правом отказа духовенству или, проще говоря, изгнания церковников из приходов в полной мере обладали прихожане. Сама процедура перемены духовенства была предельно упрощена, и особых аргументов в пользу своего решения прихожане могли не приводить. Подводя своеобразный итог всем принятым мерам, Олонецкая духовная консистория в начале XX в. подготовила собственный «Отзыв» о церковной реформе, в котором предусматривалось избрание духовенства на собрании прихожан. Аналогичные закономерности прослеживаются и в функционировании структур власти приходской общины в течение всего доступного для изучения периода. Одной из основных забот прихожан являлось

обеспечение церквей всем необходимым. Имущество приходской церкви на протяжении всего периода существования православия в Карелии складывалось из «доброхотных» пожертвований от прихожан. Впоследствии крестьяне, несмотря на некоторые ограничения их прав в XIX–начале XX в., сохраняли права как на распоряжение церковной казной, так и на использование самого здания храма. Не исчезла, например, практика выдачи денег взаймы из церковной казны или обсуждение мирских проблем в церковных трапезах, известные по историческим исследованиям, посвященным XVII в.

Порядок предоставления духовенству средств к существованию был сходен с традициями, сохраняющимися в обеспечении храма. Этот порядок не подвергся значительным изменениям на протяжении ряда столетий (с XV по начало XX в.). Немногочисленные новшества: введение в 1865 г. фиксированной платы за требы и наделение землей в ходе генерального межевания «ругой не удовольствованных» причтов, установление постоянно повышающегося государственного жалованья священно- и церковнослужителям в ходе реформы прихода, проведенной в 1860-х г., не улучшили сколько-нибудь существенным образом материальное положение духовенства. Такие проблемы, как размеры руги, сроки ее предоставления, порядок сбора причитающихся духовенству сумм, оставались вне поля зрения законодателей. Следствием этого стал контроль прихожан над духовенством, нашедший свое выражение в решении повседневных вопросов обеспечения церковников.

Нет сомнений в том, что зависимость духовенства от прихожан сохранялась на протяжении всего периода существования приходов в Олонецкой епархии. Но есть и другая – противоположная – сторона этой зависимости. Законодательство XVII–начала XX в. наделило духовенство широкими полномочиями, связанными с контролем над личной жизнью прихожан. В условиях того времени исповедь и отпевание, «брачный обыск» (установление факта «плотского» и духовного родства между вступающими в брак), даже крещение и имянаречение приобретали новый смысл, отличный от собственно богослужебного. Влияние церковника в приходе становилось все ощутимее. Но это влияние прирастало не за счет духовного авторитета душепастыря, а за счет закрепления за клириками контрольных функций. Неизбежно возникающее в такой ситуации противоречие между зависимостью священно- и церковнослужителей от прихожан в материальных вопросах, с одной стороны, и зависимостью паствы от клира, ощутимой при исполнении «мирских треб», с другой стороны, приводило к конфликтам, сотрясавшим православные приходы Олонецкой епархии

до того момента, когда все названные полномочия клириков были ликвидированы (т.е. до 1917 г.).

В богослужебной сфере существенной чертой традиционного уклада приходской жизни стало полное игнорирование этнического состава населения Олонецкой епархии. Языковой барьер между священниками и прихожанами оставался на протяжении многих веков заметным фактором, влияющим на практику требоисполнения. В материалах делопроизводства церковных органов власти крайне редко встречаются упоминания о священно- и церковнослужителях, владеющих языком местного населения. Этот фактор не учитывался и при подборе кандидатов на должности в составе клира. Владевшие карельским языком церковники не могли в полной мере реализовать свои познания, поскольку не имели необходимой богослужебной литературы на карельском языке. Лишь в XIX в. начинается поиск вариантов, способов и возможностей перевода Евангелия на карельский язык, подготовка преподавателей, включение карельского языка в число предметов, обучение которым велось в духовных училищах и в Олонецкой духовной семинарии. Важно отметить тот факт, что местные духовные власти, а также некоторые олонецкие священники вполне осознавали необходимость изучения и использования в профессиональной деятельности карельского языка. Однако и те и другие были настолько поглощены сиюминутными житейскими проблемами, организацией требоисполнения, что перевод текстов Священного Писания на карельский язык начался лишь в 1820-е гг. и осуществлялся добровольно усилиями энтузиастов-одиночек. К концу XIX в. духовные власти Олонецкой епархии разработали собственный способ решения проблемы языкового барьера – административный нажим на священников с целью «понуждения» их к изучению карельского языка.

Традиционный уклад приходской жизни в значительной мере базировался на государственной поддержке усилий священников по искоренению старообрядческого влияния. При этом в основу государственной поддержки борьбы с «суеверием» были положены репрессивные меры, деятельность полицейского аппарата, а не церковно-просветительная работа. В течение XVIII–начала XX в. сформировалась сложная система взаимоотношений между приходским духовенством и «внеконфессиональной частью приходской общины». Одним из важнейших элементов этой системы стал подкуп духовенства, способность «клириков одарити», позволявшие старообрядцам избегать преследований. Вопрос о дискуссиях между священниками и старообрядческими наставниками длительное время ставился крайне редко: все должны были решать исключительно административные меры.

Черты распада устоявшегося порядка приходской жизни проявились во временном прекращении сколько-нибудь заметных преследований старообрядцев начиная с 1760-х гг. В начале XIX в. был поставлен вопрос об учреждении «противораскольнической миссии» в Олонецкой епархии. В состав этого нового церковного органа входили специально подготовленные священники. Основными миссионерами в своих приходах были объявлены приходские иереи. Впервые началось внимательное изучение истории старообрядчества в Олонецкой епархии, проведены публичные диспуты с религиозными диссидентами. Все меры оказались малоэффективными. Старообрядцы смогли адаптироваться к новым условиям, используя как старый опыт конспирации, так и новые возможности, связанные прежде всего с ростом взаимосвязей приверженцев «древлего благочестия», живущих в разных концах Российской империи. В результате старообрядцы широко распространили свое влияние повсюду в Олонецкой епархии, охватив не поддающуюся точному учету часть паствы. После возобновления гонений на старообрядцев (примерно с 1820-х гг.) они вполне смогли приспособиться к этой непростой ситуации благодаря новым методам борьбы за выживание. Например, старообрядческие поселения возникли в Финляндии, где законодательство по вопросам вероисповедания отличалось большей либеральностью. В 1906 г. эпоха гонений на старообрядцев завершилась. Законодательство предоставило им свободу проповеди и разрешило создавать общины.

Логическим продолжением миссионерской работы православных священников в этих условиях стало комплексное, коллективное и непрерывное исследование религиозной жизни епархии с целью составления ежегодных отчетов. Традиционный, сложившийся в течение ряда веков порядок приходской жизни не предполагал такой работы. Его адепты стремились лишь контролировать текущую приходскую жизнь, опираясь на присылаемые из столицы инструкции, но при этом нередко шли на поводу у сложившихся в крае традиций. Теперь ситуация менялась. Основой для отчетов, составленных епархиальными архиереями и адресованных Синоду (они широко используются в данном исследовании), служили объемистые донесения благочинных и разнообразные данные из архива консистории. Обобщение всех этих сведений требовало серьезной аналитической работы и ориентировало как священников, так и духовные власти на исследование таких особенностей духовенства и паствы, которым прежде не уделялось никакого внимания. Сбор сведений для ежегодных отчетов стал мощным стимулом для совершенствования пастырской деятельности священников.

В изучаемый период в жизни церкви происходили существенные изменения, являющиеся частью реформ, осуществляемых центральной властью с целью модернизации общественного строя Российской империи. Прежде всего это великие реформы Александра II, самым непосредственным образом затронувшие приход. Введение казенного жалованья должно было обеспечить духовенство новым источником доходов и, самое главное, сделать его более независимым от прихожан. В реальности это не привело к серьезным изменениям. Размеры жалованья оказались небольшими и не избавили духовенство от повседневной унизительной зависимости от прихожан. Все другие мероприятия, продиктованные столь же благими намерениями: создание церковно-приходских попечительств и братств, реформа церковно-учебных заведений, коснулись Олонецкой епархии самым незначительным образом или осуществились с большим опозданием. Вторая волна реформ затронула основы религиозной жизни и связана с внедрением веротерпимости. В период, предшествующий осуществлению этой реформы, по старообрядчеству наносились столь ощутимые удары, что представление свободы вероисповедания стало запоздалой мерой. Кроме того, у представителей власти сохранились возможности репрессивных мер за счет умелого обхода действующего законодательства.

Таким образом, к началу XIX в. в религиозной жизни Олонецкой епархии обозначились черты распада традиционных форм организации церковной жизни. В дальнейшем эти черты лишь усиливались. *Анализируя эту проблему, необходимо учитывать, что далеко не всегда понятие «распад» означает негативные изменения*. Именно в этот период деятельность священника начала приобретать новые позитивные черты. Стал реальностью постепенный отход от концентрации всех усилий служителей церкви исключительно на требоисполнении в ущерб богослужениям и проповеди, осуществлялась адаптация основ религиозной жизни к конкретным условиям Олонецкой епархии. Священники впервые начали получать серьезную и разностороннюю подготовку в семинарии, их обязанностью стало обстоятельное изучение паствы, ведение миссионерской работы. В целом распад традиционного уклада религиозной жизни выразился в отказе от наиболее архаичных форм организации религиозной жизни. Но есть и другая сторона этого процесса. Новые явления в религиозной жизни подрывали одну из многовековых основ приходской жизни – свободную инициативу верующих людей, на смену которой приходил контроль и жесткие предписания со стороны ведомства православного вероисповедания. Это особенно отчетливо проявилось в новом порядке заполне-

ния вакансий в составе клира, организации исповеди. В некоторой мере изменения в устоявшихся взаимоотношениях верующих обусловливались хозяйственными условиями. В XIX в. исчезло относительное равенство финансовых возможностей прихожан, что не замедлило сказаться на религиозной жизни. Разбогатевшие купцы все чаще подменяли своими желаниями волю прихожан. Прежнее единство прихода разрушалось, его традиционный уклад становился достоянием прошлого. Конечным итогом всех фатальных изменений стал кризис прихода, подготовивший его быстрый распад в первые годы советской власти.

Список сокращений

АЕВ – Архангельские епархиальные ведомости

АКНЦ – Архив Карельского научного центра РАН

АСПбИИ – Архив Санкт-Петербургского института истории

ВЕВ – Вологодские епархиальные ведомости

ГААО – Государственный архив Архангельской области

ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации

ИАОИРС – Известия Архангельского общества изучения Русского Севера

НА РК – Национальный архив Республики Карелия

ОГВ – Олонецкие губернские ведомости

ОДДСС – Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего синода

ОЕВ – Олонецкие епархиальные ведомости

ОПИ ГИМ – Отдел письменных источников Государственного исторического музея

ОР БРАН – Отдел рукописей Библиотеки Российской академии наук

ОР ИРЛИ – Отдел рукописей Института русской литературы

ОР РГБ – Отдел рукописей Российской государственной библиотеки

ПСЗ – Полное собрание законов Российской империи

ПСПиР – Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного вероисповедания

РГАДА – Российский государственный архив древних актов

РГИА – Российский государственный исторический архив

Источники и литература

Архивы

Архив Санкт-Петербургского института истории РАН
Ф. 3. Александров Свирский монастырь
Ф. 36. Фонд Воронцова
Ф. 99. Олонецкое духовное правление

Государственный архив Архангельской области
Ф. 1. Канцелярия архангельского гражданского губернатора
Ф. 29. Архангельская духовная консистория
Ф. 1367. Канцелярия архангельского и олонецкого генерал-губернатора
Ф. 1829. Олонецкое духовное правление

Государственный архив Российской Федерации
Ф. 109. III Отделение собственной Его Императорского Величества канцелярии

Национальный архив Республики Карелия
Ф. 1. Канцелярия олонецкого губернатора
Ф. 2. Олонецкое губернское правление
Ф. 4. Олонецкая казенная палата
Ф. 25. Олонецкая духовная консистория
Ф. 27.Олонецкий губернский статистический комитет
Ф. 126. Петрозаводское духовное правление
Ф. 128. Шуйская церковь
Ф. 299. Повенецкое духовное правление
Ф. 300. Олонецкое духовное правление
Ф. 307. Ругозерская Преображенская церковь
Ф. 445. Канцелярия Олонецких горных заводов
Ф. 501. Пудожское духовное правление
Ф. 562. Паданское комиссарское правление
Ф. 584. Олонецкая нижняя расправа
Ф. 713. Типиницкая церковь

Российский государственный архив древних актов

Ф. 18. Духовное ведомство

Ф. 350. Ландратские книги и ревизские сказки

Ф. 433. Олонецкая провинциальная канцелярия

Ф. 547. Олонецкая воеводская канцелярия

Ф. 1431. Дела окружных и уездных судов и других местных учреждений о раскольниках и сектантах

Российский государственный исторический архив

Ф. 796. Канцелярия Синода

Ф. 797. Обер-прокурор Синода

Ф. 804. Присутствие по делам православного духовенства

Ф. 834. Рукописи Синода

Ф. 1400. Документы из уничтоженных дел Сената и Министерства юстиции

Отделы рукописей

Отдел письменных источников Государственного исторического музея
Ф. 450. Барсов Е.В.

Отдел рукописей библиотеки Российской академии наук
Ф. 19. Собрание Дружинина
Ф. 67. Собрание Каликина

Отдел рукописей Института русской литературы РАН
Ф. 96. Архив Державина Г.Р.

Отдел рукописей Российской национальной библиотеки
Ф. 536. Собрание общества любителей древней письменности

Опубликованные источники

1. *Александров Н.* Сборник церковно-гражданских правил в России, относящихся до лиц православного духовенства. СПб., 1860. 256 с.

2. *Андреев Д.* Сборник правил о средствах содержания духовенства и разделе их между членами причтов. СПб., 1906. 92 с.

3. Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1894 и 1895 год. СПб., 1898. 160 с.

4. Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего синода по ведомству православного исповедания за 1911–1912 гг. СПб., 1913. 230 с.

5. Высочайше утвержденное 21 июня 1914 года Положение о предохранительном оспопрививании // ОЕВ. 1914. № 32. С. 717–721.

6. *Державин Г.Р.* Поденная записка, учиненная во время обозрения Олонецкой губернии правителем Олонецкого наместничества Державиным // Пименов В.В., Эпштейн Е.М. Русские исследователи Карелии (XVIII в.). Петрозаводск, 1958. С. 157–191.

7. Доброе слово об Олонецкой церковно-приходской школе в Таврическом Дворце (Речь Олонецкого депутата К.И. Казанского) // ОЕВ. 1910. № 1. С. 6–8.

8. Доклад Олонецкого епархиального наблюдателя церковных школ, священника Александра Крупкина // ОЕВ. № 34. С. 563–564.

9. Духовный регламент. М., 1897. 124 с.

10. *Епископ Никанор.* Духовенству Олонецкой епархии к неуклонному и немедленному исполнению // ОЕВ. 1914. № 23. С. 533–535.

11. Журналы заседаний VII съезда оо. миссионеров Олонецкой епархии // ОЕВ. 1912. № 3 (Приложение, с. 1–11).

12. Журналы очередного XLIV Каргопольско-Пудожско-Вытегорского окружного училищного съезда духовенства, бывшего в г. Каргополе в ноябре месяце 1911 г. // ОЕВ. 1912. № 5 (Приложение, с. 1–15).

13. Журнал собрания духовенства 22-го благочиннического округа Олонецкой епархии от 18 августа 1914 года // ОЕВ. 1914. № 29. С. 660.

14. Законы о раскольниках и сектантах с разъяснениями Святейшего синода и Правительствующего Сената, циркулярами министра внутренних дел, правилами о метрических книгах и об устройстве миссии и способ действия миссионеров и пастырей церкви, с извлечениями из нового Уголовного уложения, высочайше утвержденного 22 марта 1903 года. М., 1903. 226 с.

15. Инструкция приходским священникам Олонецкой епархии в деле борьбы с расколом // ОЕВ. 1900. № 22. С. 754–759.

16. Историческая память в устных преданиях коми. Материалы / Сост. и подгот. текстов М.А. Анкудинова, В.В. Филиппова. Сыктывкар, 2005. 104 с.

17. Карело-финский народный эпос. В 2-х кн. М., 1994. Кн. 2. 510 с.

18. *Козлов И.* Миссионерский отчет о состоянии и движении раскола Олонецкой епархии и деятельности Епархиальной миссии против раскола и сектантства за 1911 год // ОЕВ. 1912. № 22 (Приложение, с. 1–23).

19. *Макарий.* Христианство в пределах Архангельской епархии. М., 1878. 92 с.

20. Наказ Олонецкого уезда Лопских разных погостов государственных крестьян // Сб. Императорского Русского исторического обва. 1901. Т. 115. С. 123–159.

21. О современном положении православной церкви (Записка С.Ю. Витте) // Церковная реформа. Сборник статей духовной и светской печати по вопросу о реформе. СПб., 1905. С. 122–133.

22. Обзор деятельности ведомства православного исповедания за время царствования императора Александра III. СПб., 1901. 432 с.

23. Обзор деятельности отделов Православного Карельского братства в Олонецкой губернии. Петрозаводск, 1910. 15 с.

24. Обязанности членов церковно-приходского совета // ОЕВ. 1915. № 33. С. 621–626.

25. *Озерецковский Н.Я.* Путешествие академика Озерецковского по озерам Ладожскому и Онежскому. Петрозаводск, 1989. 316 с.

26. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего синода. СПб., 1899–1915. ТТ. 3–41.

27. *Островский Д.* Задачи, деятельность и значение Православного Карельского братства во имя святого великомученика и победоносца Георгия (Речь на религиозно-нравственном чтении 24 января 1909 г. в братском Назариевском доме г. Петрозаводска). Петрозаводск, 1909. 16 с.

28. От Совета Олонецкого епархиального церковного братства // ОЕВ 1907. № 8 (Приложение, с. 1–7).

29. Отзыв Олонецкой духовной консистории // Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. СПб., 1906. Ч. 3. С. 194–212.

30. Отношение обер-прокурора Св. синода князя А.Н. Голицына, к Новгородскому митрополиту Амвросию, от 14 февраля 1816 года, о необходимости обучать священников-ставленников в Лопские погосты — карельскому языку // Олонецкий сборник. 1894. Вып. 3. С. 123–135.

31. Отчет о состоянии Александро-Свирского братства за время с 30 августа 1898 года по 30 августа 1899 года (восьмой год существования братства) // ОЕВ. 1899. № 24. С. 823–828.

32. Отчет Ладвинского Св.-Никольского общества трезвости за 1910 г. // ОЕВ. 1911. № 12. С. 195.

33. Отчет Олонецкого епархиального училищного совета о состоянии церковных школ за 1899 г. // ОЕВ. 1900. № 20. (Приложение, с. 1–52).

34. Отчет Олонецкого епархиального наблюдателя о состоянии церковных школ Олонецкой епархии в учебно-воспитательном отношении за 1910–11 учебный год // ОЕВ. 1911. № 36. (Приложение, с. 1–26).

35. Отчет Оштинского церковно-приходского попечительства о действиях его и суммах, поступивших и израсходованных за 1905 год // ОЕВ. 1906. № 21. С. 800–806.

36. Письмо от неизвестного из города Кинешмы к обер-прокурору Св. синода князю А.Н. Голицыну, о необходимости перевести на Олонецкий язык катехизис и другие религиозно-нравственные книги // Олонецкий сборник. 1894. Вып. 3. С. 128–135.

37. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного вероисповедания Российской империи. Царствование государыни императрицы Елизаветы Петровны. В 3-х т. СПб., 1899. Т. 1–3.

38. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного вероисповедания Российской империи. Царствование государыни императрицы Екатерины II. В 4-х т. СПб., 1910. Т. 1–4.

39. О переводах Священного Писания // Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Царствование государя императора Николая I. СПб., 1915. Т. 1. С. 112.

40. Постановления Олонецкой духовной консистории // ОЕВ. 1906. № 4. С. 147–150.

41. Постановление Олонецкого епархиального начальства (от 4–10 мая за № 128) // ОЕВ. 1907. № 14. С. 345–352.

42. Постановления V-го съезда оо. миссионеров Олонецкой епархии // ОЕВ. 1906. № 2. С. 55–60.

43. Правила о местных средствах содержания православного приходского духовенства и о разделе сих средств между членами причтов // ОЕВ 1909. № 30. (Приложение, с. 1–8)

44. Правила устроения церковно-приходской жизни в Олонецкой епархии на началах, преподанных в определении Святейшего синода, от 18 ноября 1905 г. за № 5900, составленные в руководство причтам епархии // ОЕВ. 1906. № 15. С. 558–567.

45. Предания Русского Севера / Сост., коммент. Н.А. Криничная. СПб., 1991. 326 с.

46. Путешествия Элиаса Леннрота. Путевые заметки, дневники, письма. Петрозаводск, 1985. 320 с.

47. Речь Председателя Православного Карельского братства иеромонаха Киприана на общем собрании братства // ОЕВ. 1909. № 19. С. 413–420.

48. Сборник правил о школах церковно-приходских и грамоты. С относящимися к ним определениями и указами Святейшего правительствующего синода, Училищного при оном совета и Новгородского епархиального начальства. СПб., 1898. 214 с.

49. Собрание постановлений по части раскола, состоявшихся по ведомству Св. синода. СПб., 1860. Кн. 1–2.

50. Стоглав. Собор, бывший в Москве при великом государе царе и великом князе Иване Васильевиче. СПб., 1997. С. 7.

51. Устав кружков ревнителей православия в приходах Олонецкой епархии // ОЕВ. 1912. № 3 (Приложение, с. 13–16)

52. Устав православно-церковного братства преподобного отца нашего Александра Свирского чудотворца, святого покровителя Олонецкой епархии. Петрозаводск, 1892. 16 с.

53. Церковное благоустройство. Сборник действующих церковно-гражданских законоположений, относящихся к духовному ведомству. М., 1901. 232 с.

54. Церковно-гражданские постановления о церковном пении. Харьков, 1878. 26 с.

55. *Юхименко Е.М.* Каргопольские «гари» 1683–1684 гг. (к проблеме самосожжений в русском старообрядчестве) // Старообрядчество в России. М., 1994. С. 120–138.

Литература

1. *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002. 816 с.

2. *Александров В.А.* Сельская община в России (XVII–начало XVIII в.). М., 1976. 324 с.

3. *Алексеева Н.В.* Церковная исповедь и попытка установления государственного контроля за ее практикой в XVIII в. // Мировоззрение и культура северно-русского населения. М., 2006. С. 167–174.

4. *Алексеева Н.В.* Обетная практика русского крестьянства в системе сакральной географии и топографии православных объектов Европейского Севера России XVIII–XIX вв. // Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера. Архангельск, 2008. С. 149–162.

5. *Амвросий*. История российской иерархии, собранная Новгородской семинарии префектом, философии учителем, соборным иеромонахом Амвросием. М., 1807. Ч. 1. 678 с.

6. *Андреева Л.А.* Феномен религиозного индифферентизма в Российской империи // Общественные науки и современность. 2008. № 4. С. 114–124.

7. *Анисимов Е.В.* Податная реформа Петра I. Введение подушной подати в России 1719–1728 гг. Л., 1982. 296 с.

8. *Архангельский А.* Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом. Казань, 1883. 213 с.

9. *Ассман Я.* Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004. 326 с.

10. *Афанасьев П.О.* Н.И. Ильминский и его система школьного просвещения инородцев Казанского края // Журнал Министерства народного просвещения. 1914. Ч. 52. № 7. С. 1–31.

11. *Багрецов Л.* Современное устройство прихода по сравнению с древнерусским его устройством. Гродно, 1902. 22 с.

12. *Балагуров Я.А.* Олонецкие горные заводы в дореформенный период. Петрозаводск, 1958. 210 с.

13. *Баранцев А.П.* Карельская письменность // Прибалтийско-финское языкознание. Вопросы фонетики, грамматики и лексикологии. Л., 1967. С. 89–104.

14. *Беллюстин И.С.* Описание сельского духовенства. Paris, 1859. 78 с.

15. *Белявский Ф.* Очерки по приходскому вопросу. Пг., 1917. 104 с.

16. *Бернштам Т.А.* Христианизация в этнокультурных процессах народов Европейского Севера и Поволжья // Современное финно-угроведение: опыты и проблемы. Л., 1990. С. 133–145.

17. *Бернштам Т.А.* Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры. Киев, 1992. 184 с.

18. *Бернштам Т.А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. 400 с.

19. *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии. СПб., 2005. 416 с.

20. *Бехтерев В.М.* Внушение и его роль в общественной жизни. СПб., 1908. 168 с.

21. *Биллингтон Дж. Х.* Икона и топор. Опыт истолкования истории русской культуры. М., 2001. 658 с.

22. *Бовкало А.А., Галкин А.К.* Род Казанских в истории Олонецкой епархии // Святые и святыни северорусских земель. Каргополь, 2002. С. 5–17.

23. *Богословский М.М.* Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в. М., 1909. Т. 1–2. 462 с.

24. *Болдовский А.Г.* Возрождение церковного прихода (Обзор мнений печати). СПб., 1903. 68 с.

25. *Булгаков С.В.* Православие: праздники и посты. Богослужение. Требы. Расколы, секты, ереси. Противные христианству и православию учения. Соборы Восточной, Русской и Западной церквей. М., 1994. 576 с.

26. Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В.Н. Тенишева (На примере Владимирской губернии). СПб., 1993. 324 с.

27. *Вениамин* (архиепископ). Новая скрижаль. Полное объяснение всех церковных служб, обрядов, молитвословий и предметов церковного обихода. СПб., 1909. 644 с.

28. *Верховской П.В.* Очерки по истории русской церкви в XVIII и XIX вв. Варшава, 1912. Вып. 1. 148 с.

29. *Верюжский В.* Афанасий, архиепископ Холмогорский, его жизнь и труды в связи с историей Холмогорской епархии за первые 20 лет ее существования и вообще Русской Церкви в конце XVII в. СПб., 1908. 684 с.

30. *Верюжский И.* Преподобный Галактион Вологодский Чудотворец. Вологда, 1910. С. 20.

31. *Винокурова И.Ю.* Традиционные праздники вепсов Прионежья (конец XIX–начало XX в.). Петрозаводск, 1996. 246 с.

32. *Витов М.В.* Историко-географические очерки Заонежья в XVI–XVII вв. М., 1962. 290 с.

33. *Витухновская М.А.* Карельские православные братства: формирование и первые годы существования // Православие в Карелии. Петрозаводск, 2000. С. 34–41.

34. *Витухновская М.А.* Российская Карелия и карелы в имперской политике России, 1905–1907. Хельсинки; СПб., 2006. 384 с.

35. *Вишленкова Е.А.* Религиозная политика в России (первая четверть XIX в.): Автореф. дис. ... докт. ист. наук. Казань, 1999. 42 с.

36. *Власова И.В.* Традиции крестьянского землепользования в Поморье и Западной Сибири в XVII–XVIII вв. М., 1984. 232 с.

37. Власть и реформы: от самодержавной к советской России. СПб., 1996. 800 с.

38. *Водолазко В.Н.* Деятельность противостарообрядческих миссий в Олонецкой губернии в начале XX в. // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2005. С. 117–124.

39. *Войтков А.* К вопросу о возрождении церковного прихода. Каменец-Подольск, 1904. 34 с.

40. Восточно-христианский храм. Литургия и искусство. СПб., 1994.

41. *Вощенкова Н.С., Гусев А.А., Писаренко И.С.* Церковь и государство: Калужская епархия в синодальный период развития РПЦ. Калуга, 2000. 248 с.

42. *Галкин А.К.* Монастыри Каргополья — родины св. митрополита Вениамина // Наследие монастырской культуры. Ремесло, художество, искусство. СПб., 1998. Вып. 3. С. 17–28.

43. *Голубинский Е.Е.* О реформе в быте русской церкви. М., 1913. 132 с.

44. *Грекулов Е.Ф.* Расходы, связанные с религией, в бюджете крестьян царской России // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1964. Вып. 12. С. 124–149.

45. *Григорович Н.* Обзор общих законоположений о содержании православного духовенства в России со времени введения штатов по духовному ведомству (1764–1863 гг.). СПб., 1867. 35 с.

46. *Громыко М.М.* Отношение к храму и священнику // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв. М., 2001. С. 88–102.

47. *Громыко М.М.* Православные обряды и обычаи в русском крестьянском доме // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX веках: этнографические исследования и материалы. М., 2002. С. 66–90.

48. *Громыко М.М.* Службы вне храма // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв.: итоги этнографических исследований. М., 2001. С. 103–124.

49. *Громыко М.М., Кузнецов С.В., Буганов А.В.* Православие в русской народной культуре: направления исследований // Этнографическое обозрение. 1993. № 6. С. 54–68.

50. *Гурьянова Н.С.* Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе. Новосибирск, 1987. 244 с.

51. *Дворжанский А.И.* История Пензенской епархии. Исторический очерк. Пенза, 1999. 368 с.

52. *Денисов С.* Виноград российский, или описание о пострадавших в России за древлецерковное благочестие. М., 1906. Л. 70 об.

53. *Дергачева И. В.* Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. М., 2004. С. 26–35.

54. *Дианин А.* Малороссийское духовенство во второй половине XVIII в. (по пунктам малороссийского духовенства, представленным в Екатерининскую комиссию для составления проекта нового Уложения). Киев, 1904. 92 с.

55. *Докучаев-Басков К.А.* Церковно-приходская жизнь в городе Каргополе в XVI–XIX вв. М., 1900. 44 с.

56. *Докучаев-Басков К.А.* Чаженгский раскольничий скит (1710–1854). М., 1912. 46 с.

57. *Докучаев-Басков Ф.К.* Каргополь. Архангельск, 1996. 112 с.

58. *Дорофеев Ф.А.* Эволюция православных братств Руси/России. Опыт конкретно-исторического исследования: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Нижний Новгород, 1998. 18 с.

59. Древний Олонец. Петрозаводск, 1994. 140 с.

60. *Дубровская Е.Ю.* Противоборство панфиннизма и русского великодержавия в Карелии (по материалам источников конца XIX–начала XX в.) // Вопросы истории Европейского Севера. Петрозаводск, 1991. С. 55–68.

61. *Дубровская Е.Ю.* Журнал «Карельские известия» как источник о состоянии национального вопроса в Карелии в годы Первой мировой войны // Вопросы истории Европейского Севера. Петрозаводск, 1989. С. 51–59.

62. *Дубровская Е. Ю.* Карелия начала XX в. глазами православного духовенства // Православие в Карелии. Петрозаводск, 2000. С. 91.

63. *Дурылин С.* Древнерусская иконопись и Олонецкий край. Петрозаводск, 1913. 68 с.

64. *Дурылин С.* Приход, его задачи и организация. М., 1917. 32 с.

65. *Ефименко А.Я.* Изследования народной жизни. М., 1884. 382 с.

66. *Ефименко А. Я.* Юридические обычаи Лопарей, Корелов и Самоедов Архангельской губернии // Записки Императорского Русского географического об-ва по отделению этнографии. СПб., 1878. Т. 8. С. 1–232.

67. *Завьялов А.* К вопросу о браке и брачном разводе. СПб., 1892. 168 с.

68. *Замятин Д.Н.* Культура и пространство. Моделирование географических образов. М., 2006. 488 с.

69. *Заозерский Н.* Замечания к проекту православного приходского управления // Богословский вестник. 1902. № 10. С. 200–216.

70. *Зеленин Д.* Н.И. Ильминский и просвещение инородцев (К 10-летию со дня смерти Н.И. Ильминского). СПб., 1902. 32 с.

71. *Знаменский И.П.* Положение духовенства в царствование Екатерины II и Павла I. М., 1880. 186 с.

72. *Знаменский П.В.* Законодательство Петра Великого относительно православного духовенства // Православный собеседник. 1863. № 10. С. 125–158.

73. *Знаменский П. В.* Приходское духовенство на Руси. М., 1867.

74. *Знаменский П.В.* Приходское духовенство в России со времен реформы Петра. Казань, 1873. 810 с.

75. *Знаменский П.Н.* На память о Н.И. Ильминском. Казань, 1892. 226 с.

76. *Зольникова Н.Д.* Сибирская приходская община в XVIII в. Новосибирск, 1981. 288 с.

77. *Зольникова Н.Д.* Сословные проблемы во взаимоотношениях церкви и государства в Сибири (XVIII в.). Новосибирск, 1981. 184 с.

78. *Зольникова Н.Д.* Делопроизводственные материалы о церковном строительстве как источник по истории приходской общины Сибири (начало XVIII–конец 60-х гг. XVIII в.) // Рукописная традиция XVI–XIX вв. на востоке России. Новосибирск, 1983. С. 102–116.

79. *Зольникова Н.Д.* Борьба за контроль над сибирской приходской общиной и институт церковных старост (источники XVIII в.) // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России. Новосибирск, 1984. С. 87–102.

80. *Зольникова Н.Д.* Источники по истории сибирской приходской общины XVIII в. // Источники по истории русского общественного сознания периода феодализма. Новосибирск, 1986. С. 81–96.

81. *Зуев Ю.П.* Православие // Энциклопедия религий. М., 2008. С. 984–990.

82. *Зырянов П.Н.* Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М., 1999. 312 с.

83. *Иванов П.А.* Реформа прихода. Историко-каноническое исследование о православном русском приходе в связи с предполагаемою реорганизациею его на древнерусских началах. Томск, 1914. 182 с.

84. *Иванова А.И.* Северные часовни в церковно-правовом пространстве России во второй половине XVII–начале XX в. // Сакральная география и

традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера. Архангельск, 2008. С. 486–497.

85. *Ивановский Я.* Свято-Троицкий Александро-Свирский монастырь. Краткая история монастыря с приложением важнейших документов. СПб., 1882. 100 с.

86. *Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству (применительно к Уставу духовных консисторий и Своду законов) с историческими примечаниями и приложениями. Справочная книга. СПб., 1883. 430 с.

87. *Ильминский Н.И.* О системе просвещения инородцев и о Казанской Центральной крещено-татарской школе. Казань, 1913. 238 с.

88. *Илюха О.П.* Школа и детство в карельской деревне в конце XIX–начале XX в. СПб., 2007. 304 с.

89. История Петрозаводска: власть и горожане. Петрозаводск, 2008. 375 с.

90. *Кабузан В.М.* Народы России в XVIII в.: численность и этнический состав. М., 1990. 256 с.

91. *Кавелин С.П.* Исторический очерк поземельного устройства государственных крестьян. М., 1912. 88 с.

92. *Калинин И.К.* Восточно-финские народы в процессе модернизации. М., 2000. 178 с.

93. *Камкин А.В.* Общественная жизнь северной деревни в XVIII в. Вологда, 1990. 156 с.

94. *Камкин А.В.* Сельский клир и крестьянство в XVIII в. Некоторые проблемы приходской жизни на Европейском Севере России // Европейский Север: история и современность. Петрозаводск, 1990. С. 25–26.

95. *Камкин А.В.* Православная церковь на Севере России: очерки истории до 1917 г. Вологда, 1992. 164 с.

96. *Камкин А.В.* Традиционные крестьянские сообщества Европейского Севера России в XVIII в.: Автореф. дис. ... докт. ист. наук. М., 1993. 24 с.

97. *Каппелер А.* Национальные движения и национальная политика в Российской империи: опыт систематизации (XIX век – 1917 год) // Россия в XXI в.: проблемы национальных отношений. М., 1999. С. 100–109.

98. *Каппелер А.* Россия — многонациональная империя. Возникновение. История. Распад. М., 2000. 344 с.

99. *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. В 2-х т. М., 1992. Т. 2. 686 с.

100. *Карху Э.Г.* Карельский и ингерманландский фольклор в историческом освещении. СПб., 1994. 238 с.

101. *Кедров Н.* Духовный регламент в связи с преобразовательной деятельностью Петра Великого. М., 1886. 226 с.

102. *Киркинен Х., Невалайнен П., Сихво Х.* История карельского народа. Петрозаводск, 1998. 348 с.

103. *Климов Н.* Постановления по делам православной церкви и духовенства в царствование императрицы Екатерины II. СПб., 1902. 140 с.

104. *Кожевникова Ю.Н.* Просветительская деятельность монастырей Олонецкой епархии во второй половине XVIII – начале XX века // Православие в Карелии. Петрозаводск, 2003. С. 216–219.

105. *Колесников П.А.* Северная деревня в XV – первой половине XIX в. К вопросу об эволюции аграрных отношений в русском государстве. Вологда, 1976. 416 с.

106. *Копанев А.И.* Крестьяне Русского Севера в XVII в. Л., 1984. 244 с.

107. *Кораблев Н.А.* Становление города Пудожа (1785–1788 гг.) // Столичные и периферийные города Руси и России в средние века и раннее новое время (XI–XVIII вв.). М., 1996. С. 174–178.

108. *Кораблев Н.А.* Пименовы — династия предпринимателей, благотворителей и общественных деятелей // Историко-культурное наследие вепсов и роль музея в жизни местного сообщества. Петрозаводск, 2008. С. 68–79.

109. *Кораблев Н.А., Мошина Т.А.* Городские головы Петрозаводска. 1778–1918 гг.: биографический справочник. Петрозаводск, 2008. 82 с.

110. *Кремлева И.А.* Похоронно-поминальные обряды у русских: связь живых и умерших // Православная жизнь русских крестьян в XIX–XX вв.: итоги этнографических исследований. М., 2001. С. 61–84.

111. *Кремлева И. А.* Мирской обет // Там же. С. 229–251.

112. *Кузнецов С.В.* Нравственность и религиозность в хозяйственной деятельности русского крестьянства // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: итоги этнографических исследований. М., 2001. С. 168–181.

113. *Кузнецов С.В.* Православный приход в России в XIX в. // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX вв. М., 2002. С. 156–178.

114. *Кузнецова А.И.* Забытые письменности: их функции и причины исчезновения (на примере финно-угорских и самодийских языков) // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. Т. 2. С. 141–156.

115. *Кукушкина Н.А.* Вопросы образования и воспитания в программах светских и церковных школ в конце XIX – начале XX в. // Православие в Карелии. Петрозаводск, 2000. С. 157–160.

116. *Кулишова С.В.* Деятельность противораскольнической миссии в Каргопольском уезде // Старообрядческая культура Русского Севера. М.; Каргополь, 1998. С. 35–41.

117. *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. 574 с.

118. *Лаллукка С.* Восточно-финские народы России. Анализ этнодемографических процессов. СПб., 1997. 391 с.

119. *Лепахин В.* Икона и иконичность. Сегед, 2000. 246 с.

120. *Лесков Н.Ф.* Отчет о поездке к олонецким карелам летом 1893 года // Живая старина. 1894. Вып. 1. С. 21–32.

121. *Листова Т. А.* Религиозно-нравственное отношение к деторождению в русской семье // Православная жизнь крестьян в XIX–XX вв. М., 2001. С. 36–53.

122. *Листова Т.И.* Религиозно-общественная жизнь: представления и практика // Русский Север: этническая история и народная культура. XII–XX века. М., 2004. С. 725–747.

123. *Логинов К.К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья (конец XIX–начало XX в.). СПб., 1993. 150 с.

124. *Любецкий Д.* Историческая записка об Олонецкой духовной семинарии за минувшее 50-летие (1829–1879) // Пятидесятилетний юбилей Олонецкой духовной семинарии. Петрозаводск, 1879. С. 29–57.

125. *Любопытный П.* Исторический словарь и каталоги, или Библиотека староверческой церкви // Сборник для истории старообрядчества, издаваемый Н. Поповым. В 2-х т. М., 1866. Т. 2. 342 с.

126. *Лютикова Н.П.* Пинежские часовни по письменным источникам XVIII–XIX вв. // Русский Север. Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 148–164.

127. *Макаров Г.Н.* О переводном памятнике карельского языка 20-х гг. прошлого века // Труды Карельского филиала Академии наук СССР. 1963. Вып. 39. С. 70–79.

128. *Макаров Н.А.* Кенозерский приход Пудожского уезда Олонецкой губернии в XVI–начале XX в. // Поморские чтения по семиотике культуры. Вып. 2: Сакральная география и традиционные культурные ландшафты народов Европейского Севера России. Архангельск, 2006. С. 327–332.

129. *Малиновский Б.* Магия, наука и религия. М., 1998. 452 с.

130. *Малютин Ф.* Извлечение из Свода законов Российской империи узаконений, относящихся до духовного ведомства православного исповедания (издание 1857 г.). СПб., 1863. 342 с.

131.Материалы для истории православной церкви в царствование императора Николая. СПб., 1902. 456 с.

132. *Мельников Ф.Е.* Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул, 1999. 558 с.

133. *Мечковская Н.Б.* Язык и религия. Лекции по философии и истории религий. М., 1998. 248 с.

134. *Мильчик М.И.* Ремонты деревянных церквей в XVII в. по порядным записям // Проблемы исследования, реставрации и использования архитектурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 1989. С. 120–135.

135. *Миненко Н.А.* Общинный сход в Западной Сибири XVII–первой половины XIX в. // Общественный быт и культура русского населения Сибири. Новосибирск, 1983. С. 3–14.

136. *Миронов Б.Н.* Американский историк о русском духовном сословии // Вопросы истории. 1987. № 1. С. 153–158.

137. *Миронов Б.Н.* Исповедные ведомости — источник о численности и социальной структуре православного населения России в XVIII–первой половине XIX в. // Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1989. Т. 20. С. 102–117.

138. *Миронов Б.Н.* Социальная история России периода империи (XVIII–начало XX в.). Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. В 2-х т. СПб., 1999. 348 с.

139. *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Круг игры. Праздник и игра в жизни северно-русского крестьянина (XIX–XX вв.). М., 2004. 920 с.

140. *Морохин А.В.* Старообрядцы и податная реформа Петра I в Нижегородском Поволжье // Религии мира. История и современность. М., 2004. С. 116–134.

141. *Н.Д.* Французский парламент в Петрозаводске // Русская старина. 1902. № 10. С. 81–84.

142. Набат // Полный православный богословский энциклопедический словарь. М., б/г. Т. 2. Стб. 432.

143. *Немчинов В.М.* Метафизика города // Город как социокультурное явление исторического процесса. М., 1995. С. 234–240.

144. *Никольский Н.М.* История Русской Церкви. М., 1983. 448 с.

145. *Нуркова В.В.* Совершенное продолжается. Психология автобиографической памяти человека. М., 2000. 348 с.

146. *Огризко З.А.* Землевладение северно-русских волостных церквей в XVII в. // История СССР. 1961. № 3. С. 71–80.

147. *Ополовников А.В.* Русский Север. М., 1977. 242 с.

148. *Орфинский В.П.* Народное деревянное культовое зодчество Российского Севера: истоки развития // Народное зодчество. Петрозаводск, 1992. С. 32–63.

149. *Островская Л.В.* Прошения в консисторию и Синод как источники для изучения социальной психологии крестьянства пореформенной Сибири // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода. Новосибирск, 1982. С. 165–181.

150. *Островская Л.В.* Источники для изучения отношения сибирских крестьян к исповеди (1861–1904 гг.) // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России. Новосибирск, 1984. С. 131–151.

151. *Островская М.А.* Земельный быт сельского населения Русского Севера в XVI–XVIII вв. СПб., 1913. 462 с.

152. *Остроумов С. С.* Преступность и ее причины в дореволюционной России. М., 1980. С. 97.

153. *П.И.П.* Толвуйский приход. Петрозаводск, 1891. 32 с.

154. *Павлов А.* 50-ая глава Кормчей книги как исторический и практический источник русского брачного права. М., 1887. 164 с.

155. *Павлов А.С.* Курс церковного права. СПб., 2002. 384 с.

156. Панфинская пропаганда в Русской Карелии. СПб., 1907. 84 с.

157. *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. 306 с.

158. *Папков А.А.* Краткий очерк церковно-приходской жизни в восточной России до XVIII в. и западной России до XVII в. Сергиев Посад, 1897. 82 с.

159. *Папков А.А.* Погосты в значении правительственных округов и сельских приходов в Северной России. М., 1898. 54 с.

160. *Папков А.А.* Упадок православного прихода (XVIII–XIX вв.). Историческая справка. М., 1899. 166 с.

161. *Папков А.А.* Церковно-общественные вопросы в эпоху царя-освободителя (1855–1870 гг.). СПб., 1902. 184 с.

162. *Папков А.А.* О благоустройстве православного прихода. С приложением проекта приходского устава. СПб., 1907. 64 с.

163. *Патрушев Г.С.* Национально-русское двуязычие и его роль в развитии марийского языка // Дружба народов и интернациональное воспитание трудящихся. Йошкар-Ола, 1984. С. 36–49.

164. *Пашков А.М.* Олонецкая духовная семинария и ее вклад в формирование интеллигенции Карелии // Новое в изучении истории Карелии. Петрозаводск, 1994. С. 38–55.

165. *Пашков А.М.* Изучение вепсов в первой половине XIX в. // Вепсы: история, культура, межэтнические контакты. Петрозаводск, 1999. С. 72–79.

166. *Пашков А.М.* Карелия и Соловки глазами литераторов пушкинской эпохи. Петрозаводск, 2000. Т. 1. 398 с.

167. *Пашков А.М.* Шелтозерье конца XIX в. глазами В.В. Витковского // Историко-культурное наследие вепсов и роль музея в жизни местного сообщества. Петрозаводск, 2008. С. 62–76.

168. Петрозаводск. 300 лет истории. Петрозаводск, 2001. Кн. 2. С. 283.

169. *Плаксина Н.Е.* Сведения об иконописцах и резчиках Великого Устюга по документам церквей Яренского и Усть-Сысольского уездов Вологодской губернии (первая половина XIX в.) // Историко-культурное наследие Русского Севера. Проблемы изучения, сохранения и использования. Каргополь, 2006. С. 421–426.

170. *Платонов В. Г.* Иконостас церкви св. Варвары в деревне Яндомозеро // Народное творчество. Петрозаводск, 1992. С. 177–190.

171. *Платонов В.Г.* Иконопись Заонежья второй половины XVII века (формирование стилистических направлений и эволюция иконостасов) // Заонежье. Петрозаводск, 1992. С. 142–159.

172. *Плосков И.А.* Христианская традиция и книжная культура коми (XIX–начало XX в.) // Христианский мир: религия, культура, этнос. СПб., 2000. С. 109–111.

173. *Плюханова М.Б.* О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. В 4-х т. М., 2000. Т. 3. С. 380–459.

174. *Покровский И.М.* Русские епархии в XVI–XIX вв.: их открытие, состав и пределы. Опыт церковно-исторического, статистического и географического исследования. В 2-х т. Казань, 1897–1913. 534 с.; 892 с.

175. *Покровский И.М.* Средства и штаты великорусских архиерейских домов со времени Петра до учреждения духовных штатов в 1764 г. Казань, 1907. 76 с.

176. *Покровский Н.Н.* Организация учета старообрядцев в Сибири в XVIII в. // Русское население Поморья и Сибири. Новосибирск, 1973. С. 367–384.

177. *Попов А.* Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русскому праву. Казань, 1904. 516 с.

178. *Поспеловский Д.В.* Русская православная церковь в XX веке. М., 1995. 511 с.

179. *Преображенский И.* Отечественная церковь по статистическим данным с 1840–41 по 1890–91 гг. СПб., 1897. 236 с.

180. Прибалтийско-финские народы России. М., 2003. 671 с.

181. *Пулькин М.В.* Имущество сельских приходских церквей Олонецкой епархии в XVIII в.: источники формирования и способы распоряжения // Церковная археология. СПб.; Псков, 1995. С. 34–36.

182. *Пулькин М.В.* Строительство церквей во второй половине XVIII в. (по материалам сельских приходов Олонецкой епархии) // Вестник Псковского вольного университета. 1995. № 4–6. С. 87–92.

183. *Пулькин М.В.* Традиции внебогослужебного использования церковных зданий в XVIII в. // Секуляризационные процессы и христианская цивилизация. СПб., 1995. С. 26–29.

184. *Пулькин М.В.* Деятельность секты «ушковайзет» («ойкийе криститту») в Ухтинском приходе в конце XIX в. (по материалам епархиальной печати) // Традиционная культура финно-угров и соседних народов. Петрозаводск, 1997. С. 109–111.

185. *Пулькин М.В.* «Корельские приходы» православной церкви в Кемском уезде (вторая половина XIX–начало XX в.) // Исторические судьбы Беломорской Карелии. Петрозаводск, 2000. С. 25–38.

186. *Пулькин М.В.* Олонецкая епархия в период великих реформ 1860–1870-х гг. // Православие в Карелии. Петрозаводск, 2000. С. 74–80.

187. *Пулькин М.В.* Межэтническое взаимодействие в православных приходах Олонецкой епархии: пути и формы преодоления языкового барьера (XVIII – начало XX в.) // Нестор. Ежеквартальный журнал истории и культуры России и Восточной Европы. 2000. № 1. С. 275–290.

188. *Пулькин М.В.* Приходское делопроизводство XVIII в. как исторический источник (по материалам Олонецкой епархии) // Источниковедение: поиски и находки. Воронеж, 2000. Вып. 1. С. 131–140.

189. *Пулькин М.В.* Старообрядческие наставники из Финляндии и их деятельность в Олонецкой епархии (вторая половина XIX в.) // Старообрядчество. История. Культура. Современность. М., 2000. С. 174–180.

190. *Пулькин М.В.* Старообрядческие полемические произведения конца XVIII в. о взаимоотношениях с приходским духовенством // История и филология: проблемы образовательной и научной интеграции на рубеже тысячелетий. Петрозаводск, 2000. С. 223–228.

191. *Пулькин М.В.* Православное духовенство и прихожане-карелы: поиски взаимопонимания (XVIII – первая треть XX в.) // «Свое» и «чужое» в культуре. Петрозаводск, 2001. Вып. 2. С. 128–140.

192. *Пулькин М.В.* Пудож и Водлозерье: опыт сопоставления особенностей религиозной жизни (вторая половина XIX в.) // Национальный парк «Водлозерский». Природное разнообразие и культурное наследие. Петрозаводск, 2001. С. 279–282.

193. *Пулькин М.В.* Городские приходы Каргополя и монастырь: проблемы взаимодействия // Святые и святыни северно-русских земель. Каргополь, 2002. С. 180–187.

194. *Пулькин М.В.* Православный приход в XVIII – начале XX в.: пути изменений (по материалам Олонецкой епархии) // Вера и разум: религия и гуманитарное знание. Петрозаводск, 2002. С. 30–46.

195. *Пулькин М.В.* Старообрядческие моленные в XIX – начале XX в. (по материалам Олонецкой епархии) // Старообрядчество. История. Культура. Современность. М., 2002. С. 141–146.

196. *Пулькин М.В.* Карельский язык в Олонецкой духовной семинарии // Православие в Карелии. Петрозаводск, 2003. С. 130–137.

197. *Пулькин М.В.* Повседневность религиозности: конфликты духовенства и прихожан в XVIII в. (по материалам Олонецкой епархии) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «История России». 2003. № 2. С. 14–19.

198. *Пулькин М.В.* Языковые проблемы в деятельности Карельского православного братства (1907–1917 гг.) // Прибалтийско-финское языкознание. Петрозаводск, 2003. С. 184–190.

199. *Пулькин М.В.* Возведение часовен в XVIII–начале XX в.: приходские традиции и законодательство (по материалам Олонецкой епархии) // Традиционная культура. Научный альманах. М., 2005. № 4 (20). С. 36–42.

200. *Пулькин М.В.* Переводческая комиссия Архангельского комитета Православного миссионерского общества (конец XIX в.) // Межкультурные взаимодействия в полиэтничном пространстве пограничного региона. Петрозаводск, 2005. С. 97–102.

201. *Пулькин М.В.* Три облика русификации в Карелии // Вестник Евразии. Независимый научный журнал. 2005. № 3. С. 107–125.

202. *Пулькин М.В.* Почитание мест самосожжений старообрядцев на Европейском Севере России (XIX–начало XX в.) // Мировоззрение и культура северно-русского населения. М., 2006. С. 215–223.

203. *Пулькин М.В.* Дело о самосожжении старообрядцев в мае 1784 г. // Исторический архив. 2007. № 2. С. 205–210.

204. *Пулькин М.В.* Православная память: противоречия и стимулы развития в XIX–начале XX в. // Историческая память и общество в Российской империи и Советском Союзе (конец XIX–начало XX в.). СПб., 2007. С. 218–226.

205. *Пулькин М.В.* Традиции совершения крестных ходов на Европейском Севере России (XIX–начало XX в.) // Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера. Архангельск, 2008. С. 215–225.

206. *Пулькин М.В., Захарова О.А., Жуков А.Ю.* Православие в Карелии (XV–первая треть XX в.). М., 1999. 206 с.

207. *Рикёр П.* Память, история, забвение. М., 2004. 728 с.

208. *Римский С.В.* Российская церковь в эпоху великих реформ (Церковные реформы в России 1860–1870 гг.). М., 1999. 568 с.

209. *Робсон Р.* Культура поморских старообрядцев в Пенсильвании // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 27–32.

210. *Рождественский С.В.* Исторический обзор деятельности Министерства Народного Просвещения (1802–1902 гг.). СПб., 1902. Т. 1. 702 с.

211. *Розов А. Н.* Священник в духовной жизни русской деревни. СПб., 2003. 255 с.

212. *Ростиславов Д.И.* О православном белом и черном духовенстве в России. В 2-х т. Лейпциг, 1886. 602 с.; 674 с.

213. *Ружинская И.Н.* Старообрядчество городов Олонецкой губернии в XIX в. // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2000. Вып. 8. С. 57–64.

214. *Рункевич С.Г.* История Русской Церкви под управлением Святейшего синода. СПб., 1900. Т. 1. 430 с.

215. *Рункевич С.Г.* Русская Церковь в XIX в. СПб., 1901. 378 с.

216. *Руновский Н.* Церковно-гражданские законоположения относительно православного духовенства в царствование императора Александра II. Казань, 1898. 112 с.

217. Русский Север: этническая история и народная культура. XII–XX века. М., 2004. 848 с.

218. Русское православие: вехи истории. М., 1989. 718 с.

219. *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М., 1988. 784 с.

220. *Савельева И. М., Полетаев А. В.* Знание о прошлом: история и теория. В 2-х т. СПб., 2006. Т. 2. С. 117.

221. *Семевский В.И.* Сельский священник во второй половине XVIII в. // Русская старина. 1877. Т. 19. С. 503–530.

222. *Семевский В.И.* Крестьяне в царствование императрицы Екатерины II. В 2-х т. СПб., 1901. Т. 2. 656 с.

223. *Случевский К. К.* По северо-западу России. Т. 2. По западу России. СПб., 1897. С. 328, 331.

224. *Смирнов Е.К.* Очерк исторического развития и современного состояния русской православной миссии. СПб., 1904. 64 с.

225. *Соколовская М.Л.* Складывание института «учительства» в Выго-Лексинском общежительстве (об исполнении «келейного правила» скитскими старостами) // Мир старообрядчества. Личность. Книга. Традиция. М.; СПб., 1992. Вып. 1. С. 31–45.

226. *Соловьева А.Н.* Ландшафт: память и история в антропологической перспективе // Сакральная география и традиционные этнокуль-

турные ландшафты народов Европейского Севера. Архангельск, 2006. С. 83–93.

227. *Сорокин В.* Исповедник. Церковно-просветительская деятельность митрополита Григория (Чукова). СПб., 2005. 736 с.

228. *Сорокина Т.В., Генделев Д.З.* Соборы Петрозаводска. Петрозаводск, 1999. 56 с.

229. *Степанов А.Я.* На путях духовного восхождения: религия и атеизм в Карелии. Петрозаводск, 1975. 168 с.

230. *Стефанович П.С.* Приход и приходское духовенство в России в XVI–XVII вв. М., 2002. 352 с.

231. *Сурхаско Ю.Ю.* Карельская свадебная обрядность (конец XIX–начало XX в.). Л., 1977. 238 с.

232. *Сурхаско Ю.Ю.* О русско-карельском этнокультурном взаимодействии (по материалам свадебной обрядности конца XIX–начала XX в.) // Русский Север: проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 260–271.

233. *Сурхаско Ю.Ю.* Семейные обряды и верования карел. Конец XIX–начало XX в. Л., 1985. 172 с.

234. *Сухова О.А.* Десять мифов крестьянского сознания: очерки истории социальной психологии и менталитета русского крестьянства (конец XIX–начало XX в.) по материалам Среднего Поволжья. М., 2008. 679 с.

235. *Тарасов О.Ю.* Икона и благочестие. Очерки иконного дела в императорской России. М., 1995. 496 с.

236. *Теребихин Н.М.* Сакральная топонимика Русского Севера (к постановке проблемы) // Вопросы топонимики Подвинья и Поморья. Архангельск, 1991. С. 24–34.

237. *Тульцева Л.А.* Престольный праздник в картине мира православного крестьянина // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: итоги этнографических исследований. М., 2001. С. 124–167.

238. *Тяпин И.Н.* Старообрядческое население Европейского Севера России во второй половине XVII–начале XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Вологда, 2002. 24 с.

239. *Фирсов С.Л.* Православная церковь и государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России. СПб., 1996. 660 с.

240. *Флеров И.* О православных церковных братствах, противоборствовавших унии в юго-западной России в XVI, XVII и XVIII столетиях. СПб., 1857. 324 с.

241. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Киев, 1991. 600 с.

242. *Хальбвакс М.* Социальные рамки памяти. М., 2007. 384 с.

243. *Хобсбаум Э.* Нации и национализм после 1780 г. СПб., 1998. 342 с.

244. *Цеханская К.В.* Икона в жизни русского народа. М., 1998. 318 с.

245. *Цеханская К.В.* Иконы в народной жизни // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв.: итоги этнографических исследований. М., 2001. С. 300–315.

246. *Цветков Н.В.* О приходе // Бесплатное приложение к еженедельнику «Век». 1907. Вып. 1. С. 8–22.

247. *Червякова Н. В.* «Вера крещения» и «заветная» земля: чему и как поклонялись водлозеры // Национальный парк «Водлозерский»: природное разнообразие и культурное наследие. Петрозаводск, 2001. С. 287.

248. *Чернякова И.А.* Проблема карельского языка в политике церкви в Олонецкой губернии в XIX в. // Православие в Карелии. Петрозаводск, 2003. С. 102–105.

249. *Шайжин Н.* Слава святителя и чудотворца Николая в Олонецком крае. Петрозаводск, 1909. 68 с.

250. *Шевцова В.* Освящение истории: Богородица и православная память в поздний период Российской империи // Историческая память и общество в Российской империи и Советском Союзе (конец XIX–начало XX в.). СПб., 2007. С. 301–311.

251. *Шенникова Л.А.* Силы небесные: иконография и литургические тексты // Восточнохристианский храм. Литургия и искусство. СПб., 1994. С. 179–187.

252. *Щапов А.* Русский раскол старообрядства, рассматриваемый в связи со внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII в. и в первой половине XVIII в. Опыт исторического исследования о причинах происхождения и распространения русского раскола. Казань, 1859. 550 с.

253. *Щепанская Т.Б.* Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: к проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 110–176.

254. *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. 452 с.

255. *Юхименко Е.*М. Выговская старообрядческая пустынь: духовная жизнь и литература. М., 2002. Т. 1. 544 с.

256. *Юшков С.В.* Очерки по истории приходской жизни на Севере России в XV–XVII вв. СПб., 1913. 134 с.

257. *Языков С.А.* «Выборы» посадских общин Сибири XVII–начала XVIII в. как исторический источник // Источники по истории общественного сознания и литературы периода феодализма. Новосибирск, 1991. С. 160–177.

258. *Ясевич-Бородаевская В.И.* Борьба за веру. Историко-бытовые очерки и обзор законодательства по старообрядчеству и сектантству в его последовательном развитии. С приложениями статей закона и высочайших указов. СПб., 1912. 656 с.

259. *Яшкина В.Б.* Средневековые каменные кресты в традиционной культуре XIX–XX веков // Антропология религиозности. СПб., 1998. С. 336–375.

260. *Bjorn I.* Ilomantsin vanhauskoiset // Kahden Karjalan valilla. Kahden riikin riitamalla. Joensuu, 1994. S. 230–265.

261. *Freeze G.L.* P.A. Valuev and the Politics of Church Reform (1861–1862) // The Slavonic and East European Review. London, 1978. Jan. Vol. 56. N 1. P. 68–87.

262. *Freeze G.L.* The Russian Levites: Parish Clergy in the Eighteenth Century. London, 1977. 325 p.

263. *Pulkin M.V.* The Finlandisation of Karelia and the Russification of Finland as Reflected in the Russian Press at the Beginning of the 20th Century // Narva und die Ostseeregion. Papers Presented at the II International Conference on Political and Cultural Relations between Russia and the Baltic Region States. Narva, 2004. P. 201–207.

Периодика

1. *А. П-рий.* Жизнь и деятельность сельского духовенства и благочиннические съезды // ОЕВ. 1907. № 5. С. 137–142.

2. *А. П-й.* Сельские пастыри как образованные благоустроители крестьянского хозяйства // ОЕВ. 1907. № 8. С. 231–235.

3. *А. Пр-ий.* Косвенные налоги с церквей // ОЕВ. 1907. № 14. С. 367–369.

4. *А. П-ий.* О желательности каждому священнику карельского прихода знать наречие своих прихожан-карел // ОЕВ. 1914. № 14. с. 317–319.

5. *А. П-ий.* Посещение преосвященнейшим Варсонофием Селецкого прихода Повенецкого уезда // ОЕВ. 1914. № 18. С. 408–409.

6. Александро-Свирское православно-церковное братство / ОЕВ. 1900. № 22. С. 765.

7. *Антропов Ф.* Нечто о карельском языке и народных чтениях в Кареле // ВОГЗ. 1910. № 24. С. 4–6.

8. *Б.С.* Село «Река» Каргопольского уезда // ОЕВ. 1897. № 6. С. 71–72.

9. *Баженов П.* Новоустроенный храм // ОЕВ. 1912. № 4. С. 97–98.

10. *Балов А.* Следы древних верований в народном иконопочитании // Живая старина. 1891. Т. 1. № 3. С. 45–76.

11. *Беляев С. В.* Ялгубский приход: географическое, этнографическое и экономическое положение // ОГВ. 1890. № 33–39, 45.

12. *Благовещенский А.* Юргильский приход Олонецкого уезда Олонецкой епархии // ОЕВ. 1900. № 20. С. 708–714.

13. Благочинным и причтам Олонецкой епархии к сведению, руководству и исполнению // ОЕВ. 1915. № 7. С. 118–120.

14. *Бубновский М.И.* Контур Архангельской Карелии // ИАОИРС. 1915. № 1. С. 20–24.

15. *Бурмакин М.* Из Ювалакшского прихода Кемского уезда // АЕВ. 1914. № 2. С. 33–35.

16. *Вениамин (иеромонах).* Преосвященный Аркадий, архиепископ Олонецкий, как деятель против раскола // ОЕВ. 1900. № 16. С. 574–578.

17. *Венустов И. В.* Перенесение святой иконы преп. Александра Свирского Чудотворца из г. Петрозаводска в Вешкельский приход // ОЕВ. 1915. № 31. С. 583.

18. *Вещезеров А.* Освящение придела во имя Св. и Чуд. Николая в Чуриловском приходе Вытегорского уезда // ОЕВ. 1911. № 7. С. 109–111.

19. Видлицкий пастырско-миссионерский съезд // ОЕВ. 1907. № 17. С. 444–447.

20. *Вифлеемский И.* Детский праздник в Сулажгорской церковно-приходской школе // ОЕВ. № 3. С. 111–112.

21. *Вознесенский И.* Крестный ход по Карелии // Карельские известия. 1914. № 13–16. С. 12–17.

22. *Волокославский А.* Соединенный крестный ход 8 приходов 17-го благочиннического округа Олонецкой епархии к Параскевинской приписной церкви Тудозерского прихода Вытегорского уезда 17 и 18 июля // ОЕВ. 1914. № 26. С. 603.

23. *Воронов А.* К истории Лижемского прихода // ОГВ. 1902. № 63. С. 2.

24. Выражение благодарности // ОЕВ. 1907. № 13. С. 318.

25. *Георгиевский Н.* Икона Казанской Божией Матери — дар запасных нижних чинов Вытегорского уезда в Марковский храм // ОЕВ. 1906. № 1. С. 27–28.

26. *Дашков В. А.* Свадебные обычаи олончан // ОГВ. 1842. № 1–3.

27. *Дроздин И.* Миссионерские курсы в Каргополе // ОЕВ. 1900. № 23. С. 809–816.

28. *Дроздин И.* К вопросу о материальном обеспечении духовенства Олонецкой епархии // ОЕВ. 1914. № 23. С. 546–550.

29. *Е. М.* Путевые заметки // ОЕВ. 1906. № 22. С. 862.

30. *Здравомыслов А.* Миссионерские курсы, четвертые в Олонецкой губернии, вторые в Каргопольском уезде // Там же. 1905. № 1. С. 9–11.

31. *Здравомыслов А.* О выборах священника приходом // ОЕВ. 1906. № 2. С. 70–73.

32. Из жизни церковных школ // ОЕВ. 1906. № 11. С. 441–442.

33. Из постановлений благочиннического съезда Олонецкой епархии, бывшего в г. Каргополе // ОЕВ. 1900. № 7. С. 252–266.

34. *Ильинский В.* Паломничество учеников сельских школ в Ошевенский монастырь // ОЕВ. 1900. № 12. С. 466–467.

35. *Иоанн, иеромонах*. Религиозно-нравственные чтения на Голиковке // ОЕВ. 1911. № 5. С. 82–83.

36. К сведению священнослужителей карельских приходов епархии // ОЕВ. 1915. № 16. С. 281.

37. *К.* Из дикого угла (корреспонденция из с. Вагвозеро Олонецкого уезда) // ОГВ. 1902. № 125. С. 2–3.

38. *К.К.* Открытие краткосрочных педагогических курсов для учителей и учительниц ц.-приходских школ Олонецкой епархии в г. Петрозаводске // ОЕВ. 1900. № 13–14 (15 июля). С. 516–519.

39. *Казанский К.И.* О расколе в Троицком приходе Каргопольского уезда // ОЕВ. 1900. № 3. С. 91–96.

40. *Казанский А.* Протоиерей о. Федор Иванович Щукин // ОЕВ. 1906. № 1. С. 36–38.

41. Карельские известия. 1915. № 13. С. 5.

42. *Кенорецкий Н.* Освящение храма // ОЕВ. 1900. № 22. С. 789–790.

43. *Козлов И.* Печать Антихриста и прививка оспы // ОЕВ. 1911. № 29. С. 487–489.

44. Крестный ход в Челмужском приходе Повенецкого уезда 25–26 мая 1914 года // ОЕВ. 1914. № 25. С. 593–594.

45. *Крылов И.* Постройка здания Боровской церковно-приходской школы и освящение его // ОЕВ. 1906. № 21. С. 796–797.

46. *Куликовский Г.И.* «Общественный пир» в Каргопольском уезде // ОГВ. 1895. № 9. С. 5–6.

47. Летопись церкви во имя Святителя и Чудотворца Николая и во имя Святого Апостола Фомы, что в Брусенском приходе Олонецкой епархии Петрозаводского уезда // ОЕВ. 1906. № 7. С. 297.

48. *Лосев С.* К вопросу о построении церкви на Широкой улице в г. Петрозаводске // ОЕВ. 1900. № 6. С. 238–240.

49. *М.С.* Алексей Тимофеевич Смекалов (Некролог) // ОЕВ. 106. № 13. С. 516–518.

50. *Маклионов К.* Из села Ухты Вытегорского уезда // ОЕВ. 1906. № 1. С. 27.

51. *Мегорский В.* Передвижная церковь в дер. Костомуксе Валазминского прихода Повенецкого уезда // ОЕВ. 1900. № 7. С. 276–278.

52. *Мегорский В.* О церковной земле // ОЕВ. 1906. № 12. С. 475–476.

53. Местная епархиальная хроника // ОЕВ. 19000. № 21. С. 744.

54. *Минонорский П.* Олонецкие карелы и Ильинский приход Олонецкого уезда // ОГВ. 1879. № 52.–64.

55. *N. N.* Школьный праздник // ОЕВ. 1900. № 1 (1 января). С. 25.

56. *Надеждин В.* Торжество освящения храма в селении «Константиновские пороги» // 1900. № 13–14. С. 521–523.

57. *Надеждин А.* Местная епархиальная хроника // ОЕВ. 1900. № 6. С. 234–235.

58. *Надпорожский П.* Гимольский приход Повенецкого уезда // ОЕВ. 1900. № 6. С. 225–233.

59. *Никольский А.* Освящение храма в дер. Пялозере Петрозаводского уезда // ОЕВ. 1912. № 32. С. 546–548.

60. *Никольский В.* Местное предание о Торос-озерской часовне в честь Святителя Николая // ОЕВ. 1907. № 2. С. 42–43.

61. Новое положение о церковных школах // ОГВ. 1902. № 46. С. 3.

62. Об обязательности для православного христианина особенного почитания того святого, имя которого он носит, и приобретения его иконы // ОЕВ. 1915. № 33. С. 634.

63. О пожертвованиях, поступивших в церкви епархии // ОЕВ. 1915. № 1. С. 8.

64. О снабжении аптечками священников, прослушавших курс народной медицины и гигиены // ОГВ. 1902. № 20. С. 2.

65. *Обиженный.* Разбитые мечты и обманутые надежды // ОЕВ. 1911. № 32. С. 554–556.

66. Обозрение церквей 2-го благочинического округа Вытегорского уезда 14 и 15 февраля 1900 г. преосвященным Назарием, епископом Олонецким и Петрозаводским // ОЕВ. 1900. № 8. С. 295.

67. *Ольгский Н.* Освящение церкви в Веральско-Федосиевском приходе Каргопольского уезда // ОЕВ. 1911. № 28. С. 474.

68. *Ордомский А.* Освящение храма в честь Святителя и Чудотворца Николая в Тихмангском приходе Вытегорского уезда // ОЕВ. 1908. № 7. С. 169–172.

69. *Островский Д.* Село «Видана» // ОЕВ. 1900. № 12. С. 457–461.

70. *Островский Д.* Несколько слов по поводу современного состояния раскола в Олонецкой епархии // ОЕВ. 1902. № 23. С. 769–770.

71. Отцам депутатам очередного съезда духовенства 1911 г. // ОЕВ. 1911. № 21. С. 367–369.

72. *П.* Мошинский приход Каргопольского уезда // ОЕВ. 1907. № 3. С. 75–79.

73. *П.Д.* Часовенка в честь Феодосия // ОГВ. 1902. № 76. С. 3.

74. Паломничество учащихся Сулажгорской церковно-приходской школы в Климецкий монастырь // ОЕВ. 1900. № 16. С. 585–586.

75. *Певин П.* Очерк Горского прихода Петрозаводского уезда Олонецкой губернии // ОГВ. 1894. № 46–61.

76. *Пепшин В.* Церковно-приходской совет в Салменицком карельском приходе Петрозаводского уезда, его открытие и первоначальная деятельность // ОЕВ. 1909. № 16. С. 357–360.

77. *Пепшин В.* Духовное торжество в селе Ватчеле Петрозаводского уезда 4 марта 1912 года (Освящение храма) // ОЕВ. 1912. № 14. С. 253–265.

78. *Петров Ю.* К вопросу о входящих священниках // ОЕВ. 1909. № 2. С. 45–47.

79. *Петропавловский А.* Памяти почившего о. протоиерея Иоанна Афанасьевича Туманова // ОЕВ. 1907. № 19. С. 495–496.

80. *Пидьмозерский В.* Таржепольский приход Петрозаводского уезда // ОГВ. 1902. № 23. С. 2.

81. *П. И. Щ.* Освящение храма в д. Гобсельге // ОЕВ. 1911. № 35. С. 665.

82. *Плотников К.* Отчет о миссионерских курсах в г. Каргополе при Спасо-Преображенском монастыре // ОЕВ. 1900. № 24. С. 837–840.

83. По вопросу о церковной земле // ОЕВ. 1906. № 14. С. 538–539.

84. *Попов А.* Из села Ухты Кемского уезда // ОЕВ. 1916. № 6. С. 150–152.

85. *Поповский А.* Протоиерей Александр Тихомиров // ОЕВ. 1911. № 10. С. 162.

86. *Почитатель.* Юбилей 35-летней священнической службы о. протоиерея Кондушского прихода Василия Иоанна Громова // ОЕВ. 1907. № 2. С. 47–48.

87. Руководство к карельскому языку // ОЕВ. 1907. № 21. С. 541–542.

88. *Ручьев М.* О расколе в Карелии // АЕВ. 1911. № 1. С. 29–31.

89. *С.А. П-ий.* Город Лодейное Поле (корреспонденция) // ОЕВ. 1914. № 33. С. 753–755.

90. С. Остречины Петрозаводского уезда // ОГВ. 1902. № 82. С. 3.

91. *С.П.П.* Духовное торжество в деревне Великом Дворе Андомского прихода Вытегорского уезда // ОЕВ. 1914. № 22. С. 520–524.

92. *Скворцов В.* Из жизни петрозаводских духовно-учебных заведений // ОЕВ. 1900. № 13–14. С. 514–515.

93. Свободные места // ОЕВ. 1912. № 1. С. 3.

94. Список священников и дьяконов корельских приходов Олонецкой епархии // ОЕВ. 1910. № 10. С. 172–179.

95. *Тихомиров Н.* Лычный остров // ОЕВ. 1911. № 27. С 460–461.

96. *Троицкий С.* Пасхальное Евангелие на корельском языке // ОЕВ. 1907. № 6. С. 164.

97. *Успенский П.* Деревня Варлоев Лес Олонецкого уезда // ВОГЗ. 1910. № 23. С. 15–16.

98. *Фарсинонов А.* Немжинский приход Лодейнопольского уезда // ОЕВ. 1906. № 13. С. 508.

99. *Филин М.* Труды и жертвы церковного старосты с. Остречины И.А. Попова // ОЕВ. 1906. № 11. С. 449–450.

100. Церковное пение в России вообще и у нас в Олонии (Несколько слов о его недостатках и об устранении их) // ОЕВ. 1915. № 13. С. 231–236.

101. *Чесноков Г.* Двадцатилетие со дня освящения Тагажмозерской Николаевской церкви Вытегорского уезда // ОЕВ. 1909. № 30. С. 686–689.

102. *Чуков Н.* Об улучшении церковного пения в епархии // ОЕВ. 1906. № 18. С. 676.

103. *Чуков Н.* Пособия уездных земств Олонецкой губернии церковным школам на 1901 г. // ОЕВ. 1900. № 21. С. 740–742.

104. *Чуков Н.К.* Надвигающаяся опасность // ОЕВ. 1907. № 12. С. 309–315.

105. *Ш-н В.* Предание о реке Халуе (Каргопольского уезда Ошевенской волости) // ОЕВ. 1900. № 12. С. 461–463.

106. XVI общеепархиальный съезд духовенства Олонецкой епархии // ОЕВ. 1907. № 13. С. 342.

107. *Щеголев И.* Трехсотлетний юбилей первого Повенецкого храма // ОЕВ. 1900. № 13–14. С. 507–509.

ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

Александро-Свирский м-рь 22, 96, 97, 116, 179, 215, 227, 253
Андомский пог. 40, 49, 129, 299
Архангельск, г. 99
Архангельская вол. 187
Архангельская губ. 223, 239, 283, 286
Архангельская еп. 23, 24, 97, 118, 264, 286, 288, 291, 294, 306, 307, 377
Архангельская обл. 25
Белгород, г. 203
Бережнодубровский прих. 90
Березов Наволок, дер. 57
Болгария 314
Боровская дер. 59
Брусенский прих. 127
Вагвозеро, с. 46
Важенский пог. 117, 154
Валаамский м-рь 217
Валазминский прих. 288, 304
Варлоев Лес, дер. 186
Ватчельский прих. 46
Вегорукский прих. 125
Ведлозерский прих. 186, 206
Великий Новгород, г. 95, 99, 222, 276, 280
Великий Устюг, г. 223
Великогубский прих. 113, 195, 302
Веральско-Федосиевский прих. 49, 50
Верховский прих. 105
Верхогурьевская вол. 119
Вешкельский прих. 58, 66, 142, 200, 215, 216, 290
Виданский прих. 46, 137, 146, 199, 200, 209, 221, 241, 269
Видлицкий прих. 101, 178, 274, 290
Винницкий пог. 100, 131
Владимирская губ. 201, 224
Воезерский прих. 61
Водлозерский прих. 38, 42, 59, 63, 135, 217, 232, 366-368
Вокнаволок, с. 291
Вокнаволоцкий прих. 285
Вознесенье, с. 378
Вологда, г. 202
Вологодская губ. 200, 223
Вологодская еп. 264, 288, 377
Волостнаволоцкий прих. 63, 87, 170
Волосовский прих. 88, 90, 124, 136
Вохтозерский прих. 79, 290
Выборгская еп. 293
Выговская пуст. (общежительство) 32, 214, 298, 302, 312, 314, 319, 323, 325, 337, 345,
Выгозерский прих. 140, 302
Вырозерский прих. 143, 219
Вытегорский у. 38, 47, 48, 49, 52, 64, 71, 78, 79, 130, 186, 191, 201, 214, 220, 225, 255, 264, 304,
Вытегорский пог. 38, 71, 319
Вытегра, г. 22, 52, 64, 222, 335, 365, 369, 370, 378
Вятская губ. 223, 294, 307
Габсельга, дер. 90, 363
Гакукский прих. 304
Гимольский прих. 47, 60, 61, 90, 126, 152, 171, 186, 226, 288, 313

Гонгинская выст. 131
Горский прих. 13, 39, 44, 48, 71, 120, 200, 211, 256, 282, 289
Даниловский прих. 218
Девятинский прих. 50, 282
Деревянский прих. 47, 195, 200, 209
Днепр, р. 196
Донская еп. 307
Заднедубровский прих. 59
Задне-Никифоровская пуст. (Важеозерский м-рь) 104, 120, 154, 227
Задняя Салменижская выст. 105
Ильинский прих. 13, 63, 70, 165, 211, 324
Имоченский прих. 49, 89
Кавказ 73, 314, 316
Казанская еп. 294
Калюшина Гора, дер. 60
Каргинская выст. 100
Каргополь, г. 13, 23, 52, 61, 72, 88, 120, 171, 181, 216, 220, 331, 335, 336, 352, 353, 354, 356, 357-360, 378,
Каргопольский у. 38, 46, 49, 52, 59, 60, 62, 64, 70, 79, 81, 119, 124, 143, 145, 169, 187, 210, 214, 218, 224, 225, 240, 242, 253, 268, 305, 327, 357
Каргопольский Успенский м-рь 358
Карелия 5, 13, 19, 20, 24, 25, 45, 52, 69, 70, 121, 203, 281, 285, 291, 292, 312, 313, 372, 375, 377, 380, 383
Кевять-озеро, дер. 57
Кемский у. 50, 285, 286, 296
Кемь, г. 291
Кенозерский прих. 48, 57, 70, 156, 174, 269
Кенский м. 124
Кижская вол. 256
Кижский пог. 257
Кижский прих. 98, 113, 180, 198, 207, 248, 252, 254, 302
Кимасозерский прих. 208, 210, 288
Кичаковская, дер. 58
Климецкий м-рь. 267, 328
Ковежский прих. 60
Коловский прих. 70
Колодозерский прих. 43, 51, 57
Коломенский у. 337,
Кондокский прих. 293,
Кондопожский прих. 174, 188, 191, 313, 315,
Кондужский прих. 75, 130, 264, 333,
Константиновские Пороги, дер. 46
Кончезерский прих. 187, 190
Коробозерский прих. 165, 166
Коселская выст. 133
Космозерский прих. 198, 302
Коткозерский прих. 141, 164
Красновский прих. 221
Крошнозерская вол. 39
Кузарандский прих. 302
Купецкий прих. 143
Курская губ. 203
Кянялицы, дер. 350
Ладвинский прих. 76, 83, 173, 201, 202
Ладожское оз. 257
Лексинский прих. 125, 215, 323
Лекшмозерский прих. 62, 123, 268
Леликова, дер. 257
Лижемский прих. 231
Линдозерский прих. 84, 141, 200
Лодейное Поле, г. 23, 38, 52, 64, 220, 335, 369, 370, 378

Лодейнопольский у. 45, 46, 47, 49, 52, 64, 89, 129, 135, 136, 209, 265, 268, 302, 333,
Лопские пог. 74, 275, 279, 301
Лососинка, р. 340
Лоянский прих. 44, 116, 128, 165, 174, 246
Лужминский прих. 217
Лукостров, дер. 57
Лумбужский прих. 316
Лычноостровский прих. 70, 115, 313, 325
Марциальноводский прих. 325
Маселская выст. 41, 168
Масельско-Паданский прих. 203
Мауринская пустошь 131
Машезеро, дер. 57, 60
Машезерский прих. 313
Мегорский пог. 114
Мегорский скит 312, 315
Мелогубский прих. 200, 302
Москва, г. 70, 260, 357
Мошинский прих. 52, 69, 225
Мунозерский прих. 68, 89, 200
Муромский Успенский м-рь 376
Неглинка, р. 201, 341,
Немжинский прих. 46, 89, 135, 209, 211, 253, 257, 289
Нигижемский прих. 82, 164, 178, 187, 251
Нижняя Андроновская, дер. 130
Новгородская еп. 24, 116, 278
Обжанский прих. 43
Олонец г. 22, 23, 44, 45, 52, 57, 64, 100, 220, 288, 302, 312, 335, 336, 347, 349-352, 365, 378
Олонецкая губ. 13, 22, 23, 69, 70, 127, 129, 195, 202, 265, 267, 276, 279, 283, 294, 328, 356
Олонецкая еп. 5, 10-13, 17, 19, 22-24, 32, 37, 46-50, 52, 53, 61–66, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 88, 90, 95, 97, 99, 104-107, 109, 111, 116–120, 121, 125, 128, 140, 143, 150–155, 158, 159, 163, 168, 170, 171, 175, 179, 181, 183, 184, 191, 193, 196, 202, 205, 206, 215, 216, 219, 227, 245, 255, 257, 258, 260, 261, 266, 277, 280, 283, 284, 285, 288, 290, 291, 298, 301, 303, 315, 320, 329, 331, 334–337, 345, 350, 356, 359, 362, 363, 365, 368, 370, 373, 374, 376–380, 383, 385-388
Олонецкий пог. 115, 147, 187
Олонецкий у. 22, 38, 42, 45, 48, 63, 64, 69, 100, 107, 114, 141, 154, 155, 169, 210, 263, 280, 289, 295, 301, 303, 320
Ольховская вол. 80
Ольховский прих. 218
Онега, р. 355
Онежское оз. 200, 257
Оренбургская еп. 294, 307
Остречины, с. 207
Остречинский прих. 67, 69, 71, 89, 134, 154, 189
Ошевенский м-рь 267, 376
Ошевенский прих. 125, 242, 267
Оштинский прих. 76, 115, 118, 129, 133, 164
Паданск, г. 22
Паданский пог. 41, 140
Паданский прих. 62, 188, 203, 274, 288, 305
Падмозерский прих. 89, 113
Палестина 73
Палтожский прих. 137, 187
Пахкаламбский скит 312–313, 315
Пелтожи, дер. 63
Панозерский прих. 285
Петрозаводск, г. 23, 24, 49, 52, 64, 155, 198, 199, 200, 207, 215,

221, 222, 224, 232, 266, 283, 313, 319, 335, 337, 339, 341-346, 365, 373, 375, 376, 378
Петрозаводский у. 13, 38, 41, 46, 47, 52, 56, 59, 64, 68, 76, 78, 79, 115, 121, 122, 127, 179, 198, 199, 200, 207, 210, 241, 269, 280, 290, 303
Петропавловская выст. 114
Пертнаволок, дер. 187
Пиркинский пог. 116, 129
Плесский прих. 125
Повенец г. 52, 64, 199, 221, 335, 360-366, 378,
Повенецкий у. 38, 47, 61, 64, 69, 79, 121, 152, 171, 186, 195, 203, 214, 217, 219, 226, 275, 281, 292, 303, 305, 310, 316, 323, 329
Подпорожская, дер. 367
Польша 371
Пудож, г. 52, 64, 69, 335, 366–369, 378
Пудожский пог. 81, 183, 184
Пудожский у. 38, 51, 52, 64, 70, 90, 121, 143, 156, 178, 220, 221, 269, 357, 368
Пустошь, дер. 142
Пялозеро, дер. 47, 68
Ребольский прих. 125, 143, 203, 274, 288, 326
Речно-Георгиевский прих. 45
Рим, дер. 63
Росляковская, дер. 58, 183
Ругозерский прих. 48, 66, 129, 288
Рыборецкий прих. 122, 281
Ряговский прих. 70
Салменижский прих. 41, 46, 77, 97, 105, 133, 142
Самарская еп. 294
Саминский прих. 231
Сандал-озеро, оз. 313
Санкт-Петербург, г. 44, 45, 46, 68, 70, 71, 209, 214, 253, 275, 287, 315, 357
Саратовская еп. 294
Саунинский прих. 113, 136
Свирь, р. 154
Святозерский прих. 209, 338
Сегозерский прих. 39
Селецкий прих. 41, 184, 288, 292, 309, 310
Семчезерский прих. 288
Сенногубский прих. 202, 302
Сибирь 55, 140, 163, 165, 258, 300, 314
Согинская выст. 117
Соединенные Штаты Америки 314
Соловецкий м-рь 221
Соломенский прих. 137, 199, 313, 315
Спасо-Каргопольский м-рь 166, 198, 355, 356, 358-360
Спасская Губа, дер.44
Сумозерская, дер. 367
Сумской Посад, с. 239
Суна, р. 200
Сунский прих. 313, 315
Сямозерская вол. 104
Сямозерский прих. 123, 290
Сяндебская пуст. 43
Сяргозерский прих. 88
Тагажмозерский прих. 220
Таржепольский прих. 51, 78, 241
Тверь, г. 374
Тереховская, дер. 199
Тивдия, дер. 56
Типиницкий прих. 73, 130, 143, 199, 254
Тихмангский прих. 47, 78, 79
Толвуйский прих. 47, 59, 253, 302, 324
Торос-озеро, дер. 220

Троицкий прих. 136, 143, 171, 176, 305, 306
Тубозерский прих. 254
Тудозерский прих. 46, 197, 203, 222
Туксинский прих. 63, 174, 185, 186
Тулокский прих. 140
Туломозерский прих. 63, 135
Тунгудский прих. 286
Ундозерский прих. 123
Уножский прих. 57, 293
Устьмошский прих. 79, 174, 214, 240
Ухотский прих. 123
Ухтинский прих. (Вытегорский у.) 255
Ухтинский прих. (Кемский у.) 282, 296
Ухтозерский прих. 48, 188
Финляндия 46, 291, 312, 313–316, 378
Финляндская еп. 291, 379
Фоймогубский прих. 66, 199
Фофановская, дер. 253, 274
Шальский прих. 321
Шелтозерский Бережный прих. 140, 281
Шильдский прих. 47
Шимозерский прих. 45, 155, 222
Шокша, с. 45
Шокшинский прих. 198, 200, 281
Шуйский пог. 143
Шуйский прих. 128, 137, 140, 200, 207, 313
Шунгский прих. 134, 168, 246, 302, 310
Шустручский прих. 141, 142
Халуй, с. 242
Харловская, дер. 367
Чаженгский прих. 125
Чаженгский скит 55, 149
Челмужский прих. 201
Чуриловский прих. 201, 225
Эройла, дер. 350
Ювалакшский прих. 296
Юргильский прих. 168
Юстозеро, с. 299
Юшкозерский прих. 195
Юштозерский прих. 79
Ялгубская выст. 140, 143
Ялгубский прих. 13, 66, 109, 200, 209, 313, 315
Янгозерский прих. 132, 141, 288, 315
Яндебский прих. 131
Яндомозерский прих. 85, 98.

Список сокращений:

Вол. — волость; *выст.* — выставка; *г.* — город; *губ.* — губерния; *дер.* — деревня; *еп.* — епархия; *м-рь* — монастырь; *пог.* — погост; *пуст.* — пустынь; *прих.* — приход; *р.* — река; *с.* — село; *у.* — уезд.

Научное издание

М. В. Пулькин

ПРАВОСЛАВНЫЙ ПРИХОД И ВЛАСТЬ В СЕРЕДИНЕ XVIII–НАЧАЛЕ XX В. (ПО МАТЕРИАЛАМ ОЛОНЕЦКОЙ ЕПАРХИИ)

Утверждено к печати
Ученым советом Института языка,
литературы и истории
Карельского научного центра РАН

Формат 60×84 $^{1}/_{16}$. Бумага офсетная. Гарнитура «Newton CTT».
Уч.-изд. л. 21,0. Усл. печ. л. 24,0. Подписано в печать 20.10.09.
Тираж 500 экз. Изд. № 16. Заказ № 831.

Карельский научный центр РАН
Редакционно-издательский отдел
185003, Петрозаводск, пр. А. Невского, 50